

SAP



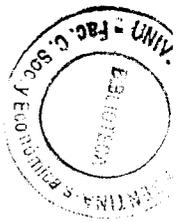
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXVII
1972

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE ECONOMIA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

LA PLATA - BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Espíritu y materia, ser y vida paradójica de la persona humana</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

ZDENEK KOURÍM	<i>¿Adónde va la dialéctica?</i>	15
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA Y J. E. BOLZÁN:	<i>Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas</i>	37

NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>El IIº Congreso Nacional de Filosofía</i> .	51
CENTRO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA	56

BIBLIOGRAFIA

JUAN ROIG GIRONELLA: *Balmes filósofo* (J. E. Bolzán), p. 68; ADRIANO BAUSOLA: *Indagine di Storia della Filosofia da Leibniz a Moore* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 68; CLARENCE FINLAYSON: *Antología* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 69; JOHN H. NEWMAN: *The philosophical notebook* (E. Colombo), p. 71; P. DABEZIES - A. DUMAS: *Teología de la violencia* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 71; ROGER VERNEAUX: *Textos de los grandes filósofos: Tiempos modernos* (J. E. Bolzán), p. 72; JULIÁN MARÍAS: *Esquemas de nuestra situación* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 73; MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La Chiesa e la civiltà moderna* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 74.

LIBROS RECIBIDOS	75
------------------	-------	----

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

ESPIRITU Y MATERIA

SER Y VIDA PARADOJAL DE LA PERSONA HUMANA

1. El mundo y la vida corporal — *Por su cuerpo el hombre es una parte del universo, sometido a las leyes necesarias que rigen la materia. Por encima de la pura materia, el hombre posee además una vida fisiológica o vegetativa, inconsciente, que hace de su cuerpo una unidad orgánica, en que las fuerzas fisico-químicas aparecen ordenadas y dirigidas al bien del todo por un principio vital; el cual, por eso mismo, es esencialmente superior a la materia, bien que a la vez esencialmente dependiente de ella. En efecto, la vida fisiológica es un ordenamiento de las fuerzas materiales fisico-químicas, inexplicable por ellas mismas, desde que aparecen subordinadas a un fin superior, ordenadas por un principio intrínseco vital como partes subordinadas al bien del todo. Por eso, una unidad orgánica en que todas las partes se subordinan al bien del todo, implican un principio vital irreductible a la sola materia. Pero a la vez este principio depende esencialmente de ella, ya que no puede operar sino dirigiendo las fuerzas materiales a su fin superior, en que ellas actúan como parte de un todo.*

2. La vida consciente de los sentidos — *Más arriba de esa vida fisiológica, aparece otro tipo de vida esencialmente superior a ésta y que no puede explicarse como un fruto de la misma: la vida consciente de los sentidos.*

En efecto, el conocimiento es la aprehensión del ser distinto del propio y en cuanto distinto u objetivo, de una manera enteramente diferente y hasta opuesta a la manera de recepción material, por pura pasividad o yuxtaposición. El conocimiento es la aprehensión de otro en cuanto otro u objeto en el seno del acto subjetivo, de una manera consciente o tomando conciencia del ser del otro y del ser propio. La conciencia y el conocimiento suponen el sistema nervioso y la vida vegetativa, sin los cuales no pueden darse. Sin embargo, es algo esencialmente superior a esa vida inconsciente del sistema nervioso. No

se puede pasar por grados de lo inconsciente a lo consciente: la conciencia no se presenta como un perfeccionamiento de la vida fisiológica, hay un hiatus entre las dos. Querer explicar la conciencia por el sistema nervioso, advierte Bergson, equivaldría a querer explicar la comunicación del pensamiento y emociones de dos interlocutores telefónicos, por los cables y la corriente eléctrica, porque sin ellos es imposible esta comunicación a distancia. La conciencia y el conocimiento es algo enteramente nuevo y totalmente otro de la vida fisiológica de tal manera que no puede reducirse a ésta, aunque necesite de ella como de su instrumento, como en el caso de los dos que hablan por teléfono.

Esta vida comprende la aprehensión de los seres materiales concretos por la intuición de los sentidos externos y la reproducción y combinaciones de los mismos por los sentidos internos, a la vez que el apetito o tendencia hacia los diversos seres o bienes externos, también concretos, relacionados con la conservación del individuo y de la especie, que incluye los sentimientos sensibles de lo agradable y desagradable, de atracción y repulsión, etc. La vida de los sentidos, si bien proviene e indica un principio superior de vida consciente, irreducible a la materia y, por eso, se desenvuelve en el nivel de la conciencia y conocimientos y del apetito con una gran riqueza de posibilidades y una amplia espontaneidad, sin embargo, tal vida se realiza y depende constante y causalmente de los órganos y, como tal, está sujeta al determinismo causal, propio de la materia. Procediendo, bajo la dirección de un conocimiento, de un principio intrínseco y espontáneo, la actividad apetitiva de la vida animal, con la cual este ser actúa sobre el mundo en razón de su conservación individual y específica, está sujeto a leyes necesarias: procede de un modo tal que no podría proceder de otro modo. Lo que sucede es que esta necesidad no es violenta o contraria a la naturaleza del ser, ni siquiera es rígida, como la de las leyes físicas o químicas, ni siquiera como las leyes biológicas; el lazo que vincula necesariamente el apetito con el bien excitante, a través del conocimiento sensible, es muy amplio y permite una realización concreta muy variada, con muy diversos matices, de acuerdo a las circunstancias diferentes, precisamente por la riqueza del principio causal del que proviene. Piénsese en la diferencia que media entre la necesidad de la ley de la gravedad —la caída de una piedra— con el vuelo de un pájaro en busca de alimento y que va sorteando los diversos obstáculos en su camino y determinado a la vez por uno u otro bien excitante, todo lo cual hace cambiar el vuelo en diferentes direcciones. Sin embargo, esta espontaneidad del pájaro, no llega a ser libertad. “La cadena del determinismo, dice hermosamente Bergson a propósito de la vida vegetativa y sensitiva, se alarga pero no se rompe.”

3. La vida espiritual del hombre : la inteligencia — *Pero por encima de la vida consciente animal de los sentidos y apetitos con objetos materiales concretos, aparece una vida total y esencialmente superior a las anteriores y que en sus actividad se independiza de toda materia, y por eso, es intrínseca y totalmente inmaterial, o sea, espiritual. Vinculado y dependiente del conocimiento orgánico de los sentidos en razón del objeto, el conocimiento intelectual llega a aprehender un objeto distinto del propio acto, un ser trascendente como tal: como ser y como ser realmente distinto u objeto del propio acto, a la vez que aprehende su ser inmanente, como ser o sujeto distinto del objeto. La primera mirada del entendimiento aprehende el ser o esencia de las cosas materiales dadas en los sentidos, pero lo aprehende inmaterialmente como ser o esencia abstracta, más allá de todo ser material individual, fuera del espacio y tiempo en que existe y actúa toda materia. El ser como tal o como esencia capaz de existir es inmaterial, incapaz de ser aprehendido por los sentidos materiales, e implica, por eso, una actividad enteramente inmaterial en el acto intelectual que lo aprehende. Pero hay más. En sucesivos pasos de abstracción y separación de la materia, el entendimiento es capaz de elaborar conceptos que aprehenden objetos enteramente inmateriales, que no pueden existir con materia, y puede llegar incluso a demostrar la realidad de tales seres existentes sin materia, como Dios o la propia alma espiritual.*

El objeto de la inteligencia alcanzado a través del objeto de los sentidos y, como tal, dependiente del mismo, no se confunde ni se puede confundir con éste, lo trasciende esencialmente, y tiene un objeto formal específicamente propio, universal, abstracto e inmaterial, que supone, por lo mismo, una actividad y principio, una facultad, inmune enteramente de la materia, espiritual, capaz de aprehenderlo y darle existencia inmaterial en la unidad intencional de su acto. El mundo objetivo de la inteligencia trasciende todo el mundo material de espacio y tiempo y está oculto, como tal, a los sentidos: es el mundo del ser, de todo lo que es, de las esencias abstractas de la materia concreta, de las relaciones —el mundo de las Ciencias y Filosofía natural—, de los entes que pueden concebirse sin materia sensible alguna —el mundo de las Matemáticas— y el mundo de los seres que, a más de concebirse sin materia, existen o pueden existir sin materia —el mundo de la Metafísica—.

Ese mundo objetivo inmaterial e infinito en amplitud —el ser en todas sus manifestaciones y posibilidades— únicamente se de-vela ante la inteligencia, precisamente porque su actividad no está intrínsecamente vinculada a ningún órgano, es enteramente inmaterial o espiritual.

4. La vida espiritual del hombre: la libertad — *Frente a ese mundo infinito del ser, de-velado y aprehendido por la inteligencia, surge en*

el espíritu una segunda actividad: la que se dirige a realizar y poseerse del ser. El ser, en cuanto objeto de este apetito espiritual o voluntad o, brevemente, en cuanto apetecible, es el bien. El bien no es sino el ser en cuanto objeto del apetito o tendencia y amor espiritual.

La voluntad está determinada objetivamente o especificada por el mismo objeto —en toda su amplitud— que la inteligencia aprehende o conoce —el ser— y que en cuanto apetecible u objeto de la voluntad constituye el bien. El bien es, pues, el objeto formal especificante de la voluntad. Por eso la voluntad está necesitada a actuar o querer, ineluctablemente bajo la noción objetiva de bien; el bien como bien, objeto propio de la voluntad, trasciende lo material y es, en cuanto tal, inasible por los sentidos. Esta amplitud infinita de su objeto, el bien, es el objeto necesario de la voluntad en cuanto a su especificación. Como en el caso de la inteligencia, la voluntad es capaz de tal objeto infinito, el bien, a causa de su exención intrínseca de toda materia, de su espiritualidad. En tal amplitud objetiva, fundada en la espiritualidad, tiene su razón de ser la libertad. Sólo el espíritu es libre. Los seres materiales, hasta los animales inclusive, se rigen por leyes necesarias —físicas, químicas, biológicas e instintivas— cada vez más amplias de acuerdo a la riqueza y a la jerarquía ontológica de los seres inorgánicos y vivientes, con vida inconsciente y con vida consciente, pero siempre dentro de un determinismo causal, desprovisto de autodeterminación consciente o libertad.

Para constituirse ésta necesita de la inmaterialidad perfecta del espíritu, porque no se constituye como una indiferencia pasiva —propia de la materia— capaz de recibir determinaciones, sino activa, derivada de la propia riqueza de su ser, dueña de su propia actividad y capaz de dirigirla a uno u otro objeto y aún de impedirla totalmente. No se trata de una falta de determinación por pobreza, sino de un tener en su poder múltiples determinaciones posibles y hasta opuestas, capacidad para determinar el propio acto hacia un objeto u otro o abstenerse del mismo.

Este dominio activo de la propia actividad no existe en ningún ser material y es, de por sí, un indicio de que es fruto de algo esencialmente superior a ella, es decir, de la espiritualidad. Pero que la libertad suponga y proceda del espíritu queda patente si se considera que tiene su raíz en el juicio de indiferencia de la inteligencia, constituido tal por la espiritualidad. En efecto, la amplitud infinita del objeto de la inteligencia: el ser, fruto de su independencia de la materia, de su espiritualidad, proyecta al impulso apetitivo de la voluntad hacia el bien en sí o felicidad, objeto especificante y, como tal, necesario de la voluntad. Esta es la razón porqué la voluntad no pueda apetecer nada sino bajo la noción de bien. De ahí que frente a cualquier bien finito y aún frente al Bien infinito finita o imperfectamente

aprehendido, *la voluntad* pueda quererlo, *porque* participa del bien, *especificante de su acto*, pero pueda también no quererlo o querer otro bien, *porque ninguno de ellos adecua o llega a ser el bien en sí, la felicidad, objeto especificante de su acto*: la voluntad tiene en su amplitud activa capacidad de poder querer uno u otro bien o de no quererlo, *es decir, es libre. La libertad tiene, pues, su raíz en el objeto infinito, el bien o felicidad, que especifica la vida de la voluntad, en amplitud objetiva, que se funda en el objeto infinito de la inteligencia, —toda la vida del espíritu tiene un objeto infinito, el ser— que, por eso, frente a los seres o bienes determinados, objetos de la voluntad los presenta en un juicio de indiferencia, sin necesitar a la voluntad a ningún determinado acto u objeto. La voluntad es quien debe decidir por uno u otro acto bajo la formación del juicio elegido. Ahora bien, hemos dicho que si la inteligencia no está limitada a ningún objeto determinado, sino que es capaz de conocerlos a todos bajo la amplitud infinita del ser, es precisamente porque está exenta de toda dependencia intrínseca de la materia, o sea, porque es espiritual. La raíz, pues, y causa constitutiva de la libertad es la espiritualidad de su acto y del acto intelectual que la dirige y la provoca.*

5. La vida y el mundo de la persona — *Por su espíritu —a través de su actividad que aprehende o apetece el ser el hombre no sólo es, como son las demás cosas, sino que por la inteligencia sabe que es y que las cosas son y es capaz de de-velar lo que las cosas son, se posesiona de sí y de las cosas por la conciencia y el conocimiento intelectual; al par que por su voluntad libre es capaz de transformar y posesionarse de su propia actividad libre para hacerla buena —o mala— como humana y, a través de ella, puede transformar y posesionarse de la actividad sensible y de su propio cuerpo para hacerla buena y también puede transformar las cosas exteriores para convertirlas en útiles y bellas y hacerlas servir a su propio bien humano. Además desde los seres finitos y contingentes, también del propio, puede llegar a conocer a Dios, como su Causa primera necesaria y su Fin o Bien supremo y de-velar desde El sus exigencias sobre el hombre en forma de normas u obligaciones morales, que actúan sobre su libertad y conducta para ordenarlas a ese Fin y hacerlas específicamente buenas.*

Todo este ámbito de la actividad técnica y artística, moral y científica, filosófica y religiosa, constituyen el mundo de la cultura o humanismo, el mundo exclusivo de la persona, con sus derechos y deberes que de esa situación dentro del ser del mundo y frente al Ser de Dios se derivan; mundo en el cual y con el cual ella encuentra el camino de su perfeccionamiento en dirección a su plenitud, más allá de la muerte, con la posesión del Bien infinito, el camino para vivir y desarrollar armónicamente su vida propia de persona.

6. Dependencia de la persona respecto de la materia — *Coexisten, pues, en el hombre dos psiquismos: 1) Uno dependiente de la materia y, como tal, limitado, en el conocimiento, a actos de objetos concretos e individuales, y, en el apetito, sujeto al determinismo o necesidad de actuación, propia de la materia; y 2) Otro enteramente exento de toda materia, es decir, espiritual. Entre ellos no vige una coexistencia paralela, sino una unidad jerárquicamente organizada del ser y de la vida humana: la unidad de la persona y de su actividad. Porque, intrínsecamente independiente de la materia, la actividad espiritual aparece, sin embargo, dependiente de ésta, en razón del objeto, en cuanto que la inteligencia no aprehende su objeto propio y específico, el ser, sino a través de los datos materiales de los sentidos; y a su vez la voluntad es atraída por los bienes sensibles que caen dentro de la órbita de su objeto, el bien, fuera de que no puede actuar sin el conocimiento previo de la inteligencia, a través del cual actúan los sentidos sobre ella. Tal dependencia constante del psiquismo superior espiritual respecto a la materia en razón del objeto, trae aparejada consigo también la dependencia del órgano y el cuerpo, que intervienen causalmente en la vida de los sentidos. La vida del espíritu encarnado, que es el hombre, no es posible nunca sin la intervención de la vida sensible y, consiguientemente, sin la intervención de los órganos corporales.*

Tal dependencia de la vida espiritual respecto de la vida material y el cuerpo, supone que el alma espiritual humana no es una sustancia completa que se baste a sí misma, sino una sustancia incompleta, que necesita del cuerpo, de su unión sustancial con él, para constituir al hombre y su vida.

7. Las tensiones del espíritu y la materia a través de la historia de la filosofía. — *Frente a esta rica complejidad de vida y ser del hombre, frente a esta dualidad de vida consciente animal y espiritual, procedente de dos principios inmediatos esencialmente distintos e irreductibles, pero de una unidad sustancial y personal, surge la tentación y el peligro de considerar únicamente uno de esos principios con exclusión del otro y de querer explicar y reducir el uno por el otro. Se puede mostrar cómo esas dos tendencias, excluyentes o absorbentes la una de la otra, se han dado y repetido frecuentemente a través de la historia de la Filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días.*

Desde Parménides a Platón, desde Descartes y Leibnitz a Malebranche y Espinoza, desde Fichte y Schelling hasta Hegel, desde Croce y Gentile hasta Lavelle, Husserl y Max Scheler, por caminos y sistemas muy diversos, se advierte una concepción preponderantemente espiritualista del hombre, en que su vida y su ser son considerados y

reducidos exclusiva o casi exclusivamente al espíritu con desmedro y hasta con la negación del psiquismo inferior y del cuerpo, al que en algunos casos se lo llega a presentar como un principio enemigo del espíritu y del hombre, como acaece en Platón y en el Maniqueísmo. Por el otro extremo, desde Empédocles hasta Demócrito, desde los Sofistas hasta los Académicos y Pirrónicos, desde Locke y Berkeley hasta Hume, desde Wunt y Fechner a Comte, Taine y Spencer, el hombre es considerado sólo como un animal más perfeccionado, toda la vida espiritual quiere ser explicada por sus aspectos psicofísicos y, en la mayor parte de los casos, por la sola actividad corporal.

La verdad es que es fácil caer en uno u otro extremo, dada la infima relación, dependencia y unidad sustancial de ambos psiquismos, según que uno se ubique en uno u otro para considerar al hombre exclusivamente desde él.

8. La concepción materialista de Marx — Pero indudablemente la tentación y el peligro actual y el del Materialismo de supresión del espíritu y aún de todo principio superior a la materia y la absorción y explicación del hombre y de su vida espiritual por su psiquismo inferior y éste a su vez por la sola materia. Tal es el caso de Marx y de Freud.

El desarrollo de las Ciencias fisicoquímicas, biológicas y psicológicas, la observación de su constante dependencia de la materia, ha conducido a numerosos investigadores a suponer que toda la vida humana es fruto de la materia y de su evolución. Así cuando se descubre la relación entre ciertas funciones de la inteligencia y determinadas partes del cerebro, se afirma que éste o tal región del mismo es el órgano de la inteligencia, olvidando que por la amplitud y naturaleza de su objeto la inteligencia es espiritual y que tal relación de dependencia debe buscarse en la subordinación en que la inteligencia se encuentra, en razón del objeto, respecto a la imaginación; la cual, sí, como sentido interno depende causalmente del órgano, en este caso del cerebro. La misma relación en que se encuentra la mayor o menor inteligencia con la más rica o menos rica conformación cerebral, debe buscarse por ese mismo camino: una conformación cerebral más perfecta es causa de una más rica imaginación y memoria sensitiva, que condiciona, en razón de su objeto, un enriquecimiento de la vida intelectual.

Cuando Marx afirma que el hombre consiste en una "necesidad material de comer beber y engendrar" y que, por ende, todo depende de la economía o, mejor, de la posesión de los medios de la producción para lograr la posesión de los bienes que sacian tales necesidades, sólo tiene en cuenta el aspecto material del hombre, y olvida y desconoce las necesidades del espíritu: de la verdad, de la justicia, del bien, de Dios y de muchas otras cosas más. El error de Marx no está tanto en

afirmar la importancia de lo económico para la vida humana, para la vida corporal y, desde ella, también para la espiritual en cuanto ésta depende de aquella; sino en la unilateralidad y exclusivismo de su afirmación: en querer hacer depender toda la vida humana, individual y social de lo económico y de la posesión de los bienes de la producción y en querer hacer depender de estos bienes las manifestaciones más puras del espíritu —como la Evangelización, las obras de caridad de los misioneros, etc.— y todos los acontecimientos históricos, aún los realizados con absoluto desinterés, generosidad y puro amor. La verdad que encierran las afirmaciones de Marx, a causa del aspecto material que acompaña siempre las manifestaciones todas de la vida del hombre, resultan distorsionadas y terminan en una burda falsedad, alejada de toda realidad, cuando ellas quieren negar lo espiritual y pretenden explicar las manifestaciones del espíritu por la sola materia y los bienes de la producción. Bastaría recordar el solo hecho de la vigorosa supervivencia de la religión en Rusia y otros países comunistas, después de más de cincuenta años del régimen y persecución religiosa, sin ningún motivo económico válido, para comprender el absurdo de la afirmación de Marx.

No se puede negar el enorme influjo que ejerce el factor económico en el desarrollo histórico y en la vida social e individual del hombre; más aún tal factor suele entremezclarse y estar presente aún en acciones realizadas con fines espirituales. Lo que es absolutamente falso es que lo económico y, en general, lo material, sea lo único que mueve la actuación de los hombres, y que la trama “estructural” material de la historia sea la que determina las “superestructuras” o “ideologías” jurídicas, políticas, estéticas y religiosas. El materialismo histórico de Marx, como su materialismo dialéctico, al querer explicarlo todo por la posesión de los medios de la producción —de la naturaleza o del propietario de los mismos— desconoce la verdadera realidad del hombre, de sus motivaciones y de su historia, y acaba en explicaciones simplistas, violentas, que reducen la compleja realidad del hombre y de su historia a un verdadero lecho de Procusto, que mutila y deforma la realidad de acuerdo a una concepción previa asumida apriori.

9. La concepción materialista de Freud — *Otro tanto sucede con el psicoanálisis de Freud. No se puede negar la enorme influencia que en la vida y conducta del hombre ejerce la libido, esta pasión tan vehemente, que surge en él de su vida y ser animales. El error de Freud, como el de Marx, reside en pretender explicarlo todo con la libido, desconociendo que en el hombre hay otras pasiones y, sobre todo, que hay otro psiquismo y vida espiritual, que se mueve por otros móviles específicos y propios, que no son “sublimación” o la libido enmascarada —sin negar que en algunos casos pueda darse tal fenómeno—, como son la verdad, la justicia, el amor desinteresado de*

benevolencia o amistad; y que hay una libertad, fruto del espíritu, capaz de dominar la libido y entregarse a los bienes del espíritu. Si en muchos hombres parecen tener aplicación las teorías freudianas, es porque hay muchos hombres, en qua la vida del espíritu, de sus valores y de su libertad no se han desarrollado y educado o, en otros términos, se trata de hombres, que habitual y casi exclusivamente viven la vida animal de los sentidos. Pero ello no quiere decir que esos mismos hombres, educados y desarrollados en su vida y aspiraciones espirituales, no puedan dominar la libido y ordenarla por los cauces de las normas morales del espíritu y carezcan en absoluto de una vida espiritual movida por bienes y valores superiores a los de la sexualidad y la materia.

Por lo demás, como en Marx, las explicaciones de Freud para reducir todas las manifestaciones de la vida humana a la sexualidad, resultan, al final, de un simplismo apriorista, que lejos de ser demostrada, supone y se apoyan en la teoría que se quiere demostrar, la cual contraría el testimonio más evidente de nuestra conciencia. ¿Quién es el hombre que alguna vez no ha obrado por motivos enteramente ajenos a la libido?

Es muy fácil subrayar el aspecto económico, sexual, el ansia de poder y otros motivos materiales que puedan intervenir en la vida humana individual y social. Más aún, ya hemos dicho que siempre tiene que haber un aspecto material en la actividad espiritual humana, desde que el hombre no es un ángel metido en un cuerpo, sino un alma espiritual sustancialmente unida al cuerpo, en el cual toda su vida espiritual, en sí misma independiente de la materia, depende constantemente, en razón de su objeto, de la vida psíquica animal, y, por eso mismo, del cuerpo.

10. Irreductibilidad y unidad de espíritu y materia — *Hace muchos siglos que Santo Tomás dijo que “el hombre es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los espíritus” y, que, por eso, “su vida habitualmente se desarrolla sobre los objetos materiales”, y la vida espiritual, como la Filosofía, la meditación y otras actividades espirituales, son siempre difíciles y resultado de un vigoroso esfuerzo para sobreponerse a la atracción que los objetos materiales ejercen sobre el hombre a través del conocimiento más fuerte e intuitivo de los sentidos. En cambio, carente de intuición intelectual para ponerse en contacto directo e inmediato con las realidades espirituales, que sólo aprehende por analogía, a través de los objetos materiales, inmediata pero abstractamente conocido, el hombre en toda su vida espiritual lleva la impronta de este origen primero y pobre de su conocimiento de las realidades superiores a la materia, que por eso mismo se hace difícil y fruto de un constante esfuerzo de superación de lo material.*

Adelantándose a la Caracterología contemporánea, observa Santo Tomás cómo las diversas conformaciones del cuerpo influyen en la capacidad y vida propia del espíritu. De un modo análogo también Max Scheler sostiene, con sus categorías de psique y neuma, que la actividad espiritual o del neuma, siendo irreductible a la de la material o de la psique, sin embargo no se da sino en ella, y siendo la más elevada y noble en la jerarquía ontológica, es, sin embargo, la más débil frente a las poderosas fuerzas psíquicas y materiales. Ningún tomista pondría jamás en duda la enorme influencia del cuerpo y de lo material —lo económico, lo técnico, lo sexual— y del conocimiento sensible en la vida espiritual del hombre y de su vida social.

Pero ningún filósofo tampoco como Santo Tomás ha exaltado la nobleza y afirmado con más vigor la irreductibilidad del espíritu y de su vida frente a la materia y frente a la vida psíquica material. La vida espiritual es la vida específica del hombre, la que lo constituye persona y lo distingue y diferencia de todo el mundo material y lo coloca en un grado inmensa y esencialmente superior a la materia. Esta persona, una sola de ellas, afirma Santo Tomás, “vale más que el universo material”, porque es dueña de sí y del mundo por la conciencia y el conocimiento intelectual y por su libertad, con la cual es capaz de transformar su propia actividad y la de las cosas y perfeccionar así tanto su propio ser como el ser de las cosas mundanas. Es el único ser dueño de su propia actividad y capaz de de-velar y posesionarse, intencionalmente, de un modo íntimo e inmaterial, del ser propio y ajeno y del mismo Ser de Dios; el único ser capaz de relacionarse con esos seres y con el propio y a la vez el único capaz de relacionarse y poseer por su conocimiento y amor a Dios, perfeccionando su propio ser con esta relación cognoscitiva y amorosa, es el único ser dotado de un alma espiritual y, como tal, incorruptible e inmortal, capaz de sobrevivir para siempre más allá de la muerte, por su espiritualidad que lo constituye en persona, el hombre es el único ser con obligaciones y derechos inalienables que le vienen por su Fin o Bien divino para el que está hecho, y de cuya relación con El emanan las exigencias normativas para su libertad y su conducta para su perfeccionamiento en orden a la posesión de Dios, imperfectamente en la vida presente y plena en la eternidad.

Tal la realidad paradójica del hombre, con pasiones y deseos terrenos de un animal, que lo avergüenzan, y con ansias y aspiraciones espirituales y generosas de cielo, que lo ennoblecen.

“El hombre, mitad ángel y mitad bestia”, el hombre “una caña tan débil y quebradiza, según su cuerpo, dice Pascal, y a la vez tan noble y vigoroso por su espíritu, una caña que piensa, capaz de abrazar al mundo con su pensamiento y de enfrentar con su libertad las fuerzas más poderosas de la materia”.

¿ADONDE VA LA DIALECTICA? *

1. — *Los fundamentos.*

Toda interrogación acerca del destino de la dialéctica implica una cuestión sobre la evolución del pensamiento humano y sobre las posibilidades de su evolución. Pero antes de preguntarnos qué es la dirección de un movimiento, hay que saber de qué movimiento se trata; no definirlo —sería una tentativa absurda— sino circunscribirlo en su circunstancia espacio-temporal.

La significación del término, podemos buscarla en un diccionario; pero al abrir uno de los más conocidos, el de André Lalande, quedamos perplejos: su edición de 1947 distingue nada menos que cinco empleos principales de este vocablo, con unas subdivisiones. He aquí unos de ellos: "Originariamente, el arte del diálogo y de la discusión: 1º) Habilidad a discutir con preguntas y respuestas. 2º) Arte de dividir las cosas en géneros y en especies (...) para poder examinarlas y discutir las. ... En la Edad Media (...) *Dialéctica* señala la Lógica formal y se opone a la Retórica. ... Hegel ... la define: "La aplicación científica de la conformidad a las leyes inherente a la naturaleza del pensamiento"... (o como) ... "la verdadera naturaleza propia a las determinaciones del entendimiento, de las cosas y, de una manera general, de lo finito." Luego, en una nota crítica, el autor de este diccionario añade: "Esta palabra recibió acepciones tan diversas que no se puede usar útilmente sino indicando con precisión en qué sentido es tomada. Y aún con esta misma reserva, hay que desconfiar de las asociaciones impropias que puedan brotar así"¹.

El ensanchamiento del término de dialéctica —y su consecutiva imprecisión— se desprende también del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora² quien cita el ejemplo de un autor alemán, Morti-

* Conferencia pronunciada en el XII Foro Juvenil Nacional en Toledo, el 22 de julio de 1970.

¹ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1947, p. 216-18.

² Buenos Aires, 1958, p. 356.

mer J. Adler, "el cual ha propuesto una *Summa dialectica* que sea para nuestra época el resumen y asimilación del pensamiento occidental".

En efecto, si fuese posible hacer un inventario estadístico y cifrar la frecuencia de los conceptos en las obras filosóficas publicadas en el mundo durante los últimos treinta años, es seguro que como uno de los más usados aparecería el de dialéctica. La dialéctica dicha materialista fue el arma más importante en la ofensiva del marxismo después de la segunda guerra mundial; Jean-Paul Sartre, uno de los intelectuales europeos más conocidos y copiados, ha llamado su último libro de filosofía *Crítica de la razón dialéctica*, ciertamente no por casualidad sino para delimitar una nueva era del pensamiento después de la *Crítica de la razón pura* de Kant; y de las muchas otras manifestaciones podemos mencionar por ejemplo el último congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa (Nice, 1969) consagrado a la dialéctica.

Sin embargo, esta —podríamos decir— inflación de la dialéctica, o —mejor— de las dialécticas, lejos de conducir a la unidad, acentúa aun la pluralización del concepto y la tendencia a su empleo abusivo. De tal manera que parecen justas las palabras de un filósofo francés que escribe: "La dialéctica es la piedra filosofal de nuestro tiempo. Se refiere a ella, como a una potencia de pensar verdadero y obrar eficaz, como a un devenir fuera de la conciencia del cual la representación parece dedicada a lo arbitrario y a lo falaz, y como al despliegue de una negatividad cuya realidad toda y verdad toda serían tributarias. Sin embargo, ninguna definición de la dialéctica parece suficiente y ningún ejemplo dado para establecer la excelencia de tal de sus empleos parece satisfactorio"³.

Una mayor certidumbre, la fijación en un sentido primordial, tampoco es posible obtenerla cuando volvemos "a la génesis conceptual de la palabra dialéctica". Como lo señala Carlos Astrada, "dialéctica" "proviene —paradojalmente— de la concepción del eleata Melisos, que negaba toda posibilidad de escindir al ente", pretendiendo: "Si el ente es dividido, entonces él se mueve. Pero si se mueve, entonces él cesa en su ser"⁴.

Toda la historia de la dialéctica está estigmatizada por lo que le es interiormente constitutivo y exteriormente perjudicable, es decir, por la contradicción. Lo vemos desde Herálito, considerado en su tiempo y mucho después como un pensador abstruso o loco, a través de Platón cuya doctrina combina lo estable o intuitivo con lo pasajero o evolutivo, creando pues un desgarrón entre el mundo sensible y el

³ PIERRE FOUGEYROLLAS, *Contradiction et totalité*, París, 1964, p. 9.

⁴ *Dialéctica y positivismo lógico*, Buenos Aires, 1964, p. 112.

suprasensible, o a través de Plotino quien forja un primer modelo místico de la dialéctica "ascendiente" (desarrollado después en la teología), hasta Hegel al que se suele tener por padre de la dialéctica contemporánea.

En Hegel, efectivamente, la dialéctica llega a ser el único *método* de la filosofía, método que se desarrolla principalmente en tres momentos: el ser puro, la nada y el devenir. Sin embargo, la procedencia de la dialéctica hegeliana no es exclusivamente racional. En los escritos del joven Hegel se observa una tangible influencia del misticismo del maestro Eckhart y de Jacob Boehme. El contenido del movimiento dialéctico formulado en tesis, antítesis y síntesis da entonces: "I) Dios idéntico al Ser; II) Dios hecho Mundo creado; III) por fin, Dios y el Mundo, unidos y reconciliados consigo mismos"⁵

Para Hegel "todas las cosas son en sí mismas contradictorias". "La contradicción que sale a relucir en la oposición no es más que el desarrollo de aquella nada que está contenida en la identidad y que se asomó en la expresión de que el principio de identidad no *dice nada*. Esta negación se determina ulteriormente, transformándose en la diversidad y la oposición, que es ahora la contradicción puesta"⁶.

La falta o la inconsecuencia de Hegel, lo exteriormente contradictorio y filosóficamente insostenible es la clausura de su sistema, la culminación del devenir dialéctico que, alcanzada su meta, se para y muere. El siguiente párrafo lo muestra contundentemente: "La idea, como proceso, recorre en su desarrollo tres estadios. La primera forma de la Idea es la *vida*, o sea la Idea en la forma de la inmediatez. La segunda forma es la de la mediación o bien de la diferencia y esto es la Idea como *conocer* que se muestra en la doble figura de la Idea práctica y teórica. El proceso del conocer tiene por resultado propio el restablecimiento de la unidad enriquecida mediante la diferencia y esto da la tercera forma de la *Idea absoluta*, que se muestra como el último estadio del proceso lógico que es al mismo tiempo lo verdaderamente Primero y lo que solamente es mediante sí mismo"⁷.

La "dialéctica materialista" invoca la hegeliana como un elemento básico de su constitución: se rechaza toda la doctrina idealista de Hegel salvo esta única componente cuya aceptación es en realidad transformación. Engels escribe a este respecto: "En la dialéctica de Hegel prevalece el mismo trastorno de toda relación real como en las otras partes de su sistema. Pero como dice Marx, "la mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no estorba de ninguna manera el hecho que éste ha facilitado aquí larga y conscientemente por pri-

⁵ G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, París, 1962, p. 73.

⁶ C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires, 1969, p. 329-30.

⁷ *Ibid.*, p. 500, nota.

mera vez las formas generales de su movimiento. En él, la dialéctica está puesta pies arriba. Es necesario darle la vuelta para descubrir su núcleo racional en la cáscara mística”⁸.

También Engels se toma a cargo establecer las leyes de la dialéctica, derivadas según él, “de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana”, leyes que no son “sino las leyes más generales de estas dos fases de la evolución histórica así como del mismo pensamiento”. Destaca las tres siguientes: “la ley de la transformación de la cantidad en la cualidad e inversamente, la ley de interpenetración de los contrarios, la ley de la negación de la negación”⁹.

Pero resulta imposible no darnos cuenta de que el procedimiento de esta “derivación” parece un poco sospechoso. En la misma página de su libro, Engels nos dice dos cosas sobre las que hay que reflexionar: que esas tres leyes Hegel las desarrolló de una “manera idealista como meras leyes del *pensamiento*”, que no las derivó de la naturaleza y de la historia sino que se las “impuso”; y unas líneas más lejos añade: “Nuestra tarea no es aquí escribir un manual de la dialéctica, sino sólo *demostrar* (subrayamos nosotros) que las leyes dialécticas son las verdaderas leyes de la evolución de la naturaleza y, por lo tanto, válidas también para la teoría de las ciencias naturales”¹⁰.

Esta “demostración”, Engels quiere brindarla en sus ensayos publicados después de su muerte bajo el título *Dialéctica de la naturaleza*; “demostración” que tiene mucho más el aspecto de una ilustración por acumulación de los ejemplos buscados *a posteriori*¹¹.

En la opinión de Engels, se consigue de esta manera la distinción de las dos dialécticas: la *objetiva*, que “domina en toda la naturaleza” y la *subjetiva* o el pensamiento dialéctico que “no es sino el reflejo del movimiento en las contradicciones que, por su lucha incesante y por su transformación recíproca final o transformación en formas más altas, condicionan precisamente la vida en la naturaleza”¹².

Engels se muestra luego consecuente con sus postulados cuando pretende que, integrada la dialéctica en las ciencias naturales e históricas, la filosofía —“salvo la pura doctrina del pensamiento”— “desaparecerá en las ciencias positivas”¹³. Esta “pura doctrina del pensamiento” debe ser aparentemente la “lógica dialéctica”¹⁴.

⁸ F. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, traducción checa, Praga, 1950, p. 45.

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Señalemos que el rechazo de esta tesis constituye uno de los relevantes puntos de discrepancia entre Sartre y el marxismo. Cf. *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, particularmente p. 124-130.

¹² *Ibid.*, p. 180.

¹³ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

Lenin también forja su concepción de la dialéctica leyendo a Hegel. Su inversión, como se desprende de la siguiente nota, queda aún más clara: “La dialéctica no está en la razón del hombre sino en la ‘idea’, es decir en la realidad objetiva”¹⁵. Pero si esa “realidad objetiva” siempre la constituyen ante todo la naturaleza y la sociedad, es posible observar el desplazamiento del acento. La “dialéctica materialista” trata no sólo de “las leyes del mundo exterior, de la naturaleza” sino, y Lenin lo subraya, de las leyes del conocimiento. Así, “la dialéctica es precisamente teoría del conocimiento (...) del marxismo”¹⁶.

Como lo escribe un comentarista ruso en 1952, “La clasificación de los rasgos esenciales de la dialéctica materialista, así como la efectuó el camarada Stalin, significa otro paso más adelante en la evolución y la concretización de la dialéctica materialista”¹⁷.

Este “más adelante”, traducido en el lenguaje común, quiere decir, en resumen, que Stalin hizo una revisión parcial de Engels y una formalización pragmáticamente arbitraria de las leyes de la dialéctica. En el célebre opúsculo *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (originariamente parte de la *Historia del partido comunista soviético* escrita por Stalin), difundido generosamente en todo el mundo, destaca, oponiéndola a una metafísica imaginaria, cuatro rasgos esenciales: la relación general y el condicionamiento de los fenómenos; el movimiento y el cambio; la transformación de los cambios cuantitativos en los cualitativos; la evolución como la lucha de las contradicciones. Stalin así “corrigió” el “hegelianismo” de Engels simplificando la dialéctica y adaptándola a su praxis política, estatizándola.

El ya citado “filósofo” soviético nos dice: “La doctrina de la dialéctica marxista sobre la evolución por la lucha de las contradicciones es la base teórica del partido bolchevista. Si uno no quiere extraviarse, enseña J. V. Stalin, tiene que realizar una política implacable y no la política propensa a armonizar los intereses del proletariado y de la burguesía”¹⁸.

Sería superfluo insistir sobre las nefastas consecuencias bastante conocidas de esta concepción en todos los sectores de la vida nacional del pueblo ruso, de los pueblos más o menos directamente avasallados y, también, en muchos sectores de la vida internacional. Lo que sí debe llamarnos la atención es que, siguiendo un hilo de la dialéctica que apareció, al menos por su resonancia, como fundamental, hemos desembocado en un atolladero: el pensamiento que se liberó del hori-

¹⁵ *Cuadernos de filosofía*, trad. checa, Praga, 1954, p. 166.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155, 321.

¹⁷ M. M. ROZENTAL, *El método dialéctico marxista*, trad. checa, Praga, 1954, p. 53.

¹⁸ *Ibid.*, p. 321.

zonte cerrado de las formas estables está de nuevo sujetado a una nueva imagen que le resulta absolutamente extranjera, a la imagen de un proyecto político. Expresado por la frase de M. Merleau-Ponty: “La dialéctica desempeña pues exactamente el papel de una ideología; ayuda al comunismo a ser otra cosa de lo que él piensa”¹⁹.

Pero puede ser que haya en la dialéctica otras direcciones, otras vías que no conduzcan al espíritu humano al enmascaramiento de la realidad sino al desentrañar sus exigencias íntimas, enfrentándolas con ésta.

2. — *Los caminos de la dialéctica.*

No tenemos pretensión alguna de asir y agotar en nuestra investigación rápida y esquemática todo lo vivo del pensamiento moderno. Nos limitamos a unas tendencias eminentemente filosóficas que juzgamos como más representativas. Uno de los más importantes caminos de la dialéctica nos parece ser el

a — *artístico y estético.*

Y dentro de él, no podemos no mencionar a Miguel de Unamuno. Su trayectoria filosófica fue, como lo declara él mismo, influida desde sus comienzos por Hegel: “Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano”²⁰.

A los veintiún años Unamuno se lanzó en el primer trabajo filosófico que intituló *Filosofía lógica* que debía “dar una explicación lógica de las nociones suprasensibles y desarrollar su función lógica”²¹. Un programa prestigioso que Unamuno no cumplió —su ensayo quedó inacabado— y no pudo cumplir. De los trozos que condesciende facilitarnos Armando Zubizarreta, nos atrevemos a concluir que la causa de este no-cumplimiento es la imposibilidad de combinar lo dialéctico con lo lógico, de construir, sin ningún autoengaño, una lógica dialéctica. He aquí el texto sobre que nos apoyamos: “sujeto es lo que está bajo las ideas, la sustancia de las ideas, es decir el conjunto de ideas. Objeto lo que está frente a las ideas, los hechos, o sea el conjunto de los hechos” (. . .). Ambos conjuntos están relacionados de tal manera que “lo ideal es real y lo real ideal” (. . .). La conciencia es “el conjunto de hechos e ideas relacionados” y “ninguno de los dos puede ser anterior, nin-

¹⁹ *Les aventures de la dialectique*, París, 1955, pág. 132.

²⁰ Cit. apud A. F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, 1960, p. 21, nota.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

guno puede reducirse a su contrario, el objeto es tal por oposición al sujeto, éste como opuesto a aquél" (...). Fuera de la conciencia así concebida, *la nada* (...)"²².

Carecemos de tiempo para mostrar cómo Unamuno llega, después de abandonar lo formal, lo racional desvitalizado, pero sin renunciar a su vocación filosófica, a una poetización de su pensamiento —lo poético tomado en su sentido originario de creatividad—. A riesgo de parecer gratuita nuestra afirmación, consideramos como la parte más profunda y dialécticamente más tendida de la obra unamuniana su teatro. En éste, la contradicción entre el yo mutilado por su parcialidad y yo en la universalización desprovisto de su identidad alcanza el punto paroxismal donde lo auténtico se confunde con la totalidad, la vida con la muerte.

Me permito citar dos pasajes de la pieza más sintomática en este sentido, *El otro*. Se trata del drama de dos hermanos gemelos, Cosme y Damián, idénticos, que aman a una misma mujer y cuyo odio se exterioriza en asesinato; pero como dicho amor es más efecto que causa, también la supresión violenta de uno de los protagonistas o, mejor, de una parte del protagonista, no soluciona nada; el desgarramiento de la personalidad perdura. Habla el otro:

"Me vi entrar como si me hubiese desprendido de un espejo, y me vi sentarme ahí, donde tú estás... No te palpés, no; no estás soñando... eres tú, tú mismo... Me vi entrar, y el otro... yo... se puso como estoy, como estás... (...) Y se me quedó mirando a los ojos y mirándose en mis ojos. (...) Y entonces sentí que se me derretía la conciencia, el alma; que empezaba a vivir, o mejor a desvivir, hacia atrás, a retro-tiempo, como en una película que se haga correr al revés... Empecé a vivir hacia atrás, hacia el pasado, a reculones, arretrándome... Y desfiló mi vida y volví a tener veinte años, y diez, y cinco, y me hice niño, ¡niño!, y cuando sentía en mis santos labios infantiles el gusto de la santa leche materna..., desnacé..., me morí... Me morí al llegar a cuando nací, a cuando nacimos..." [...]

"¿Yo? ¿Asesino yo? Pero ¿Quién soy yo? ¿Quién es el asesino? ¿Quién el asesinado? ¿Quién el verdugo? ¿Quién la víctima? ¿Quién Caín? ¿Quién Abel? ¿Quién soy yo, Cosme o Damián? Sí, estalló el misterio, se ha puesto a razón la locura, se ha dado a luz la sombra. Los dos mellizos, los que como Esaú y Jacob se peleaban ya desde el vientre de su madre, con odio fraternal, con odio que era amor demoníaco, los dos hermanos se encontraron... Era al caer de la tarde, recién muerto el sol, cuando se funden las sombras y el verde del campo se hace negro... ¡Odia a tu hermano como te odias a ti mismo! Y llenos de odio a sí mismos, dispuestos a suicidarse mutuamente, por una mu-

²² *Ibid.*, pág. 20-1.

jer... , por otra mujer... , pelearon... Y el uno sintió que en sus manos, heladas por el terror, se le helaba el cuello del otro... Y miró a los ojos muertos del hermano por si se veía muerto en ellos... Las sombras de la noche que llegaba envolvieron el dolor del otro... Y Dios se callaba... ¡Y sigue callándose todavía! ¿Quién es el muerto? ¿Quién es el asesino?"²³.

Lo repetimos: Unamuno no dimitió de su misión de filósofo, sino que, queriendo preservar la autenticidad de su filosofía, fue obligado a renunciar a la expresión discursiva, a la dialéctica explícita.

Otra experiencia de este género es la del *surrealismo*. En el "Segundo manifiesto", publicado en 1930, André Breton ha escrito: "El surrealismo, si le toca especialmente poner a pleito las nociones de realidad de irrealidad, de razón y sinrazón, de reflexión e impulsión, de saber e ignorancia "fatal", de utilidad e inutilidad, etc., presenta con el materialismo histórico por lo menos esta analogía de tendencia que parte del 'aborto colosal' del sistema hegeliano"²⁴.

Podemos notar aquí dos ideas: la de cierta analogía con la filosofía marxista y la del punto de partida que es, a pesar de ser negado en bloque, el hegelianismo. Por lo demás, André Breton es en adelante aún más explícito: "Me parece imposible que se asignen límites, los del marco económico por ejemplo, al ejercer de un pensar definitivamente hecho a la negación, y a la negación de la negación. ¿Cómo admitir que el método dialéctico sólo pueda aplicarse válidamente a la resolución de los problemas sociales? La ambición toda del surrealismo es proporcionarle posibilidades de aplicación que no sean en absoluto contrincantes en el dominio consciente más inmediato. Pese a unos cuantos revolucionarios cortos de alcances, no veo verdaderamente por qué nos abstendríamos de plantear, con tal que los enfoquemos así como enfocan —y nosotros también— la Revolución: los problemas del amor, del sueño, de la locura, del arte y de la religión. Ahora bien, no me asusta decir que antes del surrealismo, no se había hecho nada sistemático en este sentido, y que tal como lo encontramos, para nosotros también, *bajo su forma hegeliana el método dialéctico era inaplicable*"²⁵.

Sin embargo, lo "sistemático" en el surrealismo no superó jamás —y por causa—, en cuanto a la teoría o a la "praxis teórica" el estadio de las declaraciones programáticas. Los alcances incontestables en la esfera del arte o de la poesía se revelaron en el momento de la creación inasequibles, opacos, para la filosofía²⁶.

²³ MIGUEL DE UNAMUNO, *Teatro completo*, Madrid, 1959, p. 803-816.

²⁴ *Manifeste du surréalisme*, París, 1965, pág. 95.

²⁵ *Ibid.*, p. 95-6.

²⁶ La sistematización fue intentada posteriormente y desde afuera. Cf. F. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, París, 1955.

Por lo que se refiere a la analogía o proximidad del surrealismo con el marxismo, los marxistas ortodoxos la denunciaron bastante pronto, condenándolo en nombre del "realismo socialista".

Fue necesario esperar el "renacimiento" de la investigación marxista consecutiva al proceso de "destalinización" para que se vuelva a este problema y se lo reconsidere. Con que llegamos al "segundo camino" de la dialéctica que designamos como el

b. — *histórico y sociológico.*

El materialismo dialéctico esterilizó la dialéctica en su parte más revolucionaria, es decir social e histórica: quedó desvanecido el hombre como persona humana, fracaso que estalló en la ética y estética.

Ante esta situación reacciona conscientemente J. P. Sartre que cree ofrecer en su *Crítica de la razón dialéctica* "las bases dialécticas de una antropología estructural" (pág. 755). Define su tentativa como dialéctica, como "desciframiento dialéctico de la Historia" donde la comprensión de la existencia se presenta como el fundamento humano de la antropología marxista" (pág. 108). Sartre intenta concretizar la dialéctica como método; se niega a emplearla para dar las explicaciones reduccionistas basadas sólo en los factores condicionantes; invierte su paso, integrándole la dimensión de lo futuro —del proyecto, y de la libertad— de la praxis creadora. Nos dice: "El hombre construye signos porque es significativo en su misma realidad y es significativo porque es superación dialéctica de cuanto es meramente dado" (pág. 96). Y más lejos: "La misma dialéctica —que no puede ser objeto de los conceptos, porque su movimiento los engendra y los disuelve todos— sólo aparece, como Historia y como Razón histórica, sobre el fundamento de la existencia, pues es de por sí el desarrollo de la praxis y la praxis es en sí inconcebible sin la *necesidad*, la *trascendencia*, y el *proyecto*" (pág. 106).

El autor de la *Crítica de la razón dialéctica* expone largamente los principios metodológicos y va más allá, traspasando el cuadro de éstos hacia la universalidad de la "Razón dialéctica" que es "la Razón constituyéndose en el mundo y gracias a él disolviendo en sí todas las Razones constituidas para constituir otras nuevas que supera y disuelve a su vez" (pág. 119). Pero este progreso *ad infinitum* se queda limitado por la conciencia del sujeto, siendo identificado el conocimiento dialéctico al conocimiento de la dialéctica. La definición sartriana de la dialéctica no solamente la humaniza sino que también la subjetiviza, excluyendo de ella todo lo natural (cf. pág. 160). Es la siguiente: "La dialéctica es un método y un movimiento en el objeto; en el dialéctico, se funda sobre una afirmación de base relativa a la estructura de lo real a la vez que a la de nuestra *praxis*.

Afirmamos al mismo tiempo que el proceso del conocimiento es de orden dialéctico, que el movimiento del objeto (cualquiera que sea) es *en sí mismo* dialéctico y que estas dos dialécticas no son sino una" (pág. 119).

En las páginas ulteriores, haciendo los análisis específicos, políticos o sociológicos, Sartre, con bastante frecuencia "cortocircuita" la realidad concreta con la teoría, es decir impone su propia óptica bajo la única garantía de la *praxis*, concepto que tiene en su libro carácter casi inflacionista. Pero hay que reservar el juicio y esperar el segundo volumen prometido.

Semejante tarea, la del repensamiento de lo esencial en el marxismo, esta vez desde dentro, fue emprendida por el filósofo checo Karel Kosík en su libro *Dialéctica de lo concreto*. Para este autor, la "dialéctica trata de la "cosa misma". Pero la "cosa misma" no es una cosa ordinaria y, más, no es la cosa en absoluto. La "cosa misma" de qué se ocupa la filosofía es el hombre y su posición en el universo o —dicho de otra manera— la totalidad del mundo que el hombre sigue descubriendo en la historia y el hombre existiendo en en la totalidad del mundo"²⁷.

A diferencia de Unamuno y de concierto con Sartre, Kosík cree que la búsqueda de la totalidad humana no se enfrenta —al menos teóricamente— con obstáculos insuperables. La vía que muestra es la que trazó principalmente Marx (desprovisto del aluvión de desinterpretaciones) y cuya primera etapa debe ser la "destrucción de lo pseudo-concreto", es decir del mundo cotidiano y al mismo tiempo imaginario, de nuestro vivir las cosas, haceres e ideas, en una palabra, lo que Ortega llamó las "creencias infra-intelectuales". Para alcanzarlo, el instrumento único es la dialéctica como "el pensamiento crítico que quiere comprender la 'cosa misma' y que se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad"²⁸. La dialéctica que se integra en el proceso global que abarca la "praxis revolucionaria y crítica de la humanidad", "la realización de la verdad y la construcción de la realidad humana".

Kosík admite la existencia de la "dialéctica de la realidad objetiva", es decir de la naturaleza pero recusa la posibilidad de su aproximación por otro método que no sea el de la dialéctica materialista; el ser que en su concepción "cuenta" es solamente el ser del hombre social, creador de los valores.

Es porque las manifestaciones de la "razón dialéctica" que "no existe sino realizando su racionalidad", o que "no se crea como razón dialéctica sino creando en el proceso histórico de la realidad racio-

²⁷ *Dialektika konkrétniho*, Praga, 1963, pág. 173.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

nal”²⁹, son descritas por el autor con mucho mayor facilidad y convicción en la esfera estética que en otros lugares.

En la obra de arte vemos claramente su “doble carácter”: ella es a la vez “expresión de la realidad” y su creación, creando la realidad que no existía fuera ni antes de ella. En este ejemplo se puede, por consiguiente, mostrar cómo un “sujeto concreto produce y reproduce la realidad social y es, al mismo tiempo, históricamente producido y reproducido”³⁰.

La clave de la “dialéctica de lo concreto” es el concepto de la “praxis auto-creadora”; ella permite al hombre ocupar un puesto central, formar un nexo de actividad dialéctica entre la naturaleza y la historia. En una obra artística, tenemos una objetivación; analizándola, podemos percibir una respuesta particular, pero filosóficamente generalizable, a las esenciales preguntas de nuestra existencia. La totalización histórica de los productos nos conduce al descubrimiento de la naturaleza humana³¹. De esta manera, la *praxis* funciona como creación y apertura del ser.

En el conjunto de las recientes investigaciones sobre la dialéctica, cumple mencionar aún el libro de otro pensador checo, Roberto Kalivoda, publicado en 1968. Se trata de tres estudios reunidos bajo el título *La realidad contemporánea espiritual y el marxismo*, que deben, según su autor, mostrarnos “cómo en la filosofía marxista del hombre adviene la transformación de la concepción metafísica de los fenómenos antropológicos en la concepción dialéctica”³².

El más interesante para nuestro tema es el primer estudio, consagrado a la “Dialéctica del estructuralismo y dialéctica de la estética”. Kalivoda va más lejos que Kosík y abre, a través de una crítica constructiva, la teoría marxista a la aportación de la experiencia estructuralista. La ve principalmente en el hecho que el formalismo estético pensado hasta sus ultimidades devela una dialéctica que conduce a la liquidación de lo bello metafísico, lo que hace posible el empleo del método de la dialéctica concreta para el análisis de la obra de arte tomada en su “totalidad concreta”.

Kalivoda subraya y pone de relieve el papel decisivo del “principio aislador de la estética estructuralista” que condiciona “la más importante función fuera-estética” del arte, es decir su influencia no-artística en una sociedad. Hay que recusar todas las interpretaciones ideológicas o mitológicas de valor estético para comprender que una visión “estético-deformadora de la realidad” nos da una “huma-

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰ *Ibid.*, p. 84.

³¹ p. 101.

³² *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Praga, 1968, p. 149.

nización extrema" de ésta, y puede tener "un alto valor estético aun cuando nos proporcione una significación fuera-estética realmente dudosa". De esta manera, "lo estético mismo se manifiesta como un valor antrópico puro, como una manifestación extrema y última de la constante antropológica del hombre, la manifestación vacía y, pues, esencialmente no clasicista"³³.

Desde sus comienzos el arte humanizó al hombre; pero su evolución se hace en un movimiento dialéctico dado por un combate de unas "estéticas programáticas" cuyo fin es imponer sus "ideales estéticos" como universales. La noética estética debe, en un análisis científico, antropológico, desmistificar semejantes tendencias de absolutización y, mostrando a la vez lo fundamental y lo relativo en una concepción del arte, ejercer su papel "humanizador y democratizador".

Pero Kalivoda está menos seguro cuando quiere delimitar, apoyándose en parte en el psicoanálisis, dicha "constante antropológica" que debería conservar el "monismo materialista". Su concepto de la energía "biopsíquica" que podríamos considerar como una especie de motor dialéctico, del cual el autor nos dice que empuja al hombre en "un conflicto permanente con la realidad" y que es la "propia fuente de la actividad humana"³⁴, parece difícilmente sostenible desde el punto de vista científico.

Dar un análisis científico superando lo ideológico, tal es justamente el sentido de la tentativa de Louis Althusser, basada en una nueva "estructuralista" lectura de los textos de Marx. Para Althusser, la dialéctica, "que es lo mismo que el materialismo dialéctico" constituye la "teoría general, es decir la Teoría de la práctica en general, elaborada ésta a partir de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en 'conocimientos' (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas 'empíricas' (la actividad concreta de los hombres) existentes"³⁵.

Esta teoría general, elaborada por Marx de una manera definitiva en el *Capital*, es esencial en las esferas donde se carece aún de la "práctica teórica marxista"; así la "dialéctica materialista" aparece como el "único método" que la "pueda anticipar dibujando sus condiciones formales"³⁶. La siguiente declaración de Althusser es tajante y categórica: "La única Teoría capaz de instigar, si no plantear la cuestión previa de los títulos de estas disciplinas" (disciplinas que no pueden constituir las "verdaderas prácticas teóricas" por sí mismas), "de criticar la ideología en todos sus disfraces, incluso los disfraces de prác-

³³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴ *Ibid.*, p. 62-3.

³⁵ *Pour Marx*, París, 1968, pág. 169.

³⁶ *Ibid.*, p. 170.

tica técnicas en ciencias, es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica): la dialéctica materialista, o materialismo dialéctico, la concepción de la dialéctica marxista en su *especificidad*"³⁷.

Partiendo de esta posición, Althusser critica la concepción hegeliana de la dialéctica, rehusa su "unidad originaria simple" y su "Aufhebung" (superación) en nombre del "reconocimiento de lo dado de la estructura compleja de todo 'objeto' concreto"³⁸, y llega, curiosamente, a cierta rehabilitación de la concepción staliniana y maoísta de la dialéctica.

El filósofo francés toma por cierto que "*todo complejo posee la unidad de una estructura articulada con dominante*"³⁹ y designa como "el rasgo más profundo de la dialéctica marxista" el concepto de la "surdeterminación" que es "la reflexión, en la misma contradicción, de sus condiciones de existencia, o sea de su situación en la estructura con dominante del todo complejo"⁴⁰, es decir el juego, el cambio de la importancia y urgencia de las contradicciones al interior de una estructura articulada.

Pero detrás de todas las formulaciones complejas y construidas con mucha tecnicidad lingüística de Althusser, aparece una cosa: el campo donde se puede tomar hasta ahora los ejemplos de apoyo para su concepción de la dialéctica es el de 'la práctica teórica y (de) la práctica política del marismo'; "quedaría por someterla a la prueba de otros contenidos concretos, de *otras prácticas*"⁴¹.

En la línea "althusseriana" se sitúa también el reciente trabajo: *Razón mecánica y razón dialéctica*, de Enrique Tierno Galván; sin embargo su libro, quizás por no estar *a priori* elaborado desde adentro de la doctrina marxista, resulta más transparente. El autor establece, a través de un selectivo estudio histórico que en el curso de nuestra civilización podemos encontrar dos tipos básicos de la racionalidad: de la 'inteligencia dialéctica' y de la 'mentalidad mecánica'. Mientras que la primera "refleja la dialéctica de la convivencia", lo que quiere decir que es de forma dialogante y literaria, y fomentada por el conflicto ideológico, la segunda corresponde al "proceso del conocimiento mecánico"⁴², dominado por la cuantificación y el ritmo de la ciencia. Con Hegel asistimos al "hecho fundamental", a "la convertibilidad entre calidad y cantidad" que significa "la conversión de la inteligencia dialéctica en la razón dialéctica"; pero sólo Marx y Engels efectúan

³⁷ *Ibid.*, p. 172-3.

³⁸ *Ibid.*, p. 202-3.

³⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

⁴² *Op. cit.*, Madrid, 1969, p. 82-3

“la conversión de la dialéctica en dialéctica mecánica”⁴³; así “el marxismo es la utilización científica de la inteligencia dialéctica”, la presencia de ésta dando sentido a la constructividad de la mentalidad mecánica.

Las cosas se complican cuando queremos saber lo que se esconde bajo la formulación “utilización científica”. El profesor Tierno Galván se reclama frecuentemente de la ciencia y en su nombre critica a Sartre, Kosík, Garaudy, Engels y otros; pero hay que poner los puntos sobre las íes y, es el mérito indudable de esta obra, el autor los pone. En última instancia no se trata sino de la ciencia contenida en el *Capital*. ¿Cuáles son sus fundamentos?, lo aprendemos en el siguiente párrafo: “Cualquier teoría política revolucionaria que aspire a trastocar el sistema social de diferencias y privilegios por un sistema más justo o mejor, descansa, como le ocurre al marxismo, en una ética. Pero en cuanto es un método práctico de lucha y conquista y aprovechamiento de las condiciones objetivas para transformarlas, no es una ética, sino una actividad política. El concepto de praxis debe incluir ambas posibilidades que son una contradicción necesaria para el progreso de la idea revolucionaria”⁴⁴.

Esto aclara también lo que se halla en el centro de nuestra preocupación pues en otra página del mismo libro podemos leer que “el inicial concepto de praxis, que siempre tuvo vigencia en el pensamiento de Marx” fue “*dialéctica es práctica*”⁴⁵.

Y en su conclusión, el autor se expresa sin la menor ambigüedad: “Es cierto que la conciencia de estar en la *praxis* revolucionaria se adquiere a través de un partido revolucionario y desde este punto de vista cabe el análisis de una fenomenología de los diversos niveles de conciencia práctica.

Con un criterio objetivo *praxis* es interpretable como la síntesis o el esfuerzo por lograr la síntesis de la inteligencia dialéctica con la razón mecánica, según las exigencias de una ideología revolucionaria. Equivale, pues, al ejercicio político del materialismo dialéctico.

La noción marxista de *praxis* niega que la dialéctica que no sea materialista pueda ser práctica. Praxis, en cuanto tal, sólo la ha habido cuando la noción de revolución se vinculó a la ideología materialista”⁴⁶.

Cuando E. Tierno Galván nos dice unas líneas más abajo: “Sólo una población científicamente educada puede hacer de la globalidad parcial un procedimiento para que la dialéctica tenga sentido”⁴⁷ brota la pregunta de saber si este señor toma a su lector en serio.

⁴³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 220-1.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 257.

El tercer camino de la dialéctica dentro de nuestro esquema, podríamos llamarlo el

c. — *científico y lógico.*

He aquí lo que podemos leer en el editorial del primer número de la revista internacional *Dialectica*, fundada en 1947 en Neuchâtel: "La humanidad ha entrado en la era científica. . . No basta con abrir los ojos para distinguir cómo un hecho toma su realidad. El saber, en todos los dominios, ha superado las apariencias inmediatas. Las líneas de la acción eficaz en ningún sitio se dibujan ya en una primaria evidencia. . . Queremos que nuestro esfuerzo alumbre y sirva la acción.

Tiene que adaptarse él mismo a las exigencias del pensamiento eficaz. Tiene que ponerse al beneficio del método más probado. Es en una confrontación con las disciplinas más exigentes, con las disciplinas científicas en particular, como ésta ha de descubrirse. Una filosofía capaz de asumir las tareas que acabamos de evocar no puede ser una filosofía que se establezca bajo la idea dominante de la necesidad incondicional. No espera su progreso de una reflexión que se aplique únicamente a su propia substancia. Al contrario, apela el testimonio de la experiencia más diversa a la vez que más aguda. Se sitúa bajo la idea dominante de la experiencia perfectible" (pág. 7-8).

Esa toma de conciencia de los científicos y de los filósofos debería desembocar en una fructuosa confrontación de opiniones y colaboración para cultivar en común el "no man's land" entre ambas disciplinas.

Uno de los principales animadores de esa empresa, el matemático y filósofo suizo Ferdinand Gonseth, después de desaprobado la "doctrina predicativa" en las ciencias y en la filosofía, es decir su fundamentación fija e independiente de las experiencias futuras, se pronuncia en pro de la dialéctica, escribiendo: "Una dialéctica es un conjunto arbitrado por juicios significativos. Es informada por la experiencia de cierto nivel de conocimientos, experiencia que queda en parte implícita. Es gobernada por cierto número de reglas estrictas, por cierto número de asociaciones de ideas que se revelaron eficaces en una práctica exigente, estas reglas son pues reglas probadas. Es orientada por los fines en vista de los cuales fue concebida. . .

Una dialéctica no es automática, ni arbitraria; la alcanza un espíritu consciente de su esfuerzo y de su responsabilidad, un espíritu consciente de su compromiso en lo real y de su última libertad de juicio.

El método dialéctico también le quita a la ciencia el fundamento ya hecho del todo de una objetividad absoluta. El papel, de cierto modo, exterior, que correspondía a la objetividad perfecta, a la verdad

eterna, a la razón pura, debe ser asumido de ahora en adelante por una conciencia viva”⁴⁸.

Ese texto programático es, por cierto, atacable y los promulgadores de la dialéctica materialista no se privan de aprovechar tal ocasión para denunciar el “relativismo” de su autor⁴⁹.

Ese guante, Gonseth lo recoge aceptando el adjetivo, pero en el sentido moderno que tiene poco que ver con el tradicional. Lo que le interesa ante todo es la “idoneidad”, es decir la correspondencia efectiva de los conocimientos con “la experiencia de nuestro tiempo”. Y el instrumento principal lo hallamos en “la concepción dialéctica” que “permite el diálogo de lo intuitivo, de lo experimental y de lo teórico”; de esa manera “restablece el arbitraje de los valores entre sí y con el conocimiento”⁵⁰.

El relativo del filósofo suizo excluye a la vez el anclaje doctrinario en lo absoluto y el escepticismo ontológico. Su lema es la siguiente: “El sentido de todo texto es, en mayor o menor parte, relativo a su contexto”⁵¹.

Preconiza, pues, “la pluralidad de los discursos filosóficos” como una cosa absolutamente normal y la apertura de la filosofía a “la experiencia filosófica”. Para llegar a ese nivel la filosofía tiene que ligarse estrechamente con la ciencia, profundizar su diálogo con ella y participar así a la formación de “una mentalidad colectiva”, de “un clima intelectual y moral generalizado, en el que el valor del conocimiento y la ética de la búsqueda tomarán un lugar cada vez más decisivo”⁵².

Y Gonseth concluye su visión expresando la esperanza de que ese diálogo interdisciplinario enriquezca a todos, hallando en él “algo de fuerza la filosofía y la ciencia algo de sabiduría”⁵³.

La ventaja de ese autor en comparación con los otros, de los que hemos hablado hasta ahora, es su doble formación: es capaz de ofrecernos unas demostraciones que no deben nada a una ideología o demagogia, que surgen directamente de la práctica de la dialéctica. Por ejemplo, en una discusión con los filósofos escolásticos en Roma, Gonseth dio una descripción “del procedimiento de investigación más general, procedimiento según el cual se hace la evolución del conocimiento científico, la adquisición de conocimientos nuevos y el paso

⁴⁸ “L'idée de dialectique aux entretiens de Zurich, in: *Dialectica*, Neuchâtel, 1947, núm. 1, pág. 35-6.

⁴⁹ Cf. Kosík, *op. cit.*, p. 32-3.

⁵⁰ GONSETH, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ “La philosophie ouverte est-elle une école du scepticisme”, in: *La métaphysique et l'ouverture de l'expérience*, Paris, 1960, p. 282.

⁵² *Ibid.*, p. 290.

⁵³ *Ibid.*, p. 291.

de un estado anterior de conocimiento a un estado posterior, realizando cierto progreso sobre el primero”⁵⁴.

En este proceso destaca cuatro fases: la primera es la de observación; el resultado de ésta puede integrarse en una situación perfecta del conocimiento, sin problemas, afirmándola, o provocando un conflicto. La segunda fase es la de la hipótesis; si la situación dada es alguna vez perturbada, se problematiza y unos de sus elementos se transforman en hipotéticos; hay que introducir nuevas hipótesis. La tercera fase es una puesta a prueba de la hipótesis por su compromiso con el mundo real y confrontación con los hechos. “La cuarta fase del procedimiento es la del rebote del intento en la situación de partida.” Dos casos fundamentales se deben considerar: en el primero la integración de la hipótesis permite eliminar las dificultades encontradas, lo que no excluye que, paso a paso, la situación del conocimiento será profundamente renovada; en el segundo caso hay que revisar los elementos que parecieron al principio básicos, lo que provoca la creación de una nueva situación, siendo alterada la antigua “incluso en sus posiciones más elementarias”.

Y el filósofo suizo plantea el problema de saber si la filosofía es capaz de “ensayar su propia revisión”, dado que el derecho de hacerlo sólo puede “concedérselo ella misma”. De ahí procede que la eventualidad de la autorevisión de una filosofía “tiene que estar inscrita en sus propios principios”.

La pregunta que pone en seguida a sus interlocutores, es posible dirigirla a todas las demás “escuelas”: “¿Está ya abierta, por su estructura, a tal libertad de principio, la filosofía escolástica?”⁵⁵.

Dentro de este capítulo es necesario mencionar en breve las tentativas para construir una “lógica dialéctica”. A título de ejemplo destacamos a tres autores, todos de obediencia marxista, cuyos libros versan directamente en ese tema.

Es cronológicamente el primero el del mexicano Eli de Gortari. Su *Introducción a la lógica dialéctica*⁵⁶, se sitúa plenamente en la línea trazada por Engels y Lenin, lo que quiere decir que parte del postulado que “nuestro pensamiento subjetivo... y el mundo objetivo son rígidos por las mismas leyes generales”. De modo que la “lógica dialéctica” aparece como “expresión de la misma ciencia”, siendo derivadas sus leyes de la historia de la naturaleza, de la historia de la sociedad y de la historia de su reflexión en el pensamiento”.

En consecuencia, Eli de Gortari se esfuerza en demostrar el carácter fundamentalmente dialéctico de nuestros conocimientos, la posibi-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁶ Primera edición de 1956; traducción rusa, Moscú, 1959, p. 48.

lidad de su interpretación dialéctica, lo que no pasa de un comentario explicativo *adjunto* a la materia que se explica⁵⁷.

También Caio Prado Junior, que efectuó la primera investigación sobre el tema ya en su *Dialéctica del conocimiento* cuyo segundo tomo trata de la "Historia de la dialéctica" y de la "lógica dialéctica" (primera edición, 1952), parte de la posición ortodoxa, esta vez stalinista. En el libro *Notas introductorias a la lógica dialéctica*, enfoca la dialéctica bajo sus dos aspectos: como "un hecho natural, un aspecto de la naturaleza" y como "método lógico, es decir, como manera de abordar y considerar los hechos de la naturaleza"⁵⁸. El problema de coordinar y fundir estos dos aspectos recae en la lógica dialéctica cuya definición es: "un método de conceptualización capaz de dar cuenta cabal de este problema y de hacer posible la representación adecuada y sin deformaciones de los hechos de la Naturaleza en el pensamiento humano"⁵⁹. Lo positivo, a nuestro ver, que comporta esta obra se encuentra en el ensayo de dar una explicación dinámica, diríamos procesualista del pensamiento, ensayo que se apoya en los alcances de la psicología contemporánea⁶⁰.

A pesar de la declaración contundente que "se encuentra en Marx y Engels el material necesario para la caracterización *definitiva* de la Lógica Dialéctica y la definición de sus métodos. Lo que quiere decir la nueva filosofía y sus concepciones que resuelven el problema fundamental de la filosofía de *todos los tiempos*" (subrayamos nosotros)⁶¹, a pesar de esa declaración que se sitúa fuera de la dialéctica, el filósofo brasileño esboza unas interesantes aproximaciones metódicas al problema central de la teoría del conocimiento⁶².

Pero lo más importante para nuestra encuesta es el hecho que Caio Prado remite en última instancia la solución a manos de la psicología que debe buscar, a su turno, el concurso de la fisiología⁶³.

Uno de los filósofos soviéticos "oficiales", el señor Rozental del que ya hemos hablado en la primera parte, publicó hace apenas diez años el libro titulado *Principios de la lógica dialéctica*⁶⁴. Su concepción no contiene nada sorprendente. Se nos dice que la "lógica actual es la lógica de la evolución histórica del pensamiento dialécticamente 're-

⁵⁷ Cf. por ej. el capítulo consagrado a la "Unidad dialéctica de la inducción y deducción", *Ibid.*, p. 267-272.

⁵⁸ *Notas introductorias à lógica dialéctica*, São Paulo, 1959, p. 5-7.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁰ Este dinamismo aparece ya en el vocabulario empleado por el autor; cf. por ej. los términos "conceituação", "processamento", "relacionamento", etc.; cf. también *Dialéctica do conhecimento*, São Paulo, 1960, t. 4, p. 674 y *passim*.

⁶¹ *Notas introductorias à lógica dialéctica*, p. 26.

⁶² Cf. por ej. el cap. 10. "Proceso de reconocimiento e identificación" o su explicación de la "doble función del vocablo" y de su doble "sentido". *Ibid.*, pág. 168 y siguientes.

⁶³ Hipótesis de los "flujos nerviosos", *Ibid.*, p. 246.

⁶⁴ Traducción eslovaca, Bratislava, 1962, p. 114.



flejada'. Lo que significa propiamente que hay que tomar las leyes del pensamiento por las leyes de la evolución. La evolución, el movimiento, están sometidos a ciertas leyes. Y estas leyes son las de la dialéctica". De este modo el problema de la lógica dialéctica se halla singularmente desproblematizado; sería suficiente restablecer la correspondencia entre la realidad y el pensamiento, partiendo del marxismo que, según el autor, "descubrió el fundamento universal de que nacen y se desarrollan, en última instancia, todos los fenómenos sociales"⁶⁵.

Es de lamentar que este "deduccionismo" que difícilmente podríamos calificar de dialéctico, hasta ahora no funciona.

3. — *Los resultados y las perspectivas.*

Acabamos de recorrer, muy esquemáticamente e incompletamente, el panorama de las principales direcciones que sigue la dialéctica en nuestros tiempos y debemos preguntarnos si sus caminos ya trazados parecen practicables también en el porvenir. Entramos así en el reino de las hipótesis donde no podemos pretender otra ayuda que la de los hechos ya obtenidos; hay pues que resumir, estableciendo un balance para el futuro.

De lo que hemos dicho se desprende una cierta artificialidad del esquema aplicado porque en muchos casos el factor ideológico o político prevaleció sobre el filosófico y falseó el juego. Por esa razón adoptamos voluntariamente la actitud más "realista" y menos filosófica para juzgar según la diferenciación frecuentemente meta-filosófica (sin atribuir a esta "meta" ningún valor) de las corrientes del pensamiento contemporáneo.

Por lo que se refiere a la dialéctica, desde este punto de vista, optando una vez más por el criterio extrafilosófico de la resonancia, se puede decir que hay a/. los marxistas y los más o menos afiliados al marxismo, b/. los otros.

a/. Entre los primeros, el camino de la ortodoxia conduce aparentemente al callejón sin salida.

Continúan escribiéndose trabajos sobre las "leyes de la dialéctica" donde se pretende demostrar que éstas "reflejan las formas universales de la existencia de la materia, las condiciones universales del ser"⁶⁶ y se repiten hasta la saciedad las citas de los "clásicos", sobre todo la siguiente de Lenin: "Si Marx no hubiese dejado la '*Lógica*' (con mayúscula), dejaría sin embargo la *lógica* del '*Capital*' y sería necesario aprovecharla particularmente en la cuestión dada. En el '*Capital*' van

⁶⁵ Ibid., p. 407.

⁶⁶ A. P. CHEPTULIN, *Osnovnyie zakony dialektiki*, Moscú, 1966, p. 175.

aplicadas a una ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento (no son menester tres palabras: es lo mismo) del materialismo, la cual tomó de Hegel todo lo válido y lo desarrollado”⁶⁷.

Y esta cita constituye la referencia de base no sólo para los que declaran que “una de las más importantes tareas de los filósofos marxistas en nuestro tiempo consiste en presentar la dialéctica materialista como el método más rico y desarrollado del pensamiento teórico-científico, aprovechando tanto la nueva experiencia de la misma ciencia filosófica como la experiencia de la evolución de toda la ciencia y la práctica social”⁶⁸, para mostrar así la superioridad del materialismo dialéctico sobre las otras concepciones, sino que constituye el fundamento implícito o explícito de la mayoría de los trabajos marxistas o marxisantes consagrados a ese tema.

A pesar de todas las diferencias, Kosík, Althusser, Eli de Gortari, Sartre, etc., pertenecen a esa dirección que podríamos calificar de dialéctica con el punto de partida no-dialéctico. La mayor objeción a esos autores nos parece ser la que Raymond Aron pone a Sartre: “en vez de proclamar su homenaje al *Capital* del siglo XIX, sería mejor escribir el del siglo XX”⁶⁹.

Creemos que la dialéctica que se reclama del marxismo tiene posibilidades de avance siempre que admita poner en cuestión su propia fundamentación, cuando, por ejemplo, su relación con la ciencia deje de limitarse a una interpretación selectiva, y llegue a una verdadera confrontación. Pero en este caso corre el peligro, si no de desvanecerse completamente, al menos de hallarse en eclipse.

Incontestablemente, el campo más propio para el desarrollo de la dialéctica marxista se revela el de las ciencias humanas, siendo considerado el pensamiento dialéctico como “la expresión de un esfuerzo continuo para comprender la realidad humana”⁷⁰. En los estudios históricos y sociológicos se habla mucho de la praxis de la que se quiere hacer un criterio intrínseco de la teoría dialéctica; pero se olvida una cosa: que “las praxis humanas tienden a transformar lo real apoyándose en cierta aprehensión de la realidad presente” y que “esta aprehensión no es científica sino ideológica”⁷¹.

La parte más fértil de dicho campo es la de la estética, cuyo objeto es “la dialéctica compleja de las relaciones de la obra de arte con la vida humana”⁷². No fue una casualidad si los intentos para librar la

⁶⁷ P. V. KOPNIN, “V. I. Lenin, lógica, ciencia; in: *Voprosy filosofii*, Moscú, 1970, núm. 4, p. 44.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁹ *Marxismes imaginaires*, París, 1970, p. 189.

⁷⁰ L. GOLDMANN, *Recherches dialectiques*, París, 1967, p. 145.

⁷¹ L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, París, 1967, pág. 243.

⁷² H. ARVON, *L'esthétique marxiste*, París, 1970, p. 25; cf. p. 6, 38 y *passim*.

dialéctica marxista de la empresa del dogmatismo partieron casi cada vez de este sector. El nombre de Georg Lukács es bastante conocido y podrían mencionarse muchos otros.

Sin embargo, los teorizadores del marxismo no conciben la dialéctica sino universal; la esfera estética no es pues suficiente para dar un empuje decisivo o una dogmatización completa.

Un caso sintomático en las peripecias de la dialéctica es el del filósofo marxista no-otrodoxo francés Henri Lefebvre, quien en 1947 publicó un libro titulado *Lógica formal, lógica dialéctica*; hoy, en su segunda edición, lo presenta más como un documento de interés histórico, con un abundante prefacio donde se toma nota, entre otras cosas, de cierto "apartamiento" (effacement) de la dialéctica⁷³ o, al menos, de cierta concepción objetivizante de la dialéctica, conforme al cambio de óptica del autor. Esta óptica, la puede caracterizar una frase: "*La realización de la filosofía define la revolución teórica por la cual empieza la revolución cultural*"⁷⁴.

Otro ejemplo que trata de poner en claro las consecuencias de la dialéctica inherente a la sociedad actual es el de Herbert Marcuse. Según su opinión, "el pensamiento dialéctico aprehende la tensión crítica entre 'es' y 'debería' ante todo como un dato ontológico que pertenece a la estructura del mismo ser"⁷⁵. Pero ese ser es a través del juego de teoría y práctica la fuente de la verdad deformada y única, anclada en lo concreto. De esta manera, "el pensamiento dialéctico es y permanece no científico en la medida que *es* tal juicio y dicho juicio lo impone al pensamiento dialéctico la naturaleza de su *objeto*"⁷⁶. Y Marcuse llega a considerar el pensamiento dialéctico como una "reliquia del pasado" y a preconizar la intervención de la política en la filosofía "siendo el carácter ideológico" "el verdadero destino de la filosofía"⁷⁷.

b/. Por lo que se refiere a los no-marxistas, la posición más conforme al "espíritu" de la dialéctica, si tomamos ésta como el método general del pensamiento, nos pareció la de Ferdinand Gonseth. La pregunta que debemos plantearnos es si su "realismo operatorio" tiene aplicabilidad fuera de la relación ciencia-filosofía, si puede efectivamente sostenerse la tesis del cardenal Mercier que "ciencia y filosofía no forman sino un cuerpo".

A primera vista, la respuesta puede ser afirmativa, pero con una restricción importante: que comprendemos el concepto de ciencia como la ciencia ya "humanizada", es decir en la cual ya el hombre inter-

⁷³ *Logique formelle, logique dialectique*, París, 1969, p. XXIV.

⁷⁴ H. LEFEBVRE, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, 1968, p. 372.

⁷⁵ *L'homme unidimensionnel*, París, 1968, pág. 157.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 163-4.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 222.

vino metodológicamente o, como dice Werner Heisenberg, donde “*el sujeto de la búsqueda... ya no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza entregada a la interrogación humana*”⁷⁸.

De tal manera que lo dialéctico no se situará más al nivel del propio método científico, sino al nivel de la reflexión sobre este método, en ensayo de comprensión filosófico, que podría designarse como meta-metodológico⁷⁹.

Pero, ¿qué correspondencia hay entre esa dialéctica “meta-metodológica” y la que André Marc define como “la del pensamiento y de la existencia”, como “una ontología”?⁸⁰. La primera, sin renegarse, no puede alcanzar su propia auto-fundamentación, la segunda da cuenta del estatuto del hombre. Si tendemos a identificarlas, llegamos a una especie de opuesto simétrico al marxismo dogmático, a otro “pensamiento omni-comprensivo” de que Gabriel Marcel, con razón, dice que si “se puede concebir, es con la condición que esté situado precisamente... en un plano donde la dialéctica se abole, donde ya no hay ni preguntas ni contestaciones —actuales o posibles”⁸¹.

En nuestra opinión no hay otra solución: o tenemos que hablar de *las* dialécticas, o no se pueden decir de *la* dialéctica sino las cosas más generales y sin precisa significación eurística, en la filosofía y en las ciencias.

En la acepción más ancha, la describe bien la frase de P. Fougeryrrollas: “Es a la vez lo que el pensamiento piensa y el pensamiento que lo piensa”⁸².

En la acepción más estrecha es posible hablar de ciertos rasgos suyos como lo hace por ejemplo Georges Gurvitch en la sociología⁸³ o se puede hallar su presencia en las obras artísticas como paso del *sin-sentido* a un *sentido*, etcétera⁸⁴.

La dialéctica es la búsqueda de la totalidad por vía de contradicciones, o, dicho con Merleau-Ponty, “un pensamiento que no constituye el todo, pero que está ahí situado”⁸⁵.

Si existe para ella una perspectiva no es en el alcance de esa totalidad sino en la multiplicación de las contradicciones. Porque —y la palabra final la damos a Albert Camus— “todo cumplimiento es una servidumbre. Obliga a un cumplimiento más alto”⁸⁶.

ZDENEK KOURÍM

⁷⁸ *La nature dans la physique contemporaine*, París, 1962, p. 29.

⁷⁹ Cf. el Editorial en *Dialéctica*, 1969, vol. 23, fasc. 1, p. 5-6.

⁸⁰ “Méthode et dialéctique”, in: *Aspects de la dialéctique*, París, 1956, p. 92.

⁸¹ *Journal métaphysique*, París, 1927, p. 261.

⁸² *Op. cit.*, p. 105.

⁸³ *Op. cit.*, cf. p. 179, 284 y siguientes.

⁸⁴ Cf. A. ROBBE-GRILLET, *Pour un nouveau roman*, París, 1963, p. 152.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 274.

⁸⁶ *Carnets*, Janvier 1942-Mars 1951, París, 1964, p. 345.

SANTO TOMAS Y LOS METODOS DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS

(*In Boethium de Trinitate, Q. VI. a. 1*)

En la densa Q. VI de su Comentario al *De Trinitate* de Boecio¹ acepta Santo Tomás de éste que:

"In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versari oportebit",

dando sus razones en el Art. 1. Pero por cuanto el tema no ha sido retomado específicamente así en otra obra del Angélico, ni dichos términos aparecen directamente en otros contextos, ni existen —estrictamente hablando— textos paralelos², nos ha parecido oportuno intentar, a través de una crítica interna del Artículo citado y de otros textos en que el Aquinate hace referencia directa o indirecta al modo de proceder y constituirse de aquellas tres ciencias, una traducción conceptual de los términos técnicos empleados. En efecto, echar mano

¹ Santo Tomás, *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*, Q. VI (Ed. Decker, p. 201, línea 6-7).

² Un texto total bastante aproximado es el siguiente:

- 1º) "Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.
- 2º) Verum autem quod est per aliud motum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter; uno modo ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia 'ca quae sunt posterius nota quoad nos sunt priora et magis nota secundum naturam' ut dicitur in *I Phys.*; ideo quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in *I Met.* Unde convenienter indicat et ordinat de omnibus; quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas.
- 3º) Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibile, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum: cum tamen sapientia non est nisi una." (*S. Theol.*, I-II, 57,2, Resp.)

al arbitrio de parafrasearlos simplemente, como hace Maurer³ en su versión inglesa, y decir: "al modo de la razón", "por modo de disciplina" y "por modo de intelecto" no es nada satisfactorio, especialmente porque no sólo nada aclara sino que además tales términos no resultan suficientemente inteligibles en un contexto contemporáneo. En el caso de Régis⁴ se habla también de "mode of reason (. . .) mode of learning (. . .) mode of the intellect", si bien posteriormente aclara el distinto uso, según veremos. En estas circunstancias se puede recurrir a dos soluciones: a) explicar dichos términos suficientemente, traducirlos directamente como "racionalmente", "disciplinariamente" e "intelectualmente" y mantener sin más su uso; b) explicarlos conceptualmente, hallando términos en uso actual que correspondan formalmente a aquellos. Este segundo camino es el que hemos elegido, tanto porque:

"ad officium boni traslatoris pertinent (ut ea quae sunt catholica fidei transparen) servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert"⁵, cuanto porque pretendemos ser filósofos para nuestro tiempo. Por consiguiente intentaremos hallar un término actual para cada uno de los términos utilizados por Santo Tomás.

In naturalis rationabiliter . . .

Según el *Lexicon* de Deferrari y Barry⁶ en esta forma adverbial, "rationabiliter", aparece sólo esta vez en las obras de Santo Tomás, y por su sentido equivale a "rationaliter". El *Thomas Lexicon* de Schütz⁷ añade la significación de probabilidad o comprobabilidad: "et hoc rationabiliter, id est, per probabilem rationem". La *Tabula Aurea*⁸ no da ninguna información. En su significación más inmediata, lo *racional* hace referencia a la lógica, la que es definida clásicamente como "filosofía racional"⁹ lo cual es explicable pues *lóγος* es *ratio* en latín. Pero inmediatamente surge otro uso de "rationaliter"

³ A. MAURER, *St. Thomas Aquinas: The division and methods of the sciences*, QQ. V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius, trans. with intr. and notes by . . . , Toronto, 1963, p. 50 ss.

⁴ L. M. REGIS, *Epistemology*, N. York, 1959, p. 467 ss.

⁵ *Contra err. Graec.*, Prooemium, Ed. Marietti, n^o 1030.

⁶ ROY J. DEFERRARI y SISTER M. INVOLATA BARRY, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Baltimore, Md., 1948.

⁷ L. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1958.

⁸ *Tabula Aurea* Magistri Petri de Bergamo O. Praed. Parissis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, MDCCCLXXX.

⁹ "Cum autem logica dicatur rationalis scientia" . . . , *In Peri Hermeneias*, Prooemium, n^o 2; "et haec ars est logica, id est rationalis scientia", *In Post. Anal.*, Prooemium, 2 y muchos otros lugares.

y así aparece en el caso de los métodos dialécticos o según razones probables¹⁰.

Claro está que el sustantivo inmediatamente relacionado es "ratio", y es de sobra conocida la multiplicidad de sentidos que este término tiene en nuestro autor. Sin embargo, y para nuestro propósito, veremos que es posible simplificar un tanto las cosas si nos concretamos a la relación "ratio - rationabiliter".

En primer lugar un análisis del *corpus* del artículo, porque allí está lo que es medular para el método de la ciencia natural. Nos hemos referido ya a la conexión entre "rationabiliter" y "rationabiliter"; agreguemos ahora que un proceso puede decirse *racional* según tres variantes:

1º) de acuerdo con los principios según los cuales se argumenta, tal como ocurre cuando se procede según entes de razón (género, especie). En este sentido se denominan racionales a las operaciones de la lógica, y así la lógica procederá, según la nomenclatura de Boecio, "rationabiliter".

"Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur"¹¹.

Por el contrario, *toda* ciencia debe proceder racionalmente¹².

2º) Un proceso es también "rationabiliter" cuando se tiene en cuenta el término último al cual se llega. Pero aquí Santo Tomás distingue dos clases de conclusiones:

a) aquellas que admiten una resolución perfecta según los primeros principios, es decir, que son plenamente demostrables siendo por consiguiente demostrativas las pruebas de dichas conclusiones. Reducción a los primeros principios que no es sino la *via iudicii* de los escolásticos, equivalente a la *prueba* en sentido de la lógica moderna; y los procedimientos mismos se denominarán demostrativos, o probatorios, o axiomáticos.

"Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstrativa"¹³.

¹⁰ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Ed. Decker, p. 205, línea 23-26); Cf. además *In II Phys.*, nº 69; *In I De Caelo*, nº 229; *In I Post. Anal.*, lec. 1, nº 5-6; ídem lec. XX, nº 171; *In IV Met.*, lec. 4, nº 572-77; *S. Theol.*, I, 32,1, 2um; etc.

¹¹ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 205, líneas 13-15).

¹² Cf. *In IV Met.*, lec. IV, nº 573.

¹³ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 205, líneas 18-22).

b) aquellas otras que no pueden alcanzar el término anterior en su inquisición, arribándose no a razones apodícticas sino sólo probables.

“Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perducí, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. Et sic rationabilis processus dividitur contra demonstrativum”¹⁴.

Así, por ejemplo:

“Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari appaerentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent”¹⁵.

En este sentido, raciocinativo se opone a demostrativo o axiomático, y aún no es propiamente científico, constituyendo, si es el caso, la vía previa para cualquier ciencia, pues todas parten en general de aquello que es más sencillo y probable —la opinión incluso¹⁶— para llegar después a las pruebas necesarias¹⁷. Así,

“in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum: sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum”¹⁸.

Estos argumentos no apodícticos son proporcionados por la lógica a las ciencias y es común a toda ciencia demostrativa. “De hecho este método es característico de la ciencia experimental, en el sentido

¹⁴ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 205, líneas 22-27).

¹⁵ *S. Theol.*, I, 32, 1, 2um.

¹⁶ “Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius” (*S. Theol.*, I, 79, 9, 4um).

¹⁷ “Innatum est nobis ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere. [...] non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. El quia iste est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturae” (*In I Phys.*, lec. 1, nº 6-7).

¹⁸ *S. Theol.*, I, 47, 1, 3um.

¹⁹ REGIS, *o.c.*, p. 469.

moderno del término, en el cual la hipótesis juega el mismo papel en la explicación de los fenómenos, que la causa en filosofía”¹⁹.

3º) también se denomina “raciocinativo” un procedimiento en cuanto obedece al proceder propio de una potencia, y en este caso concreto de la “ratio”, siendo el propio de la ciencia natural, como lo dice Santo Tomás, porque “este aspecto de nuestro conocimiento corresponde a la estructura misma de la mente humana, la cual se define como razón y no como intelecto o comprensión”²⁰.

Ahora bien, de entre los múltiples sentidos de “ratio” sólo los siguientes podrían referirse al caso que nos ocupa:

- a) como opuesto a los sentidos (incluyendo la inteligencia);
- b) como facultad de conocimiento, distinta del apetito;
- c) como potencia intelectual, distinta del intelecto;
- d) el resultado mismo de esa potencia o conocimiento discursivo.

De ellos obviamente descartamos los dos primeros, pues no nos importan aquí oposición alguna a sentidos ni apetito; pero sí nos quedamos con los dos últimos, pues tanto se trata para nuestro caso de la potencia intelectual, cuanto del conocimiento discursivo como resultado.

“Ratio significat cognitionem discursivam”²¹
procediendo a partir de lo sensible, pues:

“cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius [...]”²²

“et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum universalia vero per intellectum”²³,

por ejemplo *II C. G.*, 37; *III C. G.*, 56, etc. Y ello porque lo que caracteriza a la razón es no intuir la substancia sino proceder desde los accidentes hasta la sustancia, y aún desde lo más inteligible *quoad nos* a lo más inteligible *in se*²⁴. Este procedimiento es siempre inferencial, llegando por el conocimiento del efecto al conocimiento de la causa. Y si bien aquí también existe compartición, pues la matemática y la metafísica pueden llegar a usar este modo, el mismo compete eminentemente a la ciencia natural (incluida la filosofía de la naturaleza). “Haciéndolo así, la filosofía de la naturaleza procede a

²⁰ REGIS, *o.c.*, p. 469.

²¹ *De pot.*, IX, 2, 10um.

²² *De Subst. Sep.*, c. XIV, nº 120.

²³ *De Subst. Sep.*, c. XV, nº 134 y muchos otros pasos; por ej.: *II C.G.*, 37; *III CG*, 56, etc.

²⁴ Cf. “differentiae substantiales, quia sunt ignotae, per differentias accidentales manifestantur...”, *In I de Gen. Corr.*, lec. 8, nº 62. Cf. el texto citado de *In I Phys.*, lec. 1, nº 6-7, para la distinción *quoad nos-in se* de lo inteligible.

modo de movimiento, típicamente racional, puesto que la prueba física no va de concepto a concepto, sino desde un efecto real a una causa real, de una realidad a otra.”²⁵

“Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet in procedendo sequimur proprium modum animae rationalis in cognoscendo, et sic rationabilis processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primum quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilem, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in I Physicorum, et demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali. Secundo, quia cum rationis sit de uno in aliud discurre, hoc maxime in scientia naturali observatur, ubi ex cognitione unius rei in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae”²⁶.

En base a estas conclusiones, la doctrina queda más clara teniendo en cuenta las objeciones y soluciones propuestas por el mismo Santo Tomás. En general todas ellas se basan en los distintos sentidos que según el uso se dan a “rationabiliter”.

A la *primera objeción*, tomada de la división de las ciencias en racionales y naturales, contesta el Angélico que en su primera acepción “rationabiliter” significa el procedimiento de las ciencias racionales; en otros términos, que en ese sentido es propio a todas, pues todas las ciencias proceden racionalmente.

La *segunda objeción* se toma de la conocida distinción aristotélica entre conclusiones naturales y racionales²⁷; y en este caso “racional” se refiere a la demostración apodíctica.

En la *tercera objeción* y su respuesta “rationabiliter” se toma en el sentido de *racional* según es común a todas las ciencias, mientras que no a todas les es común proceder racionativamente, esto es, pasando de un término a otro —de concepto a concepto— según dijimos, en la inquisición de la razón

La *cuarta objeción* se resuelve dando a “rationabiliter” el sentido de “opinable” o “razonable”.

²⁵ REGIS, *o.c.*, p. 469.

²⁶ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 206, líneas 7-20). En esto el intelecto respeta el modo de ser de su objeto, pues: “Scientia naturalis non est circa ens, sed circa quoddam genus entis, scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis”, *In VI Met.*, lec. 1, n° 1152.

²⁷ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 207, líneas 12-15).

En suma:

a) El proceder de la ciencia natural es *raciocinativo* cuando procede principalmente de la potencia *razón* en cuanto distinta del intelecto; constituye un conocimiento discursivo que se inicia en los sentidos y conoce realidades a través de realidades que son como signos de aquéllas. Esto se atribuye principalmente a la ciencia natural (filosofía natural), aún cuando pueda darse en otras ciencias.

b) El proceder *racional* o mediante conceptos lógicos es común a toda ciencia; como también lo es proceder *razonablemente* o por razones dialécticas o probables.

Todas las dificultades de conceptualización y traducción del término “rationabiliter” provienen de no apreciar debidamente las distinciones de Santo Tomás. Lo cual, tomado en cuenta, hace claro que únicamente a la ciencia natural (filosofía natural) le corresponde proceder *raciocinativamente*, partiendo de los sentidos y discurriendo de realidad a realidad como de efecto a causa.

In mathematicis disciplinabiliter...

Santo Tomás recibe de Boecio la caracterización de “disciplina” como el método propio de la matemática, ciencia a la cual denomina especialmente “disciplina”²⁸.

Pero veamos en primer lugar qué entiende Santo Tomás por conocimiento matemático. El conocimiento matemático, como el natural, es deductivo; pero mientras que el natural investiga acerca de los principios y la natura de sus objetos, conociendo o demostrando por las cuatro causas²⁹, la matemática demuestra sólo por la causa formal³⁰. Si, por consiguiente, demuestra de modo diferente, ha de tener también un método propio, no exclusivo —esto es algo que Santo Tomás no admite para ninguno de los tres grados— pero sí principal y necesario. La matemática es característicamente la ciencia que procura evidencia al proceder sólo por la causa formal³¹.

²⁸ “. . . in disciplinis, idest in mathematicis . . .”, *In I Post. Anal.*, lect. 42, nº 374; Cf. *In III De Caelo*, lect. 3, nº 558.

²⁹ *In II Phys.*, lec. V, nº 176.

³⁰ “Quandoque autem id quod est magis notum quoad nos, est etiam magis notum simpliciter et secundum naturam; sicut accidit in mathematicis, in quibus, propter abstractionem a materia, non fiunt demonstrationes nisi ex principiis formalibus.” (*In I. Post Anal.*, lec. IV, nº 43 bis.)

³¹ “Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; inde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et si est per se impossibile. [. . .] Naturalis autem applicat ad determinatam materiam: unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile.” (*De Pot.*, VI, 1, 10um.)

Por lo tanto, esto hace que sea:

a) la más fácilmente sistematizable, precisamente porque “in disciplinis [i. e. matemática] est necessitas a priori”³², por lo cual “est exquirenda demonstratio certa et necessaria”³³.

b) La más fácilmente enseñable:

“Cum enim discere nihil sit aliud quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimur disciplinabiliter procedere, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur; quod quidem maxime contingit in mathematicis scientiis”³⁴.

Y por ello el orden pedagógico pide:

“Et ergo congruus ordo addiscendi ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus; quae etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primum habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum”³⁵.

c) La más cierta:

“In his [in demonstrativis in quibus acquiritur scientia] principales sunt mathematicae scientiae, propter certissimum modum demonstrationis”³⁶.

De aquí que:

“Acrobologia, id est diligens et certa ratio [...] debet solum requiriri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sint immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostris, ut praedictum

³² *In I Post. Anal.*, lec. 42, nº 374.

³³ *In I Meteor.*, lect. XI, nº 68; cf. *In I Ethic.*, lec. III, nº 36.

³⁴ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 208, líneas 3-5).

³⁵ *In VI Ethic.*, lect. VII, nº 1211.

³⁶ *In I Post. Anal.*, lect. I, nº 10.

est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem Philosophum”³⁷.

Las formas matemáticas son más cognoscibles —son las *más cognoscibles*— quoad nos e in se³⁸ precisamente porque son en realidad una creación del hombre; aquí el “ad modum recipientis” es definitorio.

Estas características corresponden, desde antiguo³⁹, a los dos conceptos principales de *disciplina*: como sistema y como enseñanza y aún como instruido⁴⁰. De aquí que el método de la matemática posea la doble característica de ser un método de investigación de la ciencia y a la vez de la enseñanza. En otros términos, el orden didáctico coincide con el orden de la investigación y esto es algo que no acontece en las demás ciencias. La razón es muy simple y ha sido ya apuntada en algunos textos citados: la evidencia misma de los teoremas se deriva inmediatamente de los axiomas, y por eso es que el maestro sólo conduce y promueve al discípulo, quien de por sí extrae las conclusiones virtualmente contenidas en los primeros principios. Creemos que aquí, en esta doble característica —como sistema (ciencia) y como enseñanza— está comprendida la dificultad de una comprensión unitaria del método matemático. Evidentemente ni hay ni puede haber una definición única, pues se juega constantemente con los dos aspectos: investigación y enseñanza; doble significación del término que Santo Tomás mantiene en todos los casos en que utiliza *disciplina*. Sin embargo se pueden resumir así los resultados que hemos obtenido en nuestra compulsa de textos: *disciplina* significa

a) enseñanza (sentido pasivo) como opuesto a doctrina (sentido activo)⁴¹;

b) ciencia matemática⁴² y en este sentido significa también conocimiento demostrativo⁴³

³⁷ In II Met., lect. V, nº 336.

³⁸ In II De Anima, lect. III, nº 245.

³⁹ Cf. H. I. MARROU, “‘Doctrina’ et ‘Disciplina’ dans la langue des pères de l’Eglise”, *Bulletin du Cange, Archivum latinitatis Medii aevi*, T. IX (1934), París, pág. 5.

⁴⁰ Así: “Quia ad hominem disciplinatum, id est bene instructum... (In I Ethic., lect. III, nº 36); “...idest inconditione, sive indisciplinatione” (In IV Met., I, VI, nº 607), etc.

⁴¹ Cf. *Tabula Aurea*, en sentido de *Addiscere* (per inventionem et per doctrinam); *De Verit.*, Q. XI, I, c. fin; *Post. Anal.*, lect. I y su correlato en sentido activo *doctrina*.

⁴² Cf. *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 208, líneas 3-5); *In I Post. Anal.*, lec. 1, nº 10, *In II Met.*, fin.

³⁴ Cf. I. C.G., 67; 2 *Sent.*, 2, 2, I, 4um.; etc.

Por consiguiente, el adjetivo *disciplinatus* significa:

- a) instruido en general en la ciencia ⁴⁴
- b) instruido en especial en matemática ⁴⁵.

Además, el adjetivo *disciplinabilis*, equivalente a “disciplinabiliter”, puede ser susceptible de tres significaciones:

- a) capaz de ser instruido;
- b) capaz de conocerse o de ser conocido;
- c) equivalente a proceder demostrativamente.

Mas el adverbio mismo *disciplinabiliter*, inmediatamente derivado, no es utilizado más que en este tratado *De Trinitate*, y en el sentido de proceder demostrativo y cierto. Santo Tomás apoya su conclusión armonizante acerca del doble significado dicho, en dos afirmaciones:

a) la matemática es la ciencia más cierta, más aún que la natural y la divina, pues sus objetos caen inmediatamente bajo la imaginación y el intelecto;

b) a la ciencia que posee mayor evidencia intrínseca en cuanto ciencia —no en cuanto a sus objetos en sí, pues entonces la máxima evidencia corresponde a la metafísica ⁴⁶— compete proceder axiomáticamente en el sentido de constituirse como conjunto de verdades sistemáticamente ordenadas, de tal modo que todas se deriven de —y se reduzcan a— principios o axiomas (dignidades), siendo toda verdad decidible dentro del sistema.

Y por cuanto en este sentido es posible intentar el procedimiento en cualquier ciencia, señala Santo Tomás en el *cuervo* del Artículo que:

“... disciplinaliter procedere attribuitur scientiae mathematicae, non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit” ⁴⁷.

Es decir entonces que el procedimiento propio de la matemática es el axiomático. Mas, ¿en qué sentido se utiliza “disciplinabiliter”

⁴⁴ Abarcando ampliamente las buenas costumbres, las ciencias sagradas, etc. De aquí que la herejía sea una indisciplina (*S. Theol.*, II-II, 11, 2, 3um.; *1º Cor.*, 11, lec. 4; *Titum* 3, lect. 2).

⁴⁵ *In VI Ethic.*, lec. 7, nº 1211.

⁴⁶ Cf. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne Editeur, París, MCMXXIV, p. 139.

⁴⁷ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 208, líneas 1-3).

en los demás casos? Nos parece claro que en la respuesta afirma nuestro autor dos cosas:

a) proceder axiomáticamente corresponde *par excellence* a la matemática por la índole misma del conocimiento que procura;

b) como consecuencia de ello, es la ciencia más enseñable, pues la evidencia sólo depende de la razón y no de conocimientos exteriores (experiencias físicas; básicamente es también la teoría que expone en el *sed contra*).

Y en las soluciones a las objeciones aparece la misma dificultad anterior de uso no suficientemente distinguido en el empleo de los términos; mas todo queda claro si se aplican en cada caso las aclaraciones dichas, con lo cual:

a la *primera objeción* se responde que si bien cualquier ciencia puede proceder axiomáticamente, ello compete preferentemente a la matemática.

la *segunda objeción* se refiere al grado de evidencia entre los objetos físicos y los matemáticos, y se resuelve conforme a los principios ya asentados.

la *tercera objeción* es en su solución muy importante desde el punto de vista actual, pues supone que *existe la misma razón para proceder axiomáticamente en lógica y en matemática*; tema que sólo modernamente ha sido replanteado y tras arduas discusiones, aparentemente aceptado con la misma conclusión de Santo Tomás. La respuesta del Angélico está también de acuerdo —si bien por otros motivos ahora— con el orden didáctico de aprendizaje y aún de fundamentación teórica entre lógica y matemática: es menester comenzar por la lógica pues es el instrumento de toda ciencia.

Hoy diríamos que también la lógica procede axiomáticamente, pero que entre ambos sistemas axiomáticos sigue pareciendo más didáctico comenzar por la lógica que por el álgebra, por ejemplo, pues en definitiva la matemática puede hallar su fundamentación en el sistema lógico.

In divinis intellectualiter . . .

Con respecto al método de la metafísica, se plantea un problema análogo al caso de la física, pues también aquí el adverbio deriva del sustantivo "intellectus", el cual no solamente presenta tanta variedad de sentidos como "ratio"⁴⁸, sino que además la clásica y profunda

⁴⁸ La *Tabula Aurea* contiene 303 ítems para "intellectus" reducidos a 9 en el *Thomas Lexicon* y a 8 en el *A Lexicon . . .*: los ordena según cuatro categorías principales: 1) seres en los cuales esta facultad es su más noble perfección; 2) como facultad inmaterial en general; 3) como hábito perfectivo de esta facultad, y 4) como la actividad de esta facultad.

distinción tomista entre ciencia y sabiduría ha sido a menudo mal entendida, siendo así que Santo Tomás fue suficientemente claro en los muchos pasos en que se refiere al tema ⁴⁹.

En cuanto ahora nos importa, digamos en primer lugar que el método "intellectualiter" se atribuye principalmente, pero no exclusivamente a la metafísica:

"[. . .] sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus" ⁵⁰.

lo cual se explica fácilmente pues en toda ciencia se da captación intelectual de los primeros principios, porque

"la certeza de la razón procede del intelecto" ⁵¹,

es decir que toda "consideratio rationalis" se fundamenta, si ha de lograrse un conocimiento perfecto según las causas finales ⁵² en la "consideratio intellectualis" cual "exitus et reditus" de todo proceso cognoscitivo acabado. Pues bien, "intellectualiter" es el modo propio de obrar del intelecto, y su traducción inmediata y correcta es "intelectualmente", y su preciso sentido sólo se hará claro una vez que hayamos analizado los posibles sentidos de intelecto. De la numerosa serie de términos hallados, es posible distinguir y agruparlos en las siguientes grandes categorías:

a) equivalente a sustancia puramente inmaterial (sentido que no importa aquí);

b) como facultad específicamente humana, distinta de la animal (tampoco interesa ahora pues así no se distingue de la ratio o bien se la utiliza indistintamente);

c) como facultad humana específicamente diferente de la "ratio"; facultad de conocimiento intuitivo, que asemeja al hombre a los ángeles ("[. . .] sed vis intellectiva est multo altior in angelo quam in homine" ⁵³) y gracias a la cual:

"illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli" ⁵⁴.

⁴⁹ Por ej. *De Ver.* XV, 1, resp.

⁵⁰ *De Trin.*, Q. VI, art. 1 (Decker, p. 210, líneas 29-31).

⁵¹ *S. Theol.*, II-II, 49, 5, 2um.; II-II, 180, 6, 2um.

⁵² *S. Theol.*, I, 85, 8, 1um.

⁵³ *S. Theol.*, II-II, 180, 6, 2um.

⁵⁴ *S. Theol.*, II-II, 49, 5, 2um.

y por donde el hombre, miembro superior y culminante en la escala de los seres que conocen, se toca con el ángel, término inferior de la escala inmediatamente superior, según el axioma de Dionisio repetidamente utilizado por Santo Tomás ⁵⁵.

Pues bien, es precisamente en este sentido de facultad de conocimiento intuitivo en que "intellectus" se emplea en el cuerpo del artículo: proceder "intellectualiter" es entonces proceder de acuerdo con el intelecto en cuanto tal facultad intuitiva de los primeros principios; y esto es propio de la creatura como culminación del proceder de la razón.

"in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum" ⁵⁶.

Y es precisamente el "intellectus" el hábito de los primeros principios ⁵⁷. Pero aquí también, como en casos anteriores, si bien proceder "intellectualiter" puede pertenecer en general a la ciencia, es método propio de la ciencia divina, metafísica, o simplemente sabiduría.

"Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sint, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis" ⁵⁸.

Sin embargo una aclaración es necesaria cuando se repara en la respuesta a la primera objeción:

"[...] intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis" ⁵⁹

⁵⁵ En descenso, "etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed, quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter..." (*S. Theol.*, I-II, 91, 2, 3um.).

⁵⁶ *S. Theol.*, I, 85, 8, lum.

⁵⁷ Cfr. el texto cit., nota 2, 1º), por ej.

⁵⁸ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, pág. 212, líneas 13-19). Cf. *In Met.*, prooemium, fin: "Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praeductas substantias [scil. Deus et intellectuales] considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea qua consequuntur ipsum [...] Dicitur enim prima philosophia, in quantum primas causas considerat".

⁵⁹ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 212, líneas 26-30).

Se había aceptado antes que toda ciencia procede racionando, por lo cual toda ciencia humana se constituye según un cierto movimiento pasando de lo más conocido a lo menos conocido (quoad nos!) y de los accidentes a la sustancia. Pero entonces parece que ninguna ciencia puede constituirse "intelectualmente"; pues bien: Santo Tomás concede (ad 1^{um}) que siempre existe un racionio, pues aún en la metafísica lo hay, si bien en este caso juega un papel mínimo en tanto se aparta también mínimamente de los primeros principios, ya que se trata de alcanzar las primeras conclusiones. Por ello mismo es que la metafísica

"Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur"⁶⁰.

En suma, que "intellectualiter" según esta precisión no significa estrictamente visión intelectual pura —que no se da en el hombre— sino racionio inmediato de la intelección simple de las verdades. Precisamente, tal cual lo señalamos ya, esto es lo que distingue al hombre del ángel y de Dios.

CONCLUSION

"En las ciencias de la naturaleza se ha de proceder racionativamente; en la matemática axiomáticamente, y en la metafísica intelectualmente."

CELINA A. LERTORA MENDOZA
J. E. BOLZÁN

*Pontificia Universidad Católica Argentina.
"Santa María de los Buenos Aires".*

⁶⁰ *De Trin.*, Q. VI, a. 1 (Decker, p. 211, líneas 19-20 y p. 212, líneas 1-2). Cf. *In Mel.*; prooemium: "ex ordine intelligendi [...] et] ex comparatione intellectus ad sensum [...] et] ex ipsa cognitione intellectus [...] unde scientia quae de istis rebus considerat maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina".

NOTAS Y COMENTARIOS

EL IIº CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

En 1948 se realizó en Mendoza el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Fue un acontecimiento que tuvo repercusión internacional y contó con la presencia o al menos la adhesión de la casi totalidad de las figuras que tenían gravitación en el pensamiento filosófico mundial. En esa ocasión pesaron causas muy diversas que contribuyeron a dar magnitud a la asamblea; una de ellas, la menos filosófica pero no por ello de menor importancia, fue el generoso apoyo, sobre todo económico, que brindó el gobierno nacional.

Desde entonces quedó latente el deseo de un nuevo encuentro argentino de filósofos. Pasaron veintitrés años de espera: en junio de 1971 se realizó en Alta Gracia (Córdoba), el *IIº Congreso Nacional de Filosofía*. No cabe establecer un parangón entre ambas asambleas: en la primera se dieron circunstancias irreversibles que condicionaron el acontecimiento de un modo decisivo y que en la segunda no pudieron influir, justamente porque estaban ausentes. Es notable que en el correr de tantos años no se viera materializada ninguna de las conclusiones prácticas aprobadas con gran entusiasmo en 1948.

El 22 de noviembre de 1967, el entonces Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Dr. Olsen A. Ghirardi, encargó a uno de sus profesores, el Dr. Alberto Caturelli, notable investigador del pensamiento argentino, la tarea de organizar un Congreso Nacional de Filosofía, a realizarse el año siguiente en Córdoba.

El 4 de marzo de 1968, el Dr. Caturelli presentó al Decano un extenso estudio sobre la viabilidad del proyecto; proponía, como fecha posible, el mes de setiembre de 1969; como temas generales, a especificar en reuniones de representantes del pensamiento filosófico argentino, el hombre, el mundo y Dios, enfocados desde una perspectiva estrictamente contemporánea; además acentuaba la necesidad de hacer una revisión de la filosofía en la Argentina y de encarar la temática con un criterio nacional.

El 8 de marzo el Decano, a proposición de Caturelli, constituía una comisión formada por los profesores Manuel Gonzalo Casas, Emilio Sosa López y Alberto Caturelli, quienes inmediatamente se pusieron en contacto con los representantes de todas las tendencias filosóficas del país, solicitando su colaboración para que el futuro Congreso fuese verdaderamente nacional y no hubiese exclusiones que parcializasen el encuentro.

El 6 de agosto se concluyó la lista de colaboradores y el día 13 del mismo mes se convocó a todos los profesores de la Escuela de Filosofía de Córdoba y a veintitrés docentes de otras Universidades argentinas. El 28 y 29 de setiembre se reunieron en Córdoba Rodolfo Agogliá, Emilio Estiú, Luis Farré, Víctor

Massuh, Jorge García Venturini, José María de Estrada, Alberto Moreno, Gastón Terán, Humberto Lucero, Arturo Roig, Diego Pró, Norberto Espinosa, Carlos Ceriotta, Arturo García Estrada, Hernán Zucchi, Rafael Virasoro, Armando Asti Vera, José E. Bolzán y Santiago Monserrat; justificaron su imposibilidad de llegar Adolfo Carpio, María Eugenia Valentí, Roberto Rojo, Ezequiel de Olaso y Luis Noussan-Letry.

En el comienzo de la reunión estuvo presente el entonces Rector de la Universidad cordobesa, Ing. Rogelio Nores Martínez, quien formalizó oficialmente la convocatoria, asentando que la filosofía es "la suprema unidad del saber, en el cual alcanzan pleno sentido todos los elementos constitutivos del país". Se pasó luego a determinar el temario del Congreso: Asti Vera propuso un análisis minucioso; Caturelli aclaró que sólo se trataba en la convocatoria de sugerencias a estudiar; Sosa López, que el criterio a seguir era prestar un servicio a la conciencia nacional. Agoglia propuso un temario amplio que no se restringiese a la problemática contemporánea; Monserrat que debía tratarse del valor de la misma filosofía. Farré prefirió que se diese un tema específico; Moreno previno contra la falta de precisión de los términos; Caturelli acotó que en los temas generales están implícitos los particulares; Agoglia propuso como tema general "La filosofía en el mundo contemporáneo"; Caturelli apoyó esta idea; Estiú pidió partir de un planteo inicial básico; Zucchi creyó mejor el tema "La filosofía en el mundo actual", agregándole como subtema "Filosofía y ciencias humanas". Finalmente quedó aprobado que el tema central sería "La filosofía en el mundo contemporáneo".

García Venturini sostuvo que la filosofía misma debía considerarse como problema; Pró, que debería tratarse del encuentro de la filosofía con las ciencias; Casas propuso el tema "Filosofía y técnicas de poder"; de Estrada formuló finalmente el objeto del primer plenario, "Sentido, función y vigencia de la filosofía". Para los demás, tras un debate, Estiú, Zucchi, Agoglia, Bolzán y Casas coincidieron en el tema "Comunicación y lenguaje". Luego se aprobó el tema "Conductas de enmascaramiento y negatividad". Asti Vera, Sosa López, Moreno, Zucchi, Estiú, Farré, Casas y Agoglia propusieron otros, entre ellos un balance de la filosofía argentina, filosofía y psicoanálisis, estructuras políticas y sociales, América como problema.

Tras aceptar prácticamente por unanimidad el tema de Dios en el pensamiento actual, García Venturini propuso "Ontología e Historia" y Asti Vera "Filosofía y diálogo de culturas". Finalmente se esbozó el plan definitivo y todos los presentes y los ausentes justificados se constituyeron en Consejo Asesor del Congreso, que de este modo resultó obra de un trabajo común. Más tarde la Comisión Organizadora designó Secretario Ejecutivo a Caturelli; luego se eligió a Sosa López Secretario de Publicaciones.

Finalizada esta etapa, que merece ser destacada, el 17 de julio de 1970 el Dr. Ghirardi, ya Rector de la Universidad cordobesa, resolvió que las actuaciones se harían en contacto directo con el Rectorado. Como preparación inmediata, los días 28, 29 y 30 de agosto se realizaron en Córdoba unas jornadas sobre "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", en las que participaron delegados de diversos centros del país: Puciarelli, Espinosa, Massuh, Virasoro, de Olaso, Caturelli, García Venturini, de Anquín, García Estrada, Casas y Sosa López.

El 23 de noviembre del mismo año, el Consejo de Rectores de las Universidades Estatales decidió propiciar oficialmente el IIº Congreso Nacional de Filosofía. Mientras tanto, por medio de las publicaciones filosóficas de las diversas casas de estudio se invitó a todos los cultores de la filosofía del país

y del extranjero a participar en el Congreso, sin exclusiones de ninguna clase. La respuesta fue extraordinariamente favorable: los trabajos enviados llenarán nueve volúmenes, que ya han comenzado a publicarse.

Todos los que de algún modo están vinculados al quehacer filosófico en la Argentina y en el exterior quedaron, por las vías normales de comunicación, invitados a intervenir en el Congreso. Este hecho, algo insólito en asambleas de esta índole, tuvo, como se verá, una doble resultante: una positiva, la de que nadie pudiese sentirse excluido; otra negativa, la excesiva variedad de niveles de los trabajos presentados, que abarcan desde estudios originales hasta monografías de principiantes.

El Congreso comenzó el domingo 6 de junio de 1971 en el Sierras Hotel de Alta Gracia —marco excepcionalmente adaptado a las necesidades del encuentro— con la recepción de los congresistas. Aparte de los argentinos, fue muy grato notar la presencia de delegaciones de países americanos: Perú, Chile, Bolivia, Brasil, Estados Unidos; también estuvieron representadas naciones europeas: España, Francia, Bélgica, Alemania, Italia, Grecia. Además había grupos de estudiantes de Córdoba, Rosario, Tucumán, Mendoza.

El lunes 7 comenzaron las tareas del Congreso con una sesión plenaria sobre *Sentido, función y vigencia de la filosofía*. Los estudios leídos manifestaron una notable variedad de enfoque y una apreciable diferencia de niveles cualitativos; lo mismo sucedió con los diálogos entablados. Fue lamentable que la falta de tiempo impidiera la lectura de todas las comunicaciones presentadas. Por la tarde se reunieron tres simposios, uno sobre *El Problema del ser en la filosofía actual*, otro sobre *Filosofía, sociedad de masas y política* y un tercero sobre *Epistemología, fenomenología y psicoanálisis*. También en ellos se observó la misma variedad de perspectivas y de niveles; asimismo hubo diferencias en el número de trabajos presentados.

El martes 8 la sesión plenaria tuvo por tema *Lenguaje y comunicación*; paradójicamente resaltó la diferencia de lenguajes reinante y consecuentemente la dificultad de la comunicación entre las distintas tendencias. Los simposios de la tarde versaron, uno sobre *La enseñanza e investigación filosófica*, en el que casi no se trató la investigación y se extendió largamente en objeciones contra la enseñanza "magistral", que parecían calcadas de un manual de didáctica; otro sobre *Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea*, que por el número de participantes pareció no concitar mucho interés; un tercero sobre *Filosofía y ciencias humanas*, con mayor asistencia y diálogo, por momentos muy vivo.

Los simposios de este día fueron interrumpidos por un grupo de estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, aparentemente dirigidos por algún profesor de la misma, que en tono airado pidieron ser oídos. Se quejaron por haber sido excluidos del Congreso (queja sorprendente, ya que desde el principio algunos de ellos estuvieron presentes; por otra parte, como hizo notar un filósofo extranjero, los Congresos son para especialistas); plantearon luego la oposición dialéctica profesor-alumno en términos curiosamente similares a los de una lucha de clases (objeción de indisimulado tinte político); opinaron que el Congreso debió realizarse en la sede de la Facultad y no en un hotel (opinión no compartida por los congresistas, por claras razones de funcionalidad); por fin invitaron a la realización de un "Congreso paralelo" con la participación de los alumnos (tesis que no contó con adhesiones).

El miércoles 9 la sesión plenaria trató el tema *Verdad y enmascaramiento*. En ella quedó patente la diversidad de enfoques, lo mismo que el segundo

plenario del día sobre *Filosofía y técnicas de poder*, que evidenció que los términos empleados pueden tener interpretaciones variadísimas. Por la tarde los simposios trataron de *El arte como expresión y revelación*, que se destacó por comunicaciones verdaderamente interesantes y diálogos esclarecedores y *El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia*, en el que el tema de la historia apenas si fue tocado, mientras que el problema cosmológico, salvo alguna excepción, estuvo centrado en estudios estrictamente científicos, sin que apareciera su relación con la filosofía.

El jueves 10 hubo un cambio en el programa; por la mañana se hizo una excursión anunciada para la tarde al Embalse Los Molinos; el viaje y los magníficos parajes visitados permitieron a los congresistas admirar las bellezas naturales de la zona, y el excelente asado servido facilitó el diálogo entre pensadores de diversas tendencias. Por la tarde se realizó el simposio sobre *Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina*; en realidad más bien versó sobre la historia de la filosofía argentina que sobre su balance y perspectiva; algunos trabajos fueron realmente interesantes.

El viernes 11 estuvo totalmente ocupado por el tema *Presencia y ausencia de Dios en la filosofía contemporánea*, objeto de una larga sesión plenaria que nuevamente evidenció la diferencia de enfoques y de niveles de tratamiento de un tema tan decisivo; pese a ello cabe destacar la altura de los debates mantenidos, que si no lograron en muchos casos una esperada calidad, al menos se mantuvieron en un clima de respeto y serenidad.

Ese mismo día se decidió clausurar el Congreso, dejando libre el sábado 12, en el que se iba a tratar el tema *América como problema* y leer los resúmenes de las sesiones realizadas. La mayoría de los congresistas ya se aprestaba a regresar a sus lugares de trabajo; muchos de ellos ya lo habían hecho y en el resto resultaba clara la fatiga producida por cinco días de intensa labor. Además se anunciaba un "copamiento" del Congreso por grupos estudiantiles, que hubiera sido un final lamentable para un encuentro académico.

Sería aventurado emitir un juicio complejo sobre un Congreso de temática tan variada, encarada desde puntos de vista tan diferentes y con la participación de estudiosos de tan distinto nivel. Por ello es preferible distinguir aspectos. En primer lugar, cabe destacar la excelente organización, en la que todo estaba previsto para que ningún congresista tuviese dificultad alguna. Luego, la increíble actividad de los secretarios Caturelli y Sosa López, que en todo momento estuvieron al servicio de todos, pareciendo gozar del don de la ubicuidad, derramando gentileza y simpatía por doquier. En tercer lugar fue notable el clima de cordialidad que reinó en todo momento, aun en el inevitable choque de ideas divergentes.

Las opiniones contrastantes se presentaron con altura; en algunos simposios y en alguna sesión plenaria hubo instantes de tensión, pronto superados. Resultó reconfortante ver a adversarios intelectuales compartir amablemente una misma mesa en el comedor o en la cafetería. Aun la intempestiva irrupción del grupo de estudiantes tuvo una respuesta unánime y digna; se los escuchó, se dialogó con ellos, se los invitó a participar en las reuniones.

Hacer nombres resulta riesgoso; sin embargo, algunos deben ser mencionados, ya por la calidad de sus trabajos, ya por la lucidez de sus intervenciones; entre otros merecen citarse París, Massuh, Derisi, Asti Vera, Carpio, Pró, Trías, Quiles, Puciarelli, Pró, Francella, Echauri, Terán, Fernández Sabaté, García Estrada, Ladussans, Viaux, Bolzán, Vertrete, de Anquín, Bergadá, Fragueiro, de Estrada, Renaudier, Podestá, Di Leco.

Aun cuando la mayoría de los trabajos presentados no trasuntaban con nitidez la tendencia filosófica en la que se ubicaba su autor, sin duda por un cuidado afán de objetividad, era posible, sin embargo, observar que todas las tendencias del pensamiento filosófico argentino estaban presentes: tomismo, marxismo, historicismo, existencialismo, idealismo, positivismo, espiritualismo, estructuralismo, personalismo, fenomenología, simbolismo lógico, etc. En general se notaba una preocupación por aplicar a la realidad nacional las conclusiones a que se llegaba; sin embargo, esta preocupación muchas veces parecía forzada, aun cuando en otras resultaba naturalmente del tema estudiado.

La tendencia más activa fue la marxista en sus diversas tonalidades; pese a lo reducido de su número, logró concitar la atención de los congresistas por sus continuas aunque no siempre oportunas intervenciones en todos los debates; se caracterizó por aplaudir (hecho insólito en Congresos de Filosofía) cada vez que alguno de los integrantes del heterogéneo grupo hablaba, demostrando así que a pesar de sus divergencias internas conoce el valor del apoyo mutuo frente a otras posiciones.

La tendencia más numerosa fue la tomista, que sin embargo no actuó como grupo y pareció diluirse entre las demás. Era frecuente que a la exposición de un tomista otros le hicieran serias observaciones críticas; sólo en rarísimas ocasiones se manifestó un acuerdo explícito. Este hecho llamó la atención y puede interpretarse de diversas maneras; tal vez lo más exacto sea pensar que el sentido de libertad personal que afirma esta tendencia le impida manifestaciones gregarias.

Las demás tendencias en algunos casos manifestaron con nitidez sus posiciones y en otras sólo tuvieron expresiones irónicas. Se notaba a veces el deseo de no aparecer embanderado en una posición determinada; otras, el de adoptar posturas eclécticas. Hubo entre algunos católicos acercamientos notorios al existencialismo y al marxismo. Pero en todos los casos reinó un espíritu de apertura y el diálogo fue siempre factible, lo que no significa que fuese exitoso.

Como sucede en este tipo de asambleas, abundaron los episodios curiosos. Dejando de lado los extrafilosóficos (como el de un grupo que se caracterizaba por un continuo entrar y salir de las reuniones o de los que cambiaban de indumentaria varias veces al día en forma llamativa), resultó notable que casi ningún trabajo dejase de citar a Heidegger; en cambio otros filósofos de renombre nunca fueron aludidos. No faltó quien hablara del *Dasein* del pobre, el término "alienación" apareció con ocasión o sin ella. Alguno afirmó enfáticamente que sólo hay libertad en los países donde impera el comunismo a la vez que propiciaba una curiosa filosofía que denominó "re-kantismo".

Fue acertada la inclusión de algunos números artísticos al fin de cada jornada: merecen citarse los Niños Cantores de Córdoba, muy aplaudidos por los congresistas; un admirable audiovisual sobre "Córdoba actual"; el cuarteto vocal "Gaudemus"; los folkloristas que actuaron al fin del asado del jueves. De este modo cada día finalizaba con un agradable mensaje de belleza.

Está ya señalada la dificultad principal del Congreso: la excesiva diversidad de niveles cualitativos, tanto en los trabajos como en las discusiones. Al parecer esta tónica es inevitable, ya que se da en todos los encuentros científicos y filosóficos; pero al menos deberían excluirse las exposiciones elementales, repetición de cosas por todos sabidas o aun resúmenes de manuales. En un Congreso Nacional sólo deberían admitirse estudios de especialistas, fruto de un trabajo de investigación que se somete al juicio de otros especialistas. Si esto parece excesivo, no lo es el exigir cierto nivel cualitativo, sin que hayan "limitacionismos" ideológicos.

Otro inconveniente contra el que chocó el Congreso fue el magro apoyo oficial, sobre todo económico; en esto hubo una distancia sideral con el primer Congreso. Pese a ello la inscripción como miembro activo fue módica, si se la compara con la de acontecimientos similares: cincuenta pesos (nuevos). Conviene bajar a estos detalles, ya que alguna publicación llegó a decir que se había exigido pagar nada menos que deiciséis mil pesos (viejos) por día.

De todos modos el encuentro fue fecundo. El hecho de que más de un centenar de personas se trasladen, sacrificando otros intereses, a un lugar para muchos alejado, para debatir durante una semana temas filosóficos o al menos para escuchar a quienes saben o creen saber filosofía, es un índice cultural muy positivo. Pero sobre todo el intercambiar ideas, el conocer personalmente a los que trabajan en el campo de la especulación intelectual, el poder preguntar y responder, todo esto es altamente fructífero y alentador.

Si muchos de los trabajos presentados no tenían la hondura esperada, otros, en cambio, evidenciaban no sólo una madura versación en los temas tratados, sino una auténtica profundidad reflexiva y un serio espíritu de investigación. En medio de una civilización en crisis, en la que reinan la desorientación, los intereses pragmáticos y el vivir superficialmente, la realización de un *Congreso Nacional de Filosofía*, con todas las fallas señaladas y pese a ellas, permite abrigar una visión esperanzada del futuro.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

CENTRO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA

Este centro, creado el 15 de julio de 1970, se halla integrado actualmente por los siguientes colaboradores:

Prof. Dr. Alberto Moreno: *Director*
Afra Alegría Hermosa: *Licenciada en Filosofía*
Celina A. Lértora Mendoza: *Licenciada en Filosofía*
Juan A. Pérgamo: *Calígrafo Público Nacional*

Dedicado a investigar acerca de la existencia y contenido de manuscritos existentes en nuestras bibliotecas, ha comenzado por la Biblioteca del Convento de Santo Domingo (Capital Federal) —a cuyas autoridades se agradece la importante colaboración prestada—, presentando en este primer trabajo una obra de Diego Estanislao de Zavaleta.

*

DIEGO ESTANISLAO DE ZAVALETA: *INSTITUTIONES PHILOSOPHIAE UNIVERSAE, PARS CUARTA, METHAPHYSICAM CONTINENS*

Este manuscrito pertenece a la Biblioteca del Convento de Santo Domingo, de Buenos Aires, donde no está catalogada, ignorándose asimismo cómo ha pasado a poder de dicho Convento. El único autor que conocemos que ha estudiado este Código es Guillermo Furlong S. I.¹ a cuya obra nos remitiremos más de una vez.

¹ GUILLERMO FURLONG S. I. *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*, Editorial Kraft Ltda., Buenos Aires, 1952.

Examen paleográfico y caligráfico

1. *Descripción*: El título de la obra, conforme la portada (que se encuentra bastante deteriorada) es: "Institutiones Philosophia universae, / in gratiam / Studiosae juventutis... Non... / aeropolian... Carolini Convicto, / elucubratae ab / Dr Didaco Stanislao de Zavaleta... olim... dem Convictorii /... / no ac nunc eode (m), Phi- / losophia Professore / Pars 4 / Methaphysicam continens / Me audiente Joanne Cas / tañer".

El manuscrito consta de 454 pág. en 8º (p. 14,20). El tomo se halla deteriorado en su encuadernación y profundamente atacado por larvas de polilla en muchas de sus páginas. Ello no obsta, sin embargo, a la legibilidad de la gran mayoría del texto. La cubierta es de pergamino, de las llamadas "de pergamino desnudo", con cuatro tientos para cerrar. Los cantos están bien conservados, guillotizados en 21,3 cm. de alto por 15 cm. de ancho y tratados con un salpicado de tinta roja y azul, actualmente casi desvanecida.

1.1. *Examen del papel*: El examen de las fibras de papel con lupa binocular estereoscópica a 5x y 30x evidencia una pasta uniforme, de fibras largas, de alto brillo, blanco-transparente, de origen vegetal (algodón). El encolado es firme y sin satinado. El examen permite observar las rayas horizontales y verticales típicas del llamado "papel vergé", como asimismo el examen de las filigranas o "marcas de agua" permite establecer que la fecha de fabricación de estos papeles, conocidos como "papel de trapo", es anterior a 1811². El examen especial de las filigranas indica que se han mezclado papeles de diverso origen (italianos y españoles). Puesto que la introducción de papel español se produce recién a fines del siglo XVIII (época del desarrollo de las manufacturas hispánicas) el término "a quo" razonable para la antigüedad del papel es desde 1750 en adelante.

1.2. *Examen de la tinta*: El análisis microquímico efectuado por toques de reactivo en los rasgos manuscritos da los siguientes resultados: ácido oxálico al 3% y 5% se produce decoloración muy lenta; ácido cítrico al 20%: decolora; ácido clorhídrico al 10%: rastros amarillentos sin liberación de colorantes adicionales; ácido sulfúrico al 20%, nítrico 20% y cloruro de cal al 2%: produce decoloración; ferrocianuro de potasio: vira al azul. De estos análisis surge que se trata de tinta galo-tanato de hierro.

El examen microestereoscópico de los depósitos muestra escasa penetración de la tinta en algunos puntos, por lo cual es probable que ésta se haya obtenido por un método primitivo de disolución de sulfato ferroso en infusión de agallas fermentadas. Esto concuerda con la época del papel (1750 aproximadamente).

1.3. *Instrumento escriptorio*: El examen de los trazos mediante luz rasante y auxilio óptico estereoscópico los muestra sin depresiones o surcos en la masa del papel. Debe descartarse que se trate de pluma de caña, pues sus rasgos típicos no corresponden a los del presente manuscrito. Tampoco es pluma de acero, pues lo demuestra la inexistencia de sus rastros en la superficie del papel. Las características de los trazos examinados corresponde en consecuencia al producido por la pluma de cañón de ave. En estos casos, luego del proceso correspondiente de preparación, el escritor procedía a efectuar el

² En esta época se inicia en Francia la fabricación de papel a máquina.

corte de la pluma, lo que ha variado conforme a las características modales de los maestros. En este caso se evidencia un corte extremadamente delgado y totalmente afinado, que fue introducido en España por Pedro Dias de Morante, en 1629, y que siguieron usándose en Buenos Aires hasta mediados del siglo XIX. Este dato concuerda por lo tanto también con la época de introducción del papel y el tipo de tinta, todo lo cual permite fijar paleográficamente la fecha de redacción del manuscrito hacia el final del siglo XVIII.

2. *Análisis caligráfico*

2.1. *Formas caligráficas:* Las formas caligráficas del manuscrito considerado son un nexo entre los viejos tipos de caligrafía hispánica y la caligrafía contemporánea. Aunque las letras muestran características propias de la escritura de fines del siglo XVII, evidencian por otra parte caracteres más modernos. Se nota la influencia de la letra itálica y de las normas de la letra cursiva, debida a los calígrafos españoles del siglo XVIII.

La letra del manuscrito en examen debe considerarse como cursiva, ligada o enlazada, con algunas variantes respecto a la actual. En cuanto a las variantes de que tratamos en este punto, son las debidas al efecto de la mayor o menor velocidad de trazado y características propias del escritor. Su caligrafía es rápida, liviana, y no exenta de armonía.

2.2. *Abreviaturas:* Se hace abundante uso de las abreviaturas corrientes, que agilizaba la escritura. La existencia de signos especiales es escasa, como corresponde a una obra posterior al siglo XV, en cambio hay numerosos tipos de abreviaturas. Vamos a señalar aquí su uso sólo en general.

Las abreviaturas por letras sobrepuestas siempre van acompañadas de las letras iniciales de la palabra, para facilitar su interpretación. Puede ocasionar dudas cuando se trata de palabras de igual inicial.

Más difíciles de interpretar son las abreviaturas por suspensión o apocope y las abreviaturas por contracción. En las abreviaturas por suspensión se suprimen letras finales indicándose generalmente por un trazo la ausencia. La correcta interpretación depende del sentido del texto, lo que les ha permitido sobrevivir en los escritos especiales y temáticos, particularmente en filosofía y teología, que tienen ya un vocabulario técnico determinado. En el caso del manuscrito en examen las letras finales más suprimidas son "m", "r" y las terminaciones "tur", "bus" "dem", etc.

En las abreviaturas por contracción en el interior de la palabra se suprimen a veces partes sustanciales, y el sentido debe captarse por el contexto. Las letras más generalmente suprimidas son "m", "n", "t" y los grupos "atur" "anim", etc. Por ej.: Na (tural) ite (r), A (nim) al, A (nim) a, In (telle) ctus, etc. Algunas veces la interpretación se torna difícil, pues se abrevia mucho indicando siempre por un trazo horizontal superior, pero que puede dar lugar a confusiones.

También se hace uso de siglas o abreviaturas de suspensión completa, que representan la palabra sólo por la letra inicial, suprimiendo las restantes e indicándolas generalmente por un trazo hacia arriba en forma de ojal. Ejemplos: q (uod), q (ui), q (uae). Este tipo de letra cursiva, influida por la itálica, fue enseñada por los calígrafos españoles entre 1696 y 1776, fechas en que se publicaron numerosos tratados al respecto. Por lo tanto, si bien hacia fines del siglo XVIII subsiste un tipo de letra sin enlaces, la evidencia de una escritura ligada y rápida, de perfiles gruesos y finos, indica la data cierta de composición.

Teniendo en cuenta estos aspectos estudiados: papel, tinta, instrumento de escritura, encuadernación, caligrafía y tipo de escritura, se puede determinar que la fecha de composición del manuscrito corresponde a finales del siglo XVIII, en una fecha cercana al 1800.

Examen del contenido

Este libro corresponde a un *Curso de Filosofía, parte Cuarta o Metafísica*³, dictado en el Colegio Carolino de la ciudad de Buenos Aires. Furlong⁴ nos ha traído bastantes noticias sobre la actividad de Diego Esnislao de Zavaleta, al cual considera "uno de los tres escolásticos más distinguidos del fines del siglo XVIII"⁵ y, por lo tanto, aunque bastante ecléctico en muchos de sus aspectos, en un momento histórico en que la Escolástica era mal vista por los pensadores tanto europeos como americanos (en cuanto éstos recibían y retransmitían estas orientaciones), en cierto sentido puede considerársele un restaurador de la Escolástica⁶.

Sin embargo su modo de encarar la Metafísica, o cuarta parte de su *Curso de Filosofía*, es bastante diferente a la del tomismo, al cual se opone explícitamente en varias ocasiones, siguiendo más bien la línea suareciana. Se inserta al final un índice elaborado sobre el mismo manuscrito, ya que el libro tiene sólo un esbozo de índice, pero incompleto y erróneo, siendo además claramente de otro autor.

Divide el curso en tres partes: *Ontología*, "*Sycologia*" y *Teología natural*. Cada una de las partes está dividida en secciones o grandes temas, que son útiles para orientarnos sobre su concepto de Metafísica. Además hay abundancia de Escolios, corolarios, cuestiones incidentales, etc. Después del tratamiento del tema que sigue, como es costumbre en la escolástica, con la solución a las objeciones, que son a veces las que llenan más páginas de texto.

Primera parte u Ontología: Se divide en dos secciones: del ente en general, y sobre las causas. Cada sección está dividida en capítulos, al final de los cuales constan las conclusiones. Es claramente antitomista en la conclusión correspondiente al capítulo segundo, donde niega la distinción real de esencia y existencia y admite sólo una distinción de razón, conforme con la tesis de Suárez. Asimismo sostiene en la conclusión correspondiente al capítulo cuarto (p. 30) la distinción virtual extrínseca entre los grados metafísicos.

Las cuestiones incidentales se refieren a problemas extrametafísicos, cuestiones más bien teológicas y dogmáticas, lo que es dable observar, por otra parte, en diversos tratados de la época y aun posteriores. Inclusive se dedica una conclusión y su explicación a la prueba de la posibilidad de los milagros (conclusión 2ª del último capítulo, p. 115)⁷.

Segunda parte o "Sycologia": Corresponde a lo que en la filosofía de corte wolffiano sería la "Psicología racional", o estudio del alma, como lo evidencia

³ También se conserva su *Curso de Física* en el Archivo Nacional.

⁴ En varias páginas de su extensa obra se ocupa el P. Furlong de Zavaleta, especialmente, 312, 326, 349, en los aspectos que aquí nos interesan.

⁵ Guillermo Furlong S. I. O., c. p. 355.

⁶ Cf. FURLONG, ob. c. 360. Además en pp. 365-366 se encuentra una somera descripción del manuscrito que nos ocupa.

⁷ Es llamado "último" aunque le sigue otro capítulo con el mismo título. Hemos preferido mantener esta denominación.

no sólo el título, sino también el contenido. No es un estudio del hombre y sus principios constitutivos, sino principalmente del alma y sus potencias y sólo al final se estudia, en forma un tanto cartesiana (aunque el autor no lo es) su relación con el cuerpo.

Esta parte se divide en tres secciones: la mente en sí misma y en cuanto es sustancia; segunda: el alma por relación a sus actos y potencias; y tercera: su relación con el cuerpo. Cada sección no se divide en capítulos, como en el caso de la parte anterior sino en cuestiones, que son trece en total, de las cuales cinco corresponden a la primera sección, donde se afirman las tesis tradicionales de la creación del alma por Dios y su infusión en un cuerpo organizado, la espiritualidad, la inmortalidad y la libertad del alma. Dos autores son explícitamente tratados y criticados: Hobbes, en un Escolio, cuyo pensamiento es calificado de "absurdísimo" (p. 154) y la tesis Cartesiana en la Conclusión segunda de la cuestión quinta (p. 211). También en la sección segunda se discuten los problemas tradicionales al respecto. Esta sección se divide en tres subsecciones: primera, sobre la inteligencia; segunda, la memoria, y tercera, la voluntad. En la primera se rechaza la idea cartesiana de las ideas innatas (conclusión 1 de la cuestión 1, p. 236) y la teoría de Malebranche de la visión de Dios (conclusión 2ª de la misma cuestión, p. 238), afirmando la tesis tradicional de la adquisición por medio del dato de los sentidos. Pero conforme a la teoría suarista que sustenta, niega la distinción real entre el alma y sus potencias (conclusión de la cuestión 1ª, p. 227). En la subsección tercera, sobre la voluntad, aparecen también algunas tesis de interés, especialmente las dos conclusiones de la cuestión tercera: no se requiere juicio próximo práctico para una acción de la voluntad, y ningún juicio práctico determina necesariamente a la voluntad (p. 296).

El problema de la unión del alma con el cuerpo es tratado en la sección tercera en una cuestión única, explicándola en general de la manera tradicional. Dedicar un amplio párrafo al sistema de Leibniz, al que no rechaza por motivos filosóficos o por encontrarle contradicciones intrínsecas, sino que el sistema de la armonía preestablecida le parece poco concordante con los principios de la genuina filosofía (p. 315).

Tercera parte o teología natural: Esta es la parte más tradicional, si pudiéramos decirlo así, pues los temas se tratan en el orden y forma en que es corriente en los escolásticos. Se divide en dos secciones, en la primera de las cuales se analiza la existencia y atributos de Dios, divididas también en cuestiones y no en capítulos, y la segunda, en que se trata la relación de Dios con los seres creados. Lo más interesante es que en esta parte, a pesar de su continuado suarismo, y su oposición bastante sistemática a todas las tesis tradicionales tomistas, acepta la teoría de la premoción física (conclusión de la cuestión última, p. 418).

Merece algunas palabras aparte el compilador de este curso, que se autollama "Joanne Josepho Castañer", que fue alumno del Colegio Convictorio, en el Tercer Año de Filosofía, 1797⁸ y que fue, luego de ordenado sacerdote, párroco en Corrientes⁹.

⁸ Figura en el *Libro de Matricula de estudiantes de los reales estudios del Colegio de San Carlos de Buenos Aires*, publicados en la *Revista Nacional*, Tomo VIII. p. 198, que comprenden el período 1773-1818.

⁹ Se ha obtenido este dato por gentileza del P. Guillermo Furlong, a quien aquí agradecemos su atención por estos conocimientos transmitidos sobre Castañer.

<i>Conclusio 2^o:</i>	Non datur distinctio virtualis intrin seca, seu q[uod] distinctio[n]i reale abso- lute aequivaleat inter gradus metha- phy sicos ejusdem entis creati. Est contra Thomistas	29	9-14
<i>Conclusio 3^o:</i>	Nemine cogitante inter gradus Me- tha physicus ejusde rei creatae datur distinctio virtualis, qua talis sit, n[on] q[ui]a actu aequi valeat s[e]d quatenus in cade[m] indivisi bilis redatur fun- damentu[m] ut distinctiis conceptib[us] et in ordine ad diversa -cognascatur. Hanc distinc tio[n]e[m] virtuale[m] ex- trinsecam appellam[ur]: virtuale[m] quide[m] quia e[st] fundamentu[m] distinctio[n]is [...] extrinseca[m] [...] q[ui]a n[on] eaque[m] distine tion[i] actuali	30	3-14
Argumenta solvuntur		31	16
<i>Caput 5 um:</i>	De ente necessario, contingente, sim- plici composito, absoluto et relativo	44	14-16
<i>Caput 6 um:</i>	De substa[n]tia et accidente seu modo	51	1-12
<i>Quaestio incidens:</i>	Utrum ex venerabili Eu charistia Sac[r]amento pro betur accidentiu[m] abso lutorum esentias?	57	1-5
<i>Conclusio:</i>	O[mn]ia ea qu[a]e circa venerandu[m] Eucharisti[a] Sacramentum Catholica tenet fides optime salvantur, et si nul- la dentur accidentia abso luta, unde h[a]ec ex Santictissimo Eu charisti[a]e magis terio non probatur	59	1-10
Solvuntur argu[men]ta		62	20
<i>Caput 7 um:</i>	De subsiste[n]tia, supposito et persona	67	24-25
<i>Caput ultimum:</i>	Primae veritates seu axiomata, quae ex entis generatim sumto, et attributo- ru[m] ejus notionibus[...], exp[o]nen- tur	72	1-4
<i>Sectio 2^o:</i>	De causa entium	77	8-9
<i>Caput 1 um:</i>	De primis ca[us]arum no[ti]o[n]ibus	77	21-22
<i>Caput 2 um:</i>	De causis ma[teri]ali, f[or]mali, fi- nali et exemplari	80	8-10
<i>Caput 3 um:</i>	De causa efficiente	84	7-8

<i>Quaestio incidens:</i>	Utrum dentur causa vere effi cientes creaturae?	90	16-18
<i>Conclu[s]io:</i>	Dantur causa vere effi cientes creaturae	92	13-15
Corollarium		94	4
Solvuntur Argumenta		95	1
<i>Caput 4 um:</i>	Exponuntur lae veritates seu ax[iomas]: q[uod] ex ca[us]arum notionibus deducuntur	104	8-10
<i>Caput ultimum:</i>	De na[tur]a et his[. . .] q[uod] ad hoc arg[um]en[tum] p[er]tinent	108	9-10
<i>Quaestio ultima:</i>	Utru[m] leges na[tur]ae sint mutabiles, pro digiaq[ue] seu vera miracula posibi lia	113	1-5
<i>Conclusio 1^o:</i>	Leges [. . .] mechanic[a]e sumpti pro seu aparentis, secunda[s] natura condit[i]onatur [. . .] hac a [. . .] a unitate fieri constituit s[unt] mutabilis	114	15-19
<i>Conclusio 2^o:</i>	Prodigia seu vera miracula s[unt] posibilia	115	22-24
<i>Caput ultimum:</i>	De his q[uod] in entib[us] mundanis genera tim spectantur	112	1-3
Scholion		127	1
METHAPHYSICA PARS 2^a SEU SYCOLOGIA		131	9-10
<i>Sectio prima:</i>	De mente huma[n]a in se et substa[n]tia spectata	132	1-4
<i>Quaestio 1^o:</i>	Quaenam sit na[tur]a et origo anima ra[ti]o[n]alis?	132	5-6
<i>Conclusio 1^o:</i>	Anima ra[ti]o[n]alis e[st] substantia intellectiva fi nita, humano co[r]p[or]is [. . .] destinata	135	6-8
<i>Conclusio 2^o:</i>	A[nim]a ra[ti]o[n]alis creatur a Deo, co[r]p[or]isq[ue] organizato infunditur cu[m] 1 ^o e[st] aptu[m] ad vitale opera opera[ti]o[n]es ex cercendas	140	5-8
Solvuntur argumenta		141	7
<i>Quaestio 2^o:</i>	Utrum mens hu[m]a[n]a sit spiritualis	146	14-15
Scholium:	Hobbetius sente[n]tiam absurdissima[m] invexit; du[m] cogita[ti]o[n]es ho[m]i[n]is sola actio[n]e et reactio[n]e partiu[m] cerebris effici afirmat	154	6-9

Solvuntur argumenta		154	22
<i>Quaestio 3^o:</i>	Utrum a[nim]a ra[ti]o[n]alis sit in- mortalis?	164	6-7
<i>Conclusio 1^o:</i>	Evidens e[st] a[nim]a ho[m]i[n]is n[on] e[ss]e mortale cum co[r] p[or]e, s[e]d superstiter na[tur]aliter manere solu[m] ad premi[u]m et poena[m]	167	1-4
<i>Conclusio 2^o:</i>	A[nim]a ra[ti]o[n]alis est et[iam] evi- denter inmat[eria]lis	169	10-11
Solvuntur argumenta		173	18
<i>Quaestio 4^o:</i>	Utru[m] a[nim]a rationalis sit libera?	185	23-24
<i>Conclusio:</i>	A[nim]a ra[ti]onalis et[iam] in statu na- [tur]ae delapsae e[st] libera libertate indiferen[ti]ae, sive a necessitate	187	22-25
<i>Corollariu[m]:</i>	Religio q[oud] libertate indifere[n]ti]ae negat e[st] evidenter falsa	190	4-7
Obpectio[n]es solvant[ur]		190	17
<i>Disertatio incidens:</i>	In q[ui]a brutoru[m] cogni[ti]o ac sen- sa[t]o praecique adversus cartesiani sis- thematis sectatores indicatur	201	
<i>Conclusio 1^o:</i>	Desertis et a[us] asedes argu[men]tis de- sumptis a brutoru[m] opera[ti]o[n]i- b[us] huicusq[ue] satis n[on] fecerunt	203	22-25
<i>Conclusio 2^o:</i>	Solide n[on] fuit hucumq[ue] a C[a]rte- [si]anis ost[en]su[m] repugnare in brutis pri[us] a mecanismo disti nctu[m], q[uod] ipsoru[m] opera[ti]o[n]es ac mo- tus dirigat	211	26-29
<i>Sectio 2^o:</i>	De hu[m]a[n]a mente relate ad su[um] actu[m] sive de potentia anima	224	23-25
<i>Quaestio 1^o:</i>	Utru[m] pote[n]ti]ae a[nim]ae distin- guantur ab ipsai	226	3-4
<i>Conclusio:</i>	Pote[n]ti]ae non distinguuntur realiter ab anima	227	13-14
Solvuntur objectiones		230	1
<i>Subsectio Prima:</i>	De potentia in[tel]lectiva	233	1-2
<i>Quaestio 1^o:</i>	Quaena[m] sit n[atu]raru[m] idearum origo?	233	3-4

<i>Conclusio 1^o:</i>	Nulla dantur idee [...] innate ad sensu[m] Platonico[r]u[m] ac n[on] nul- laru[m] Cartesianorum	236	11-14
<i>Conclusio 2^o:</i>	Opinio Malebranchiia asserenta [...] omnia videre in Deo falsa est et absurda	238	1-3
<i>Conclusio 3^o:</i>	O[mn]is nos[tr]a cogni[ti]o ope sensu[m] acquiritur v[el] in mediate v[el] mediate, quandiu[m] mens co[r]-p[ori] est copulata	241	9-12
Scholion		244	8
<i>Conclusio 4^o:</i>	in[tell]ectus hu[m]a[n]us o[mn]es cogni[ti]o[n]es a sensib[us] mediate v[el] inmediate habet ut earu[m] et idearu[m] sint ca[us]a vere efficiens. Cons tat ex superius traditis in Ontologia circa causas efficientes, ed t[ame]n specialius	244	21-26
Argumenta solvuntur		246	11
<i>Quaestio 2^o:</i>	[...] sit in[telle]ctus objectu[m], quidquid [...] e[ss]e phan tas [...] et in[telle]ctuales, q[u]as vocant impresas	267	1-3
<i>Subsectio 2^o:</i>	De memoria	272	20-21
<i>Quaestio unica:</i>	Quaena[m] sit physica memoria causa	272	22-23
<i>Subsectio 3^o:</i>	De voluntate	282	4-5
<i>Quaestio 1^o:</i>	Quae sit na[tur]a voluntatis hu[m]a[n]ae?	282	6-7
<i>Quaestio 2^o:</i>	Utrum voluntati libertas cons petat	286	1-3
<i>Conclusio 1^o:</i>	Libertas [...] sola voluntate consistit	289	1-2
<i>Conclusio 2^o:</i>	Voluntas hu[m]a[n]a ad nullu[m] actu[m] suum cogi potest	291	1-3
<i>Quaestio 3^o:</i>	Quae depende[n]tia voluntate[m] inter et intellectum?	292	20-22
<i>Conclusio 1^o:</i>	Non requiritur judici[um] practicu[m] proximu[m] ad q[uae]libet voluntatis actio[n]es	296	1-3
<i>Conclusio 2^o:</i>	Nu um judiciu[m] practicu[m] ita dirigit voluntate[m], ut ipsa ne[ces]saris determinent	296	18-20

Salvuntur argumenta		297	14
<i>Sectio 3^a:</i>	De mente hu[m]a[n]a relate ad corp[ore] cui unitur	302	3-5
<i>Quaestio unica:</i>	Quid sit, et q[uo]modo explicetur menti hu[m]a[n]a corporis q[uo]d comerciu[m]?	302	6-7
<i>Conclusio 1^o:</i>	Sisthema ca[us]arum aco[si]onalium e[st] phylosoph[...]	308	1-3
<i>Conclusio 2^o:</i>	Sisthema armonia praestabilia n[on] concordat c[um] dogmatibus Catholica religionis	312	1-4
<i>Conclusio 3^o:</i>	Sisthema armonia praestabiliae n[on] concordat c[um] pri[ncipi]is genuine Phylosophiae	315	
<i>Conclusio ultima:</i>	Comerciu[m] a[nim]a cum corp[ore] [...]	321	5-6
Scholion		326	4
Solvuntur Argu[men]ta		326	17
METHAPHYSICA PARS 3 ^a SEU THEOLOGIA NATURALIS		334	5-6
<i>Sectio 1^o:</i>	De supremi numinis existe[n]tia et p[er]fe[cti]o[n]ib[us]. No[tio]n[es] quaedam praemituntur	335	1-3
<i>Quaestio 1^o:</i>	Utru[m] Dei existe[n]tia possit et q[uo]modo demonstrari?	337	8-10
<i>Conclusio:</i>	Supraemi numinis existe[n]tia demons tra[ti]o[n]ib[us] Metaphysicis, physicis et moralibus conuinat[im] [...] e[st] per partes probanda atq[ue] id circo primo [...]	340	11-16
Aferuntur demonstra[ti]o[n]es physica et moralis entis necessarii		345	24-25
<i>Quaestio Secunda:</i>	Quas sit attributa seu proprietates Dei	365	2-3
<i>Conclusio 1^o:</i>	Deus o[mn]i perfectionis genere e[st] infinitus	366	15-17
<i>Conclu[si]o 2^o:</i>	Existit unicus Deus Res hoc loco nob[is] c[ontr]a Politheos, qui plures Deus seu entia suprema fingunt et increata [...] (etc.)	368	1-5

Audiunt Polithei		369	1
<i>Conclusio 3^a:</i>	Deus e[st] ens simplicissimus	375	15-16
<i>Conclusio 4^a:</i>	Deus e[st] inmutabilis	376	10-11
<i>Conclusio 5^a:</i>	Deus e[st] inmensus et aeternus	377	7-8
<i>Conclusio 6^a:</i>	Deus e[st] o[mni]s[ap]iens et omnipotens	379	9-10
<i>Conclusio ultima:</i>	Deus neq[ue] affectib[us] qui cum natura communibus conjuncti sunt [...] (etc.)	381	14-6
Solvuntur argumenta		382	26
<i>Sectio 2^a:</i>	De deo comparate ad res crea tas spectato	389	22-24
<i>Quaestio 1^a:</i>	Utrum Deo virtus creandi et q[uo]modo competat?	390	11-13
<i>Conclusio:</i>	Pote[n]tia creativa Deo competit ea lege nuli ut ca[us]a creata [...] possit	391	11-13
Utrum Deus res o[mn]es productas inedia te conservet?		394	2-3
<i>Conclusio:</i>	Deus res o[mn]es productas inmediate conservat	395	9-10
Solvuntur argumenta		397	4
<i>Quaestio 3^a:</i>	Utru[m] Deus simul c[um] causis creatis o[mn]es et sin gulas effectus inmediate operet	400	1-3
<i>Conclusio:</i>	Deus ad o[mn]es et singulas entiu[m] creatoru[m] ac tio[n]es inmediate concurrat	401	21-23
Solvuntur argu[men]ta		403	23
<i>Quaestio ultima:</i>	Utru[m] Deus physice praemoveat, causas creatas ad agendum?	411	10-12
<i>Conclusio:</i>	Deus n[on] solu[m] dedit, et conservat virtutes activas causarum secundarum, et cum illis concurrat, sed etiam eas ad agendum applicat applicatio[n]e [...] et physica, quod recte praemotio seu praedeterminatio physica appellatur	418	14-19
Solvuntur argumenta		427	27
Index [incompleto]		451	

BIBLIOGRAFIA

JUAN ROIG GIRONELLA, *Balmes filósofo*, Editorial Balmes, Barcelona, 1969, 126 pp.

Reúne el P. Roig Gironella —verdadera autoridad en cuanto respecta al simpático filósofo de Vich— una serie de artículos que escribiera oportunamente acerca de Balmes y su obra, con especial referencia a la “investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento”, según reza el subtítulo.

No caben dudas que, humanamente hablando, es lamentable que Balmes desarrollara su actividad precisamente antes del renacimiento tomista gracias a la clarividencia de León XIII; pero no menos cierto es que su obra constituye algo así como una feliz alborada; feliz y sorprendente, si se repara no sólo en el contenido de su pensamiento, sino además en la amplitud de la obra llevada a cabo en los pocos años que alcanzó a vivir. ¿Quién ha leído *El criterio*, que no lo haya hecho con admiración por la simplicidad y agudeza de las ideas allí expuestas? Con razón Menéndez y Pelayo dijo del mismo que constituía “una verdadera higiene del espíritu”. ¿Quién no se sorprende —considerando fechas y épocas— frente a la *Filosofía fundamental* o la *Estética*; o la amplitud de *El protestantismo comparado con el catolicismo*; o la sucinta pero clara *Historia de la filosofía*; o la decisión oportuna que muestran sus *Escritos políticos*; o... tantas obras que constituyan —para quienes éramos jóvenes hace algunas décadas— un filosófico pan nuestro de cada día?

Pues bien, con gusto hemos leído esta obra en sus tres capítulos fundamentales: I. “La entraña del ‘Criterio’, actitud fundamental de la filosofía balmesiana”; II. “El sentido íntimo de la criteriología balmesiana”; y III. “Sentido profundo del humanismo balmesiano”; escritos todos con esa calidez que el mismo Balmes provoca en quienes a él se acercan, aun para criticarlo y a fortiori en quienes, como en el caso de Roig Gironella, para valorar positivamente su pensamiento.

J. E. BOLZÁN

ADRIANO BAUSOLA, *Indagine di Storia della Filosofia da Leibniz a Moore*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1969, 327 pp.

Nueve artículos sobre historia de la filosofía, publicados anteriormente en la *Rivista di Filosofia neo-scolastica* entre 1955 y 1968, componen este volumen cuyo subtítulo indica el período de referencia. Aunque los autores y la época

histórica a que pertenecen sean bastante diferentes entre sí, es posible agrupar los trabajos en tres grandes temas: Metafísica, Gnoseología y Ética, obteniendo así suficiente unidad temática dentro de la diversidad.

Los dos primeros artículos se refieren a temas metafísicos: "Il perfezionamento dell'argomento ontologico nel carteggio Leibniz-Eckhard" es un análisis de la polémica epistolar entre estos dos autores, defensor de la formulación cartesiana el segundo, y poco conocido en general. Este trabajo nos ha parecido particularmente interesante porque informa sobre un aspecto poco estudiado del famoso argumento. El segundo trabajo, "Aspetti dell'ontologia blondeliana", enfoca temas generales de la teoría ontológica de Blondel, mediante un análisis comparativo de sus textos.

Los cinco trabajos referidos a temas gnoseológicos pueden a su vez agruparse en dos subtemas: crítica del conocimiento histórico: "Neopositivismo e scienze umane nel pensiero di Karl Popper" y "Sulla fondazione dello storicismo in Antonio Gramsci"; crítica del conocimiento científico: "L'epistemologia strumentalistica e l'operazionismo di P. W. Bridgman", "La critica di John Dewey alla metafisica" y "Fede e ricerca in Dewey".

Los dos últimos artículos versan sobre Ética: "La filosofia morale di G. E. Moore" y "L'analisi del linguaggio valutativo secondo E. W. Hall". Este último es, a nuestro juicio, un valioso aporte sobre las relaciones e influencias entre el positivismo lógico continental o inglés y la nueva filosofía del lenguaje americano, donde se inscribe el pensamiento de Hall.

Según lo indica el autor en la *Avvertenza* inicial, estos estudios han sido revisados, actualizados bibliográficamente y en parte reelaborados, y no son, por tanto, meras reproducciones. En suma, es muy laudable que estos trabajos de investigación se hayan reunido en un volumen de más fácil manejo que la revista especializada en que fueron primeramente publicados.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

CLARENCE FINLAYSON, *Antología*, Prólogo y selección de Tomás P. Mac Hale, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1969, 474 pp.

Esta Antología, que recoge variados trabajos del desaparecido escritor chileno, se propone reparar en lo posible el olvido y desconocimiento de su obra en su país natal, ya que la mayoría de sus escritos han aparecido en el extranjero, sobre todo los de la época de madurez. Se ha procurado reunir —conforme nos indica el Prólogo de Mac Hale— textos representativos de su pensamiento, aparecidos unos en publicaciones periódicas de difícil acceso, inéditos otros, y un grupo extractado de su libro *Hombre, Mundo y Dios*, poco conocido en Chile. En cambio no se transcribe ningún texto de su obra fundamental *Dios y la Filosofía*, donde se aborda el problema de los nombres divinos, concluyendo que son Aseidad, Pensamiento Actualísimo y Amor Consustancial.

Se reproducen quince ensayos de Filosofía y catorce de Literatura, con evidente intención de presentar una imagen fiel de las preocupaciones filosóficas de Finlayson: la temática en torno a Dios, el alma y la muerte aparece una y otra vez, mostrando claramente las cuestiones obsesivas que atormentaban a su autor.

Adoptando en sustancia la filosofía tomista, los marcos en que se mueve cómodamente su pensamiento ágil y agudo son muy amplios y evidencian su profundo conocimiento de la historia de la filosofía. Pero creemos que lo más interesante de la sección filosofía es el tríptico sobre la muerte, perteneciente a *Hombre, Mundo y Dios: Expedición a la muerte*, *La actitud espiritual del hombre ante la muerte* y *Algunas observaciones metafísicas sobre la muerte*. Partiendo de una experiencia puramente vivencial del momento de morir, de pequeños detalles significativos —en los que se detiene a veces con cierta morbosidad— y expresándolos en lenguaje casi poético, pasa al análisis de lo específicamente humano de la muerte del hombre y sus plausibles dudas filosóficas sobre el modo concreto de supervivencia y operación de su principio espiritual, que sólo pueden ser aquietadas por la fe. Y luego se lanza definitivamente por los caminos de la metafísica, explicando el sentido absoluto, totalizador, individual de la muerte, pero a la vez su carácter de tránsito y no de aniquilación.

Los artículos de Literatura, con excepción de los tres primeros, dedicados al lenguaje, son comentarios a grandes escritores: Quevedo, García Lorca, Shakespeare, Leopardi, Barba-Jacob, José Asunción Silva, Guillermo Valencia y Pablo Neruda (la Antología contiene cuatro trabajos de Finlayson sobre su compatriota). Debemos destacar que el rótulo "Literatura" no da una idea muy exacta del contenido de estos trabajos. No son propiamente comentarios literarios en el sentido usual del término, sino más bien reflexiones filosóficas que parten de una verdad poéticamente expresada. Y nuevamente la muerte, la intimidad del alma, el recogimiento interior, se manifiestan como constantes de sus elaboraciones. Nos han resultado especialmente interesantes *En torno al Hamlet*, un estudio sobre la locura y el suicidio a la vez psicológico y metafísico, y *El problema de la muerte ontológica y la poesía de Pablo Neruda*. El lector podrá observar que hemos preferido casi todos los trabajos relativos a la muerte. Es que Finlayson parece encontrar en este tema el marco más adecuado para su pensamiento, y aquí alcanza sus intuiciones más profundas, a la par que poéticas, que son explicadas luego desde el ángulo de la metafísica tomista. Una extraña síntesis, pero no por ello menos interesante, que nos da un ejemplo de filosofía vivida, una experiencia directamente aprehensible de su pasión por la verdadera explicación de sus propias impresiones.

En suma, los artículos escogidos dan una idea adecuada de lo que fue la vida filosófica de Finlayson y en este sentido cumplen la finalidad que los editores se propusieron. Tal vez podría objetarse que la selección, aunque es temáticamente representativa, recoge artículos de diversas épocas de la producción filosófica y literaria del autor, lo cual, si bien da una idea de conjunto, no permite formarse una idea del desarrollo y progresión de su pensamiento, por lo menos en una primera aproximación y para lectores no familiarizados con la obra de Finlayson —a quienes se supone va dirigida esta Antología—. Y dado que se ha intentado ante todo la divulgación de su obra en su totalidad, hubiera sido de utilidad un índice cronológico y temático de la producción y algunas referencias que indicaran las posibilidades de tomar contacto con ella. El trabajo hubiera quedado mucho más completo con un esfuerzo suplementario no muy considerable. Es claro que estas sugerencias, más bien que críticas, en nada desmerecen la selección, que en sí es muy buena.

JOHN H. NEWMAN, *The philosophical notebook*, edited at the Birmingham Oratory by Edward J. Sillem and revised by A. J. Boekraad, Volume II: "The text", Nauwelaerts Publishing House, Louvain, 1970, 218 pp.

Continuando con su interés por la obra del Cardenal Newman, interés demostrado ya en sus tesis presentada a la Universidad Gregoriana acerca de la conquista personal de la verdad, ha tomado sobre sí Boekraad la tarea de terminar la obra que comenzara el P. Sillem: editar el Libro de notas filosóficas de Newman.

La tarea merece la pena, pues si bien un tal libro no siempre refleja el pensamiento definitivo de un autor, al menos permite penetrar en la espontaneidad de un gran pensador. Es siempre sumamente interesante leer tal tipo de notas, improvisadas al correr de las ideas y de la pluma, consignadas a la espera de una definitiva consolidación, retocadas con aclaraciones marginales; breves algunas hasta lo ininteligible salvo para el autor.

Los editores parecen haber trabajado con escrupulosidad, y no sólo es de alabar el sistema de signos sino también las notas al pie de páginas, numerosas y aclaratorias.

E. COLOMBO

P. DABEZIES-A. DUMAS, *Teología de la violencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1970, 154 pp.

Los problemas de la sociedad actual, la injusta distribución de las riquezas, el atraso cultural y económico de unos pueblos frente a otros, las reivindicaciones no conseguidas por medios pacíficos, han hecho elegir a muchos hombres de acción el camino de la revolución. Pero tradicionalmente se ha mirado a los católicos como sostenedores de la no-violencia y de los medios exclusivamente pacíficos en todos los casos. Es así que para muchos cristianos ha llegado el momento de plantearse seriamente el problema de la justificación teológica del empleo de los medios violentos. En este sentido es posible, y aún necesario, elaborar una teología de la violencia, entendiendo esta palabra "teología" en sentido lato y no muy propio (que es, por otra parte, el que emplean los teólogos —también en sentido lato— actuales).

Se podría pensar que este libro es algo de eso. Pues no es así. En la segunda página de la Introducción se nos advierte que (a pesar del título) el conjunto de ensayos reunidos no constituye una teología moral sobre la violencia, sino sólo sugerencias y reunión de materiales; una etapa previa y rudimentaria, en fin. Los artículos que se publican corresponden a unas reuniones veraniegas organizadas por un salesiano, el P. Simón, sobre el problema de la violencia, donde se escucharon, en la primera sesión, las informaciones de representantes de diferentes ramas científicas, dejando para otra reunión las reflexiones teológicas. Suponemos que ellas no se han reanudado, pues en este volumen se publican sólo los trabajos informativos, precedidos por una introducción bíblica del Pastor Dumas, y un artículo (llamado "investigación" en la Introducción) del teólogo P. Blanquart, *Fe cristiana y revolución*, aparecido anteriormente en la revista De Maand, de Bruselas, que en resumen es un llamado a los marxistas para colaborar con los cristianos en una común finalidad humanista. Por tanto la temática propiamente inédita, recogida en esas sesiones a que hicimos refe-

rencia, se compone de los siguientes artículos: L. Casamayor (sociólogo) *Sociología de la violencia*, L. Beinaert (psicoanalista) *Violencia irreductible*, P. Dabozies (militar) *Guerra y violencia*, P. Lecoq (marxista) *Marxismo y violencia* (este artículo parece un mentís al del teólogo reproducido al final del libro, pues rechaza explícitamente las posibilidades de la teología católica para edificar un sistema de pensamiento coherente y eficaz, debido a sus flaquezas y vacilaciones, que ejemplifica con las del mismo Papa, aprovechando además las páginas de la publicación para hacer propaganda antiyanqui).

No dudamos de que el diálogo es necesario; así como tampoco de que cualquier reflexión filosófica o teológica sobre una realidad debe comenzar por un análisis de lo dado; pero ese dato no puede confundirse con la reflexión. Resulta una extralimitación titular a este libro "Teología de la violencia"; debió habérselo llamado "Algunas ideas sobre la violencia" o algo semejante. Es verdad que el título no es lo más importante de una obra, pero un *minimum* de seriedad para con el lector exige que éste no sea engañado en cuanto al contenido. Y en verdad, con excepción del primer comentario bíblico, nada hay aquí que puede ser llamado teología. Una explicación que se nos ocurre es que los editores estén realmente convencidos de que eso es teología. Por ello, tal vez sea conveniente, antes de entrar a fabricar a bajo costo "teologías especiales" (pensamos en la posibilidad de una teología de los trasplantes cardíacos, de los viajes interplanetarios, de las economías planificadas y otros síntomas de nuestra moderna civilización, tan notables como el de la violencia) clarificar qué es lo que debe entenderse por teología. Hoy parece llamarse teológica con todo derecho, cualquier reflexión más o menos vinculada a un problema o ideología religiosos. Pero pensamos que esto llevaría prácticamente a la desaparición de la individualidad de la Teología como disciplina y aún como forma de pensamiento, pues si artículos de psicología, ciencia militar, doctrina marxista y sociología son denominados tranquilamente "reflexión teológica", todo puede ser teología y, por ende, nada lo será. Debe hacerse constar que esta crítica no está dirigida a los autores de los artículos; ellos escribieron sobre su especialidad: hicieron lo que saben hacer. A los editores se les podría recomendar que para sus próximas reflexiones teológicas busquen, aunque deban hacerlo como Diógenes, algunos verdaderos teólogos.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ROGER VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos: Tiempos modernos*, "Curso de filosofía tomista", Ed. Herder, Barcelona, 1970, 183 pp.

La infatigable actividad de Roger Verneaux se pone una vez más de manifiesto en este nuevo volumen del conocido "Cours", dedicado a recoger una antología de pensadores modernos: Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hume, Kant y Hegel.

No es el caso entrar a discutir ni el criterio de selección (no explicitado, por otra parte, por el autor), ni los autores y textos recogidos, pues cuando en unas pocas páginas se debe hacer que pueda el lector tomar contacto directo con los autores que ha estudiado en el curso normal de historia (al menos con algunos de ellos), la selectividad se hace tirana y la practicidad juega el papel preponderante. Para este caso, es evidente y lógico que la antología guarda

una estrecha relación con el volumen que el mismo Verneaux dedicara, en este "Cours", a la historia de la filosofía moderna (Cf. el comentario en *SAPIENTIA*, 1969, XXIV, 228), al cual completa eficientemente, dando un buen panorama de la actividad filosófica de los autores escogidos. Así y para tomar sólo dos ejemplos, Descartes aparece con textos acerca del método, la sabiduría y sus caminos, la duda, el alma, Dios, el error, la libertad, la substancia, la sensibilidad, los cuerpos, alcance de la física, y principios de la moral; y Hegel, con los dedicados a la filosofía, la dialéctica, el ser y la nada, el infinito verdadero y el falso, el espíritu, el amo y el esclavo, y la historia mundial. En los demás casos, la presentación es análogamente idónea.

J. E. BOLZÁN

JULIAN MARIAS, *Esquemas de nuestra situación*, Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires, 1970, 86 pp.

La Colección Esquemas de la Editorial Columba ha incorporado un nuevo título de Julián Marías, basado en las conferencias que pronunciara en Buenos Aires en junio p.p. y que coincide con el nombre de un capítulo de su libro *Introducción a la filosofía*, donde insiste en la necesidad de vivir auténticamente, y para ello, pensar filosóficamente. Es un poco lo que intenta en estas páginas, echando una mirada a los últimos veinticinco años, especialmente en Occidente, con una visión optimista en el sentido de que el presente ha superado al pasado y no a la inversa, pero señalando algunos peligros latentes, que al aflorar, harían peligrar la estabilidad de nuestra civilización occidental. Uno de sus temas preferidos es el de América latina entendida desde y por la cultura hispánica, y la inserción en el marco americano, en el que los Estados Unidos no pueden estar ausentes, y a los que admira sin —o con muy pocas— restricciones. Tres de los capítulos están dedicados a "Las Españas", y uno especialmente a la Argentina (data éste del año 1966, y fue escrito a su regreso de un viaje a Buenos Aires), que evidencian su contacto directo y sostenido con estos países a los cuales juzga bastante severamente en algunos casos, por la falta de visión histórica integral y de proyecto vital nacional.

Alemania parece ser otro de los "favoritos". Sobre todo admira su resurgimiento económico y democrático, y aunque señala algunos síntomas de declinación de la cultura alemana que parece perder su lugar de privilegio, conservando por más de docientos años, lo que es causado, según nuestro autor, por la pérdida de la vocación teórica, motivo de su profunda admiración, así como la de toda la generación intelectual española del 900. Es interesante, y tal vez debería analizarse —tarea que deberá emprender algún joven pensador español— su afirmación de la esencial influencia de la filosofía alemana sobre los pensadores españoles contemporáneos, especialmente Ortega.

El último capítulo se dedica a las Naciones Unidas, señalando su evolución y sus dificultades, hacia la consecución de su verdadera finalidad: ser un poder supranacional efectivo.

Aunque la temática básica es la misma que le hemos oído hace pocos meses en Buenos Aires, la elaboración que implica su publicación le añaden nuevos valores, y permiten apreciar el estilo flúido y ameno que le es peculiar.

MICHELE FEDERICO SCIACCA. *La Chiesa e la civiltà moderna*, seconda edizione riveduta e raddoppiata, Marzorati Editore, Milano, 1969, 275 pp.

Desde la primera edición de esta obra (1948) se han sucedido muchos acontecimientos de capital importancia para el mundo, y sobre los cuales un pensador cristiano debe emitir un juicio serio y fundamentado. Pero para quien, como Sciacca, ha mantenido siempre una profunda fidelidad por una parte a la Iglesia, como intérprete de Cristo, y por otra a sus propias concepciones sobre la realidad y la filosofía, recoger en un solo volumen los escritos aparecidos desde la postguerra (1946) hasta nuestros días, es una ocasión de demostrar la continuidad y coherencia de su pensamiento, por encima de los vaivenes de los acontecimientos. Considerados sólo en su finalidad inmediata, algunos de los artículos que componen la primera parte de la obra pueden parecer un poco anacrónicos; pero leyéndolos en su perspectiva más profunda no se puede menos que dar la razón al mismo autor, que en el Prólogo a la Segunda Edición reivindica para sí el haber sido de los primeros en proclamar la necesidad del diálogo y la apertura de la Iglesia hacia el mundo moderno, cuando todavía ni se soñaba con el Concilio Vaticano II. Entre los años 1946-47, cuando demasiados problemas urgentes reclamaban la atención de todos y se trataba de "reconstruir Europa", Sciacca ponía el acento en la necesidad de la renovación interior, en la búsqueda de la interioridad y de Dios como única posibilidad de retorno a una vida verdaderamente humana. Varias advertencias estaban dirigidas a promover esta toma de conciencia: sea denunciando los peligros del laicismo (*La Chiesa e la civiltà moderna*, 1946), sea clarificando los términos del problema Iglesia-Sociedad ("*Cattolecesimo civile*" e "*civiltà Cattolica*", 1947), sea recordando a los cristianos su verdadera misión en el mundo (*La missione dei cristiani nell'ora presente*, 1947); o bien, desde una perspectiva más filosófica y teórica, indicando las notas esenciales de un humanismo cristiano (*Umanesimo cristiano*, 1946), haciendo una severa crítica al inmanentismo de todos los tiempos, y particularmente el actual (*L'uomo si costruisce il suo mondo*, 1947), y a la mediocridad de miras y aspiraciones de muchos católicos modernos (*Afflizione di pigmei e di bizantini*, 1947).

La segunda parte contiene ensayos del autor desde 1954 hasta el presente. Los temas abordados son más variados que los de la primera parte, pero tienen en común lo que podríamos llamar "el problema del cristiano en la actualidad": su posición frente a la sociedad en la que vive, y frente a la Iglesia y a Cristo, en los que cree. En las páginas de esta parte analiza y reflexiona sobre asuntos de suma actualidad: la cuestión del poder temporal del Papa, la pérdida de la conciencia del pecado, la separación entre lo que se cree y el modo cómo se vive, la filosofía frente al problema de Cristo, y un artículo especialmente dedicado a la vida y obra de Romano Guardini como hombre de la Iglesia y pensador de nuestro tiempo.

En el Apéndice a la Primera Parte se recoge un artículo de 1947: *La filosofia contemporanea di fronte a Cristo*, tema predilecto del autor, y sobre el que ha vuelto repetidas veces, entre otras, en 1956, con un trabajo (*Intorno al problema dell'esistenza di Dio*) que constituye el primero de los apéndices a la Segunda Parte, donde también se han agrupado una conmemoración por la Encíclica *Humani Generis*, dos reflexiones sobre política actual (sobre el marxismo y sobre la democracia) y una entrevista de 1969 en que el autor responde sobre los problemas actuales de la Iglesia. Cierra el libro un grupito de fragmentos inéditos.

LIBROS RECIBIDOS

- ATTI DEL XXIV CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI, GALLARATE, 1969, *Coscienza, legge, autorità*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1970.
- A. C. BLASETTI, *Arquitrabe y Solsticio*, Ed. Saeta, Buenos Aires, 1970.
- N. BOHR, *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano*, Ed. Aguilar, Madrid, 1970.
- E. CASTELLI, *I Paradossi del senso comune*, Ed. Cedam, Padova, 1970.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Strutturalismo Filosofico*, Ed. Gregoriana, Padova, 1970.
- J. DUFAY, *Galactic Nebulae and interstellar matter*, Dover, New York, 1968.
- C. FINLAYSON, *Antología*. Prólogo y Selección de Tomás P. Mac Hale, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1969.
- M. GONZÁLEZ MARÍN, *Libres en la caridad*, Ed. Balmes, Barcelona, 1970.
- J. R. LUCAS, *The freedom of the will*, Clarendon Press, Oxford U.P., 1970.
- E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, Ed. Ariel, Barcelona, 1970.
- MÉLANGES A LA MEMOIRE DE CHARLES DE KONINCK, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 1969.
- J. H. NEWMAN, *The Philosophical Notebook*, Edited at the Birmingham Oratory by Edward Sillem and revised by A. J. Boekraad, vol. II, The Text., Ed. Nauwelaerts, Louvain.
- M. D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, Ed. Beanchesne, Paris, 1970.
- I. QUILES, *Persona y Sociedad, hoy*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1970.
- P. C. RAUBER, *Le caractère comme limitation et tâche de l'esprit humain*, Analecta Dehoniana, Romae, 1969.
- A. RODRÍGUEZ, S. J., *Teilhard de Chardin*, Facultade de Filosofia N. S. Media-neira, São Paulo, 1970.
- J. ROIG GIRONELLA, *Balmes filósofo*, Ed. Balmes, Barcelona, 1969.
- A. RUANO, *Lógica y mística*, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, Puerto Rico, 1970.
- J. M. ZIMAN, *Elements of advanced quantum theory*, Cambridge, U. P., London, 1969.
- C. LANZOS, *Space through the ages*, Academic Press, London and New York, 1970.
- M. V. LOMONOSOV, *On the corpuscular theory*, translation with introduction by H. M. Leicester, Harvard U. P., Cambridge, Mass, 1970.

- M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura de Rosa Palledaro, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1970.
- J. K. RYAN (Ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. I: "Ancients and moderns", The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1970.
- E. CANTORE, *Atomic order*, The M. I. T. Press, Cambridge (Mass.) and London, 1969.
- N. I. STYAZHKIN, *History of mathematical logic from Leibnitz to Peano*, The M. I. T. Press, 1969.
- M. BOAS HALL, *Nature and Nature's laws*, Harper and Row, New York, 1970.
- J. NEEDHAM, *The chemistry of life*, Cambridge University Press, London, 1970.
- H. HARTLEY, *Studies in the history of Chemistry*, Clarendon Press, Oxford U. P., London, 1971.
- Z. BRZOSTOWSKA-M. GOGACZ, *Ksiega o Przyczynach (liber De Causis)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1970.
- The Apple or Aristotle's death*, trans. with intr. by Mary F. Rousseau, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1968.
- A. GHIRAGOSSIAN, *Pedro Amor*, Ed. Nexo, Buenos Aires, 1969.
- F. H. PARKER, *Reason and faith revisited*, The Aquinas Lecture, Marquette U. P., Milwaukee, 1971.
- M. GIELE-F. VAN STEENBERGHEN-B. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, Ed. Nauwelaerts, 1971.
- R. VALLS PLANTA, *Del yo al nosotros*, Ed. Estela, Barcelona, 1971.

EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- CÁTULO, *Poemas (Selección)*. Al cuidado del Prof. A. Camarero, 1970.
- HORACIO, *Epistolas*, L. I. (Selección). Al cuidado del Prof. A. J. Vaccaro, 1970.
- JULIO CÉSAR, *La guerra de las Galias*, L. II. Al cuidado del Prof. A. S. Schroeder, 1970.
- SALUSTIO, *La guerra de Yugurta (Selección)*. Al cuidado de la Prof. E. L. Paglialunga, 1970.
- TIBULO, *Elegías (Selección)*. Al cuidado del Dr. G. Pagés, 1970.
- G. DÍAZ PLAJA, *El barroco literario*, 1970.
- H. CHAVES PAZ, *Qué es el periodismo*, 1970.
- J. A. INSÚA, *Introducción a la psicología médica*, 1970.
- J. MARIAS, *Esquema de nuestra situación*, 1970.
- V. MARTÍN, *Marxismo y humanismo*, 1970.
- J. E. PAYRÓ, *Introducción a la pintura expresionista*, 1970.
- Qué es la Argentina*, por G. Ara, R. Brughetti, M. Castex, G. Cirigliano, A. R. Cortázar, A. J. Grassi, I. Quiles, F. Valsechi, J. A. Vázquez, 1970.
- A. D. SERTILLANGES, *La idea de creación*, 1970.
- E. T. DE PUCCIARELLI, *Qué es la traducción*, Col. Esquemas, 1970.
- L. P. COONEN, *La génesis de la biología*, Col. Esquemas, 1970.
- Z. GERTEL, *La novela hispanoamericana contemporánea*, Col. Nuevos Esquemas, 1970.

- N. MOULOUD, *Psicología y estructuras*, Col. Nuevos Esquemas, 1970.
 F. PELTZER, *El amor creación en la novela*, 1971.
 O. KOVACCI, *Tendencias actuales de la gramática*, 2ª ed., 1971.
 W. P. HAAS, *Las artes contemporáneas*, 1971.
 O. G. QUEVEDO, *Qué es la parapsicología*, 4ª ed., 1971.
 A. J. VACCARO, *Ejercicios de sintaxis latina*, 1971.
 J. E. CROMBERG, *Qué es la enseñanza audiovisual*, 1971.
 I. QUILES, *Qué es el yoga*, 1971.

EDITORIAL ESTRADA, BUENOS AIRES

- L. K. DE SAUCEDE, *Evaluación en la escuela*, 1970.
 N. E. DONNI DE MIRANDE, S. H. BORETTI DE MACCHIA, M. I. DE GREGORIO DE MAC, *El estructuralismo lingüístico en la Argentina*, 1970.
 C. D. POGORILES, *La lección civil de Belgrano*, 1970.
 REVISTA ESTRADA, Junio 1970, Año IV, Nº 10-11.
 L. VOLPICELLI, *La televisión y los jóvenes*, 1970.
 J. ZIELINSKI-W. SCHÖLER, *Fundamentos de la instrucción programada*, 1970.
 S. S. DE MOLINAS, *El método retrospectivo en la enseñanza de la historia*, 1970.
 M. A. CIPPONERI-C. A. SANTAMARÍA, *Alfarería y Cerámica*, 1970.
 L. L. RIVIERE, *Trabajos en vidrio*.
 VARIOS, *Teoría y práctica del planeamiento integral de la educación*, 1971.

EDITORIAL GUADARRAMA, MADRID

- J. P. BOREL, *Introducción a Ortega y Gasset*, 1969.
 E. HEIMENDAHL, *Física y filosofía*, 1969.
 P. LECOMTE DE NOUY, *De la ciencia a la fe*, 1969.
 L. MARCUSSE, *Filosofía americana*, 1969.

EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

- A. AUGUSTINOVICH, *Líneas bíblicas del movimiento de cursillos*, 1970.
 W. BITTER, *Angustia y pecado*, 1969.
 B. BRO, *¡Feliz el que cree!*, 1969.
 H. CÁMARA, *Espiral de violencia*, 1970.
 P. DABEZIES-A. DUMAS, *Teología de la violencia*, 1970.
 H. FIOLET-H. VAN DER LINDE, *El fin del cristianismo convencional*, 1969.
 O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Meditación teológica desde España*, 1970.
 W. HAMILTON, *La nueva esencia del cristianismo*, 1969.
 A. HORTELANO, *Moral responsable*, 1969.
 D. R. HYMES, *La oración en la ciudad secular*, 1969.

- A. MANARANCHE, *Al servicio de los hombres*, 1969.
 J. B. METZ, *Teología del mundo*, 1970.
 M. QUOIST, *En el corazón del mundo*, 1970.
 H. RAHNER, *Humanismo y teología de Occidente*, 1969.
 R. L. RICHARD, *Teología de la secularización*, 1969.
 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 1970.
 J. J. RODRÍGUEZ MEDINA-J. VIOLA GALINDO, *El religioso educador*, 1970.
 V. E. TARANCON, *Unidad y pluralismo en la Iglesia*, 1970.
 M. USEROS, *Cristianos en comunidad*, 1970.
 VARIOS, *Pastoral al aire libre*, t. I, "Educación humana y cristiana; t. II: Vivencias humanas y cristianas", 1970.
 J. SARANO, *La soledad humana*, 1970.
 A. ALONSO, *Comunidades eclesiales de base*, 1970.
 H. CÁMARA, *Para llegar a tiempo*, 1970.
 Y. M. J. CONGAR, *Situación y tareas de la teología de hoy*, 1970.
 CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal*, 1970.
 J. MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro*, 1971.
 I. BOROS, *Encontrar a Dios en el hombre*, 1971.
 J. GIRARDI, *Diálogo, revolución y ateísmo*, 1971.
 M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, 1971.
 B. HARING-J. ARIAS-J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *La violencia de los cristianos*, 1971.
 P. ANCIAUX-F. D. HOOGH-J. GHOOS, *El dinamismo de la moral cristiana*, 1971.
 H. FRIES, *Un reto a la fe*, 1971.
 A. FIERRO, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, 1971.
 M. VAN CASTER, *Dios habla hoy*, 1971.
 J. ARIAS, *Devolvednos a Cristo*, 1971.
 B. ALFRINK, *Amar a la Iglesia*, 1971.
 PABLO VI, *Siervos del Pueblo*, 1971.
 A. HORTELANO-M. L. ALGINI, *Celibato, interrogante abierto*, 1971.
 M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 1970.
 O. COTINAUD, *Elementos de psicología para enfermeras y asistentes sociales*, 1971.
 A. PRONZATO, *Las mil y una monjas*, 1971.
 B. J. DE CLERQ, *Religión, ideología y política*, 1971.
 L. MALDONADO, *Homilias seculares sobre el nuevo leccionario*, 1971.

EDITORIAL HERDER, BARCELONA

- J. PIEPPER, *Defensa de la filosofía*, 1970.
 L. HEGENBERG, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, 1968.
 R. VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos, Edad Antigua*, 1970.
 F. SELVAGGI, *La estructura de la materia*, 1970.
 K. RAHNER-J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, 1971.
 G. MUSCHALEK, *Libertad y certeza en la fe*, 1971.

F. ALBERONI y otros, *Cuestiones de sociología*, 1971.

J. M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza*, 1970.

J. ALEU, *De Kant a Maréchal*, 1970.

EDITORIAL SANSONI, FIRENZE

G. GENTILE, *Opere*, vol. XLII: "Preliminari allo studio del fanciullo", 1969.

V. SPIRITO, *Il corporativismo*, 1970.

V. SPIRITO, *Il comunismo*, 1970.

V. SPIRITO, *Giovani Gentile*, 1969.

PONTIFICIA UNIVERSITA LATERANENSE, ROMA

J. HERBUT, *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, 1968.

C. SEPE, *La dimensione trinitaria del carattere sacramentale*, 1969.

U.T.E.T., TORINO

M. MALPIGHI, *Opere scelte*, 1969.

A. PASQUINELLI, *Il neo empirismo*, 1969.

MAGI BOOK, INC., NEW YORK

THOMAS AQUINAS, *Commentary on posterior Analytics of Aristotle*, tr. by F. R. Larcher, 1970.

Y. SIMON, *The great dialogue of nature and space*, 1970.

EDITORIAL LIBROS BASICOS, BUENOS AIRES

G. H. J. PEARSON, *El psicoanálisis y la educación del niño*.

VARIOS, *El concepto del hombre fósil*.

D. REIDEL PUBLISHING Co., HOLANDA

E. W. BETH, *Science, a road to wisdom*, 1968.

D. DAVISON and J. HINTIKKA (Eds.), *Words and objections. Essay on the work of W. V. Quine*, 1969.

P. WEINGARTNER and G. TECHA (Eds.), *Induction, physics and ethics*, 1969.

J. W. DAVIS-D. J. HOCKNEY and W. K. WILSON, *Philosophical logic*, 1969.

EDITORIAL TROQUEL, BUENOS AIRES

- T. GOUIN DECARIE, *Inteligencia y afectividad en el niño*, 1970.
 J. GUERRANT-W. ANDERSON-A. FISCHER-M. WEINSTEIN-R. M. JAROS y A. DESKINS,
La personalidad en la epilepsia, 1970.
 C. FRANKENSTEIN, *Las raíces del yo*, 1970.
 VARIOS, *El trauma psíquico*, 1971.
 M. BANTON, *El rol en la vida social*, 1971.
 P. DIEL, *Psicología de la motivación*, 1971.
 O. y O. E. LOUDET, *Historia de la psiquiatría argentina*, 1971.
 P. F. DRUCKER, *La gran ruptura*, 1971.
 N. FRIEDMAN, *La investigación psicosocial*, 1971.
 A. J. COTE, *Hombres, máquinas inteligentes, robots*, 1971.

EUDEBA

- W. K. C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, 1970.
 S. COTTA, *El desafío tecnológico*, 1970.
 P. J. FRÍAS, *El comportamiento federal en la Argentina*, 1970.
 A. SEPP S. J., *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Ed. crítica a cargo de
 Werner Hoffmann, 1971.

EDITORIAL MURSIA, MILAN

- L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 1971.
 D. MARCONI, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, 1971.

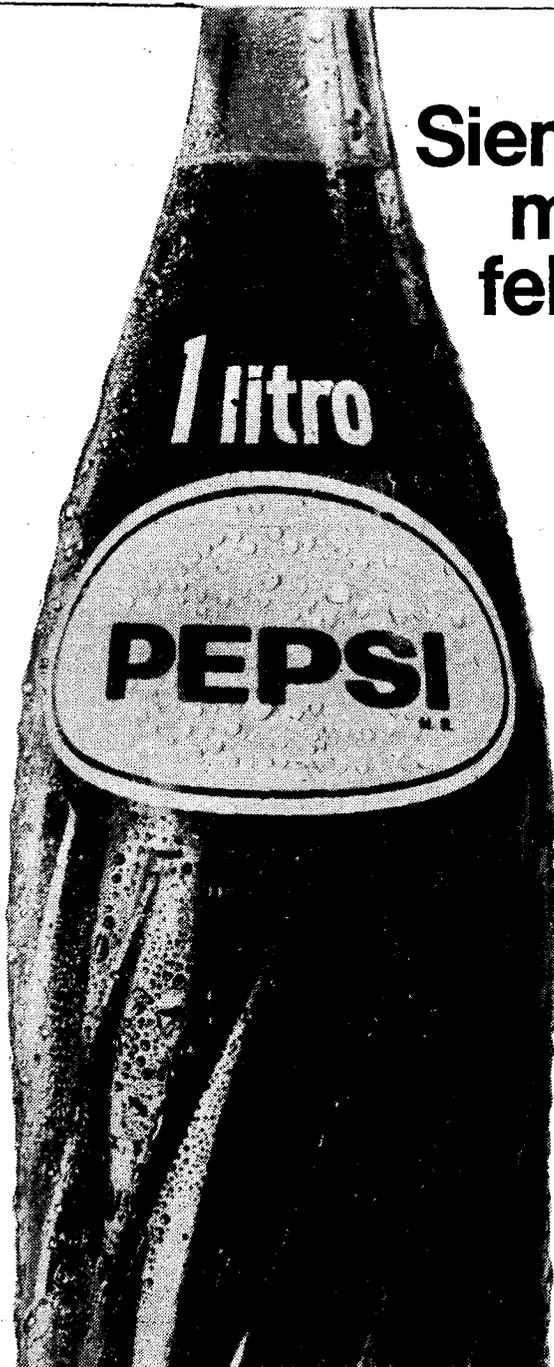
EDITORIAL TECNOS, MADRID

- SIMPOSIO DE BURGOS, *Ensayos de filosofía de la ciencia en torno a la obra de
 Karl Popper*, 1970.
 H. MARGENAU, *La naturaleza de la realidad física*, 1970.

EDITORIAL MACMILLAN, LONDRES

- A. KENNY (Ed.), *Aquinas. A collection of critical essays*, 1970.
 J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, Vol. I, part. 1, 1970.

**Siempre hay
momentos
felices...**



**muchos
empiezan
con
PEPSI**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de
PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

**UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:**

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

el banco para toda su familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA
Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

P E N S A M I E N T O

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 las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires

ADHESION

Ledesma
S.A.A.I.

MARKET DEVELOPMENT
AND SALES PROMOTION
ADVERTISING AND PUBLIC RELATIONS
SOLUTIONS

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

FLORIDA 234

TEL. 46-4070/4081

Cables: P E C O M

"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

SAPIENTIA

XXVº ANIVERSARIO

Festejando sus Bodas de Plata con su tarea de "misión rectora precisa de expresión de filosofía pura, de sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una sabiduría superior a ella" (editorial Nº 1), publicaremos durante el presente año

— un INDICE GENERAL DE AUTORES Y MATERIAS, abarcando los veinticinco primeros volúmenes de la revista.

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Cooperative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFFER

Vol. IX - Nº 4

March, 1972

ON SOME MISCONCEPTIONS OF SYSTEMATICS

Anthony M. Hodgson

DEATH IS BIRTH AND BIRTH IS DEATH

Jung Young Lee

**PSYCHIC ENERGY IN PSYCHOANALYSIS,
PARAPSICHOLOGY AND RELIGION**

M. Lietaert Peerbolte

BOOK REVIEWS

The Journal is published quarterly in March, June, September and December. Subscription rates are £ 1.00 (\$ 2.50) per copy or £ 4.00 (\$ 10.00) per annum. Subscriptions, contributions or correspondence to: The Editors, *Systematics*, 5 - 7 Kingston Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, England.