

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1951

3er. TRIMESTRE

Año VI

Núm. 21

LA PLATA - BUENOS AIRES



DEL AUTONOMISMO TRASCENDENTAL AL AMORALISMO ACTUAL

I

1. — *Todo idealismo teórico conduce inexorablemente a un autonomismo práctico. Si la vida de la inteligencia no está gobernada y nutrida por el ser trascendente, reducido éste a una mera objetivación fenoménica desde y en la inmanencia trascendental, tampoco la vida de la voluntad podrá estar especificada por un bien o fin trascendente ni regida por normas consiguientes para su consecución. El bien no es el ser sino en cuanto apetecible o acto del apetito. Si, pues, la inteligencia está encerrada en una inmanencia absoluta, tampoco la voluntad podrá franquear los umbrales de su subjetividad para insertarse en su objeto trascendente, ya que no es capaz de alcanzarlo sino a través de la aprehensión intelectual.*

La Historia de la Filosofía, por lo demás, con la realización constante de ambas posiciones simultáneas, confirma la conexión lógica de las mismas. Todo idealismo teórico conduce indefectiblemente a un autonomismo moral. Así como la Razón pura desde sus propias entrañas proyecta fenoménicamente el objeto de su conocimiento, el ser, en sus diversas manifestaciones, no de otra suerte la Razón práctica o voluntad crea desde sí misma su propio bien y se dicta su propia norma. Una vez divinizada la inteligencia, no cabe otra suerte a la voluntad. Y ya sabemos que sólo la Voluntad divina es su propia norma, identificada como está con el Bien infinito, que constituye toda norma como exigencia para su consecución. Tal la pretensión del autonomismo ético: atribuir a la voluntad humana la independencia que únicamente puede pertenecer al Ser absolutamente independiente, a Dios. El autonomismo ético de iure hace imposible toda actividad moral al suprimir uno de los dos términos —sino los dos, según veremos— necesarios para establecer el orden moral: el de la inteligencia y voluntad finita distinta de la Inteligencia y Voluntad infinitas, a las que deben aquéllas conformar-

se. Sólo deja el segundo término, el divino, imposible de regulación moral, porque es esencialmente regulado y bueno, en posesión como está —por identidad real— de su propio Fin o Bien infinito.

2. — Pese a ello, el idealismo pretendió salvaguardar la moral, por cuanto hacía provenir el imperativo categórico de una Razón práctica trascendental, independiente de la arbitrariedad subjetiva del individuo como tal. Más todavía; al pretender extraerla así de la inmanencia trascendental con independencia de la realidad, creía abstraerla a los vaivenes e inseguridad de la Metafísica, a quien la Razón pura acababa de declarar irrealizable al dictaminar sobre la incapacidad radical de la inteligencia para alcanzar el ser real.

Mas en verdad lo que realmente conseguía era socavar los fundamentos mismos de la moral. En efecto, la actividad libre, propia del hombre, tiene sentido moral precisamente como ordenación hacia la consecución de la perfección específicamente humana, o sea, hacia su objeto específico, el bien en sí o felicidad que sólo el Bien infinito trascendente puede cumplidamente realizar. La actividad moral implica esencialmente dos términos reales entre los que se establece: el hombre tal cual es dado en el comienzo de su vida espiritual consciente y libre y el hombre tal cual debe llegar a ser por el ejercicio de esa libertad ajustada a las exigencias normativas de su último Fin o supremo Bien para su consecución; o en otros términos: el hombre tal cual ónticamente es dado, sin el Bien trascendente infinito pero a El ordenado, y el hombre ya en posesión feliz de ese mismo Bien. Entre esos dos términos, inicial y final del ser y de la vida humana, se estructura la dimensión ética. Ahora bien, no siendo el hombre el Bien infinito al que se ordena como meta suprema de su vida y ser específico, es evidente que la actividad moral implica siempre un término trascendente al hombre: su último Fin o supremo Bien, a cuya consecución cabalmente se ordena esa misma actividad. La norma moral, que encuadra la actividad libre del hombre hacia su perfección específica, no será, pues, otra que la aprehensión y expresión, por parte de la inteligencia, de las exigencias ontológicas —del deber ser— dimanadas de ese supremo Bien trascendente, en cuya consecución y por la actualización exhaustiva de toda potencia de su vida espiritual el hombre logre así la perfección acabada de su propio ser.

Hay más. El idealismo, al absorber en la inmanencia trascendental y divina no sólo el ser individual del hombre tal cual realmente es, sino el mismo Ser o Bien infinito personal, suprime los dos términos sobre los que se sustenta la actividad ética y hace imposible toda moral. Si la moral resulta imposible por la inclusión del ser del hombre en Dios; mucho más imposible resulta, cuando este Dios está diluido en una inmanencia impersonal, que a lo más llega a ser persona finitizándose en la conciencia del hombre, es decir, dejando de ser Dios.

3. — *Deshaciéndose de toda la estructura espiritual trascendental del idealismo, el positivismo retuvo sólo su agnosticismo metafísico. El único objeto asequible para el hombre es el de los hechos o fenómenos, ya que sólo el conocimiento sensible conserva su valor. El ser trascendente como tal es incognoscible, queda más allá de las posibilidades mismas del conocimiento humano. Y henos nuevamente ante un conocimiento —y por él, ante un hombre— abroquelado en la inmanencia subjetiva, esta vez no de tipo trascendental sino empírico-sensible.*

El positivismo no sólo se privaba —como el idealismo— del término a quo y ad quem de la moral —el ser del hombre como es y el Ser o Bien trascendente al que debe llegar para su perfección— sino hasta de aquél sujeto trascendental divino impersonal, del que el idealismo intentaba —vanamente, por lo demás— derivar el carácter absoluto del imperativo moral. El sentido de imposición incondicional de esta norma como exigencia ontológica del Bien trascendente infinito quedaba destituido in radice de todo fundamento y pretendía ser derivado de las solas costumbres, educación, etc., pero siempre de meros factores empíricos; el deber ser era substituído lisa y llanamente por algo que de hecho es o suele ser; con lo cual su carácter imperativo absoluto era abolido y suplantado por una coacción relacionada al modo de vida del tiempo, lugar, y otras circunstancias puramente empíricas o de hecho y, como tales, variables y relativas.

4. — *Hubo un conato de restitución del orden moral a su genuino cauce. Reaccionando contra ambas corrientes, idealista y positivista o empirista, dominantes durante casi todo el siglo pasado, la Fenomenología, instaurada por Husserl, redescubría el sentido intencional de la conciencia, sobre todo en el plano teórico o cognoscitivo. Mediante ese mismo método, M. Scheler, primero, y N. Hartmann, después, se aplicaron a descubrir el sentido intencional de la actividad axiológica y moral. Mediante finos análisis de la vida espiritual encontraron que ella está gobernada por una serie de valores absolutos, aprehendidos —según estos autores— de una manera irracional por nuestra emotividad. Del mismo modo con que Husserl propugnaba en el plano teórico la irreductibilidad del objeto o esencia a un proceso trascendental de objetivación, y más si cabe que él, Scheler y Hartmann defendían la irreductibilidad de las esencias valiosas a la subjetividad afectiva. Los valores son necesarios y a priori y, como tales, independientes del ser subjetivo.*

Pero la Axiología, como en general la misma Fenomenología, de la que no era sino una rama, que se iniciara como una vigorosa reacción contra el subjetivismo idealista y positivista —y más concretamente contra la forma psicologista del positivismo entonces imperante— y que parecía volvería a restaurar la actividad espiritual humana en su centro ontológico trascendente, no supo llevar hasta el fin su propio esfuerzo frustrando su gran redescu-

brimiento: el de la intencionalidad de la vida teórica y práctica del hombre, precisamente por no haber sabido desentenderse del todo de los prejuicios de las propias corrientes subjetivistas atacadas. En efecto, Husserl introduce una escisión entre objeto y ser y cree que el análisis fenomenológico de la intelección sólo exige una intencionalidad objetiva y no ontológica o trascendente.

No de otro modo, en el plano práctico-moral, distingue Scheler entre valor y bien y cree que lo inmediatamente dado en la intencionalidad emotiva es un valor alógico, desprovisto o prescindente de todo carácter ontológico, del carácter de bien.

Pero es el caso que un objeto despojado de ser o un valor vaciado de bien se diluyen en la pura nada; con lo cual la intencionalidad de la conciencia, decididamente defendida por estos filósofos, pierde todo sentido y cae reabsorbida, como pura instancia fenoménica, por una inmanencia trascendental. De aquí que ni Husserl ni Scheler superen la trascendentalidad subjetiva, contra la que inicialmente se habían erigido. De hecho los últimos pesos de Husserl —sus *Méditations Cartésiennes*— señalan un retorno total al idealismo.

Para eludir tales consecuencias hubiese sido menester la reintegración de tales redescubrimientos en un realismo auténtico, que hubiese llegado a la reconquista del ser trascendente, únicamente sustentable de iure por un intelectualismo crítico, el cual, sin negar, antes apoyándose en la experiencia, defiende eficazmente el alcance ontológico de la inteligencia. En el plano natural, el hombre no posee otro acceso a la realidad que el de la inteligencia: el de los pobres conceptos, inicialmente abstraídos de la experiencia. Todo intento de otra vía, como la irracional de Scheler, es impracticable porque ilusorio. De aquí que el noble esfuerzo de la Fenomenología y de su rama, la Axiología, por fincar la vida espiritual en la intencionalidad del objeto y de la esencia valiosa, destituidos o con prescindencia del ser, se desvanece nuevamente absorbido por las fauces de la inmanencia trascendental; y otra vez quédase anulada la dimensión ética con la supresión del ser trascendente —del Ser divino, en última instancia— y hasta del propio ser individual en aras de una trascendentalidad impersonal.

5. — Partiendo de la Fenomenología como método, pero aplicado a la realidad de la existencia humana, el Existencialismo se enfrenta contra el objetivismo tanto de tipo racionalista como de tipo positivista. Frente a ambas posiciones, que diluían el ser individual en una trascendentalidad impersonal o lo reducían a un conjunto de actos de nadie, el Existencialismo se aferra a la realidad subjetiva, a la propia existencia individual. Tan bien orientada reacción se vió frustrada desde un comienzo por el método radicalmente irracionalista con que el Existencialismo intentó llevarla a cabo. En su afán de oponerse a tales desmanes de la razón, atacó a la razón misma co-

mo causa de la deformación de la auténtica realidad existencial; con lo cual se cerró el único camino de acceso al ser, incluso al de la propia existencia, ya que el ser no es asible sino por la inteligencia y desde el objeto formal de ésta: desde la esencia. Intentó descubrir el sentido de la propia existencia por vía irracional; pero por una dolorosa paradoja, a causa de este mismo empirismo antiintelectualista, acabó diluyendo el ser propio del sujeto en una pura actividad o proyecto de la misma, desesencializado y, como tal, sin sentido y reducida, en última instancia, a la nada.

A causa de su método, pues, el Existencialismo está radicalmente imposibilitado de alcanzar la verdadera transcendencia ontológica y acaba lógicamente reduciendo todo el ser, sin excluir el del mundo, al ser de la existencia humana, reducida a su vez a pura temporalidad o éxodo de la nada para la nada.

Finito, contingente y, en última instancia, nada, el hombre es sin embargo todo, enviscera en la nada de la existencia toda la realidad. Nada es sino en él y por él. Ni Dios ni mundo ni esencia alguna —ni siquiera la propia— es fuera de su puro éxtasis o éxodo existencial sobre la nada. La existencia es libertad autocreadora de sí, sin apoyos ni arrimos, sin ser trascendente a ella capaz de determinarla como causa suya eficiente y final, sin un Dios que dé razón de ella ni valores ni bienes trascendentes, que den sentido y normatividad absoluta de perfección a su obrar. Arrojada en el mundo, la existencia está sola, abandonada a su propia suerte. Los valores —como todo otro ser— no son sino en ella y por ella; y es ella, por ende, quien funda y crea los valores con su propia libertad. De ahí que toda valoración sea radicalmente relativa a una existencia, y sea imposible una valoración supraindividual y absoluta. No existe una norma distinta de la propia existencia para medirla moralmente. Una vez más: sólo la existencia como proyecto existencial autocreador libre de sí, en el cual y por el cual únicamente son y tienen vigencia las normas y los valores, sin ningún sentido auténticamente trascendente a ella y, por ende, universalmente valederos.

De este modo el Existencialismo termina en el amoralismo más radical: no sólo suprime todo fin o bien trascendente a la existencia y toda norma consiguiente absoluta derivada de aquél, sino que hace imposible la misma moral al reducir todo a pura existencia abandonada a sí. Nada es ni bueno ni malo, ni licito ni ilícito intrínsecamente. De hecho cuando Heidegger o Sartre hablan de conciencia o de pecado, tales conceptos están vaciados de todo contenido ético y empleados en un sentido enteramente equivóco y esotérico.

6. — El Existencialismo acaba así con la farsa de un Autonomismo moral, que quería conservar el carácter absoluto de la norma moral, sin sentido desde que se había despojado de todo ser trascendente, distinto de la propia actividad inmanente, y de un Positivismo absurdo y ridículo, que pre-

tendía explicar y derivar los dictámenes morales como algo empíricamente dado a manera de costumbre o modos de vida, impuestos de hecho por el hombre o la sociedad, pero sin ningún valor de derecho; y de una Axiología insuficiente, que intentaba sostener toda la actividad moral sobre unos valores absurdos: trascendentes a la propia actividad y sin embargo destituidos de todo ser distinto de aquélla. Instalado irracionalmente en la propia existencia, sola y abandonada a sí misma, el Existencialismo arroja con más lógica todo vestigio de moral y acaba así en un amoralismo total.

No se trata de un inmoralismo, que lisa y llanamente hace caso omiso del pecado; sino de algo mucho más grave: de un amoralismo que hace imposible el pecado, al hacer imposible y privar de sentido la misma actividad moral. Es el amoralismo al que ha hecho alusión Su Santidad Pío XII cuando se ha referido a la pérdida de la misma conciencia moral del hombre actual.

El hombre contemporáneo de hecho vive muchas veces sumergido en un materialismo y empirismo, que en moral se traduce en un hedonismo práctico, que busca y mide su felicidad únicamente por el placer de los sentidos. El Existencialismo refleja esa mentalidad y esa situación actual; pero, lo que es más grave, en lugar de remediarla, intenta justificarla, fundamentándola filosóficamente y pretendiéndola llevar así a la categoría de iure: quiere reducir toda la realidad al ser de la existencia propia, empírica e irracionalmente aprehendida y despojada de toda esencia, como pura autocreación desamparada y desvinculada de todo otro ser trascendente y, por ende, de toda posible valoración moral absoluta y superior a la propia existencia. Consecuencia no ilógica, porque desde que se desconoce el alcance ontológico de la inteligencia y, con él, de la vida del espíritu, todo empirismo y, más si cabe, el de tipo irracionalista, como el Existencialismo, reduce al hombre a una vida y ser puramente animal. Y el animal carece de problema moral.

7. — El Idealismo imposibilitaba la dimensión ética por la supresión del término finito —el hombre concreto, individual— en la inmanencia trascendental divina. Diluido el ser finito en el Ser infinito, no hay ya actividad que ajustar o medir con la norma moral.

El Existencialismo, por un procedimiento enteramente contrario, llega sin embargo a la misma conclusión. Absorbiendo toda la realidad en la existencia finita del hombre, suprime el otro término trascendente divino, necesario para la estructuración de la dimensión ética. No hay ya Bien o Fin del cual derivar y organizar norma moral alguna, con lo cual se pierde hasta el sentido mismo de la moralidad.

En el Idealismo o Autonomismo panteísta no hay lugar para la moral, porque la actividad es esencialmente perfecta y no necesita ser perfeccionada por aquélla. En el Existencialismo, por el contrario, tampoco hay lugar

para la moral, porque falta toda meta o bien trascendente a la existencia o libertad; autocreadora de sí, desde el cual medir la perfección o defeción de ésta.

De este modo y por caminos y términos antagónicos, suprimiendo ya el término humano (Idealismo y Autonomismo moral), ya el término divino (Existencialismo), la dimensión ética queda suprimida y la actividad sumida en soledad —divina o humana, en uno u otro caso— con el consiguiente amoralismo total.

II

8. — Para llegar a este extremo, que se funda en un desconocimiento y aniquilamiento de nuestra vida y ser específicamente humanos, la Filosofía moderna comenzó por desvincular la inteligencia —y con ella la voluntad— del ser objetivo, que desde la trascendencia la ilumina y la nutre con su inagotable riqueza ontológica y que, en suprema instancia, es la infinita riqueza de Dios. Ya en Descartes se había perdido el inmediato contacto y la identidad intencional del acto espiritual con su objeto; reducidos los conceptos a meras representaciones subjetivas de una realidad intocada y colocada más allá de su inmanencia. Semejante proceso de desarticulación de la inteligencia y, en general, de toda la vida espiritual respecto al ser, esta disolución de la esencia misma del conocimiento, que es la asimilación o identidad intencional del acto con el objeto, continúa y se agrava hasta que se llega al idealismo trascendental de Kant y de sus inmediatos sucesores: la realidad queda más allá de todo posible alcance de la inteligencia y luego suprimida del todo. La función de la inteligencia no es de aprehensión del ser, sino de mera regulación del contenido empírico, vacía enteramente de objeto y puramente formal. Después de un intento de reconquista del objeto de la inteligencia, la Fenomenología reincide en la inmanencia trascendental, precisamente por no haber alcanzado la verdadera trascendencia ontológica. Hasta que el Existencialismo pierde definitivamente todo vestigio de vida intelectual y, con ello, de vida espiritual: pierde todo contacto con la realidad auténticamente trascendente, a la vez que, por eso mismo, se encierra en una experiencia infrahumana de la existencia. Privada de su objeto y sostén ontológico, la inteligencia se atrofia y pierde todo sentido, se hunde y se diluye en las capas inferiores de una vida y conciencia animal.

El descarrío de la inteligencia hasta su total anulación trae aparejado consigo la desaparición de iure de toda la vida del espíritu, sostenida y nutrida enteramente, a través de la aprehensión intelectual, por el ser trascendente. Por eso, los pasos sucesivos con que la inteligencia se fué alejando y perdiendo al ser, y con él perdiéndose a sí misma, son los pasos de la pérdida de la fundamentación misma del orden moral hasta su total desaparición.

9. — Pero el hombre de hecho no es un mero animal, así se empeñen en configurarlo de derecho ciertos filósofos. A diferencia de aquél, carente de razón y de libertad, no está hecho para gobernarse con la luz crepuscular de la experiencia sensible y las solas leyes del instinto, sino para gobernar y ordenar su actividad libre con los dictámenes morales de su razón, los cuales expresan a su vez las exigencias ontológicas del Bien supremo trascendente para su consecución como meta o fin último en que encontrar su propia plenitud ontológica. De aquí que, cuando de iure pierde el ser trascendente y con él su Fin y su norma moral, su actividad libre queda privada de meta y de rumbo, a la deriva y a merced de todas las pasiones. No queda ordenado, como el animal, por las leyes del instinto, que encauzan de un modo necesario toda su vida hacia su fin específico, sino desordenado e inordinable en su actividad propia y libre, irreductible a meras leyes instintivas. Su estado entonces no es el del animal, sino inferior al de éste: no tiene otras leyes que las de éste, hechas para una actividad de tipo necesario e infrahumano, poseyendo sin embargo una actividad espiritual y libre, que las rebasa infinitamente; está privado de toda norma adecuada para su cauce perfectivo. El hombre resulta entonces un caos ininteligible y sin sentido, un ser o "pasión absurda", y el mundo humano inhabitable e irrespirable, el más inhumano, cuya relación normal es el "conflicto" (Sartre).

Tal es el mundo informado por esta filosofía moderna desvinculada del ser desde el Autonomismo trascendental hasta el Amoralismo existencialista, frente a ese otro mundo, que, estructurado sobre la base de una filosofía fundada sobre el ser y sus exigencias, dentro de una concepción cristiana de la vida y que, sobre la roca segura de la trascendencia —de la trascendencia divina, en definitiva— establece las normas absolutas e inmutables de la moral, dentro de cuyos cauces la actividad espiritual y libre encuentra el camino seguro para llegar hasta la consecución de su Bien trascendente e infinito y, con él, hasta la propia perfección: el camino del perfeccionamiento específicamente humano.

Para hacer frente a la disolución y caos de la moral contemporánea, fruto de una falsa concepción filosófica, pero que no permanece ya en el ámbito de la filosofía tan sólo sino que amenaza con arrasar todo vestigio espiritual y de civilización humana y al hombre mismo, no bastan medidas de coerción policial, es menester superar la concepción filosófica antirrealista y antiintelectualista que las ha engendrado y las informa —de las cuales el amoralismo existencialista es su última etapa— e integrar la moral en el ser trascendente mediante la restauración del valor de la inteligencia; tal cual históricamente únicamente lo ha realizado la Filosofía cristiana, la Filosofía de una razón sanada de su debilidad y sostenida en su misma vida específica por la gracia sobrenatural, la cual, sin destruirla, antes confortándola y permitiéndole llevar a cabo con más seguridad su propia obra racio-

nal, la integra en la obra de una Sabiduría infinitamente superior, alimentada por la misma Ciencia de Dios. Únicamente en un intelectualismo semejante se restaura el ser genuino del hombre, con conciencia de sí y sentido y razón de ser y de tal ser finito y contingente, como distinto y frente al ser trascendente y, en definitiva y ante todo, al Ser trascendente divino, en cuya cima finca y nutre sus raíces la norma moral con qué encauzar el perfeccionamiento de su propia actividad libre finita. Únicamente en semejante Intelectualismo realista se salvan los dos términos necesarios para el restablecimiento del orden, de la actividad y de la norma moral: el ser espiritual y libre finito y el Ser infinito, el hombre y Dios.

LA DIRECCION.

NUEVO ESPIRITUALISMO Y METAFISICA CLASICA

1º.) LA CRISIS DE LA FILOSOFIA Y LA FILOSOFIA DE LA CRISIS.

Aunque participamos de ella —lo cual hace imposible una adecuada perspectiva histórica—, ya casi puede considerarse como establecido que la civilización moderna está en crisis: es el fin de una civilización, de la civilización moderna en cuanto tal. Crisis profunda porque afecta a las raíces de la civilización y de la cultura, constituídas por la filosofía, o sea, por la metafísica: es el fin del pensamiento moderno, que no se disuelve por causa de factores externos —cosa imposible—, sino por sí mismo, por la necesaria conclusión de sus presupuestos inmanentistas.

La crisis se hace manifiesta de inmediato, en el campo práctico, por una difusa insensibilidad e indiferencia, por la nivelación y la caída de los valores morales, que no se circunscriben a un refinado y crítico mundo intelectual, sino que se extienden a las masas; la velocidad temporal de esa crisis determina sacudimientos en una misma generación, conquista a los jóvenes, precoz y desesperadamente escépticos, y perturba también a los hombres maduros, y su amplitud espacial hace que abarque pueblos de las más diversas razas y tradiciones, cuyo modo de evasión y trascendencia —si así puede llamarse— es dado por el consciente y resignado vivir al día, en un fragmento de vida, en la inmediatez espacial y temporal, sin mañana, sin esperanzas.

Pero la crisis existe profundamente en el campo cultural especulativo, puede decirse que desde hace más de medio siglo: precisamente desde el momento de la crítica y de la demolición de la ciencia positivista, que por su carácter gnoseológico elemental y su inmediata utilidad técnica se había convertido inclusive en una difusa fe inmanentista-naturalista, según los ideales mundanos de la civilización moderna. La ciencia positivista, considerada ingenua y dogmáticamente como saber absoluto, para la crítica y autocrítica de la propia ciencia resulta saber relativo. Relatividad que el idealismo actual creyó superar, junto con todo lo relativo, resolviendo lo relativo como un momento de su metafísica dialéctica e historicista, con lo que se pretendía asegurar a la metafísica contra la crisis de la ciencia.

A la inversa, la dialéctica historicista del idealismo absoluto debía resolverse en el relativismo y, por tanto, arrollar en él también la filosofía, la metafísica. Todo lo real debía ser concebido histórica, relativamente, y por ende la propia metafísica historicista sería concebida como momento fluyente de un saber indefinido, como era en su lógica profunda. De ahí el advenimiento del problematicismo, en que se resuelve y disuelve lógicamente el idealismo y, por tanto, el pensamiento moderno, del que es extrema expresión. La crisis ya no es concebida como momento esencial en la dialéctica historicista del idealismo absoluto, sino que corta las raíces de la propia concepción dialéctica, que por eso es mudada en el a-dialecticismo.

Si la crisis atañe a la metafísica, la solución de la crisis debe ser fundamentalmente metafísica. De otro modo, resultan formas de pensamiento culturalmente difusas y prácticamente operosas que entienden ser antimetafísicas, mientras implican una metafísica inmanentista-naturalista que es ingenua, inconsciente, gratuita, acrítica, dogmática, como lo era el viejo positivismo. Es significativo a este respecto el neopositivismo o neocientificismo contemporáneo, que parece no entender o ignorar toda la crítica a la ciencia producida por el pensamiento moderno y por la ciencia misma. La cura del mal resulta retardada, así, por la inconciencia del mal: inconciencia que es uno de los más graves síntomas de ese mal.

No es posible detenerse en la verdad científica, que es verdad relativa y condicionada por el concepto metafísico de verdad. Si alguien se detiene conscientemente allí, por odio a la metafísica (a la teología), también hace metafísica: aunque sólo sea porque el acto de la limitación científica trasciende esa misma limitación científica. Y si teóricamente es posible rehusarse a filosofar (a hacer metafísica), aún contradiciéndose, ello no es posible en la práctica, porque la vida implica ineluctablemente una metafísica, en cuanto implica una actitud absoluta, un criterio de valor en las confrontaciones con la realidad empírica. Si esta actitud absoluta, esta metafísica para la vida, entiende, después, adecuarse a lo inmediato, al dato de la ciencia, poniendo en la base de los juicios de valor la inmediatez del gusto —no motivada ni justificada absolutamente—, lo inmediato resulta absolutizado, por lo que la metafísica no queda excluída, sino reducida a la metafísica más pobre, trivial y tosca que se pueda imaginar.

Esta inconciencia metafísica de la crisis, o metafisización científico-tecnista, constituye un mal vasto y profundo en el mundo contemporáneo, particularmente en los países protagonistas de la historia hodierna, Norteamérica y Rusia. A pesar de las diferencias y antítesis de las dos civilizaciones, ambas tienen un ideal común: lo cual es una prueba del carácter relativo, subordinado, instrumental, de la ciencia. Esta, por una parte, es puesta al servicio de una concepción individualista-utilitaria, naturalista-dialéctica del mundo y de la vida; la última, más ingenua que la primera, bastante ingenua ya, por causa de las particulares condiciones históricas de

la cultura rusa, todavía filosóficamente inexperta y acrítica. Las dos diversas concepciones del mundo y de la vida se resuelven en dos metafísicas, aún cuando sean elementales, indeterminadas, caóticas, contradictorias; al punto que ambas pueden, más o menos, ser consideradas como extremas expresiones decadentes del humanismo inmanentista moderno, con su asimilación de ciencia y técnica amoral y religión, de tipo naturalista y positivista.

El orgullo humanista-inmanentista moderno, cuyo ideal era la potenciación del hombre hasta lo Absoluto, desembocó fatalmente en la depotenciación de la persona humana. No digamos nada de la resolución metafísica de la persona en el dialecticismo idealista, imponente, pero arbitraria y superada; mucho más positivo resulta el desmenuzamiento de la persona, sobre el plano de la experiencia, en el subconsciente y en el inconsciente, operado por la idolatrada ciencia moderna, por la moderna psicología de James y Freud.

Desilusionados por la crisis de la civilización moderna, no pocos exponentes de la alta cultura, e incluso del mundo proletario, se vuelven hoy al catolicismo como a la roca incommovible en medio de la conmoción universal. Pero, puesto que se trata de una crisis y, por tanto, de una solución metafísica, y ya que el catolicismo requiere una mediación metafísica —desde que él no incide inmediatamente en todos los aspectos de la crisis— necesita una metafísica para su deducción como solucionador de la crisis. La cual no podrá, ciertamente, participar de la filosofía moderna, resolviéndose en la crisis que se debe resolver: porque el pensamiento católico moderno resulta a menudo una contaminación contradictoria entre humanismo inmanentista moderno y trascendentalismo y ascetismo cristiano —con los consiguientes compromisos extrínsecos en el campo práctico—, lo cual acarrea un debilitamiento y alteración más o menos vastos y profundos del propio catolicismo. Es un signo de ese defecto especulativo el que tantos elementos católicos se vuelvan hacia la actividad exterior, práctica, la cual ciertamente implica una distracción —en sentido pascaliano— de la interioridad y de la contemplación, un incremento en superficie con daño de la profundidad.

Una metafísica que se muestra indemne de semejantes contaminaciones, apodícticamente construída por la razón sobre la experiencia, y consagrada por la Iglesia, es la metafísica clásica, que, por eso, se encuentra en condiciones de llenar el vacío problemático, operado críticamente por el pensamiento moderno en los términos de la experiencia. Claro está, ha de tener en cuenta la enorme ampliación de la cultura y de la civilización en la historia, ciencia y técnica y, por tanto, también la ampliación de la problemática de lo concreto y de lo inmanente, que piden soluciones adecuadas, al igual que las exigencias de la individualidad humana en moral y de la justicia social en política; problemas y soluciones casi ignotos en el medioevo.

En consecuencia, la situación de la crisis en que acabó el pensamiento

moderno —prescindiendo de los movimientos ignorantes de la crisis, como el neopositivismo científico y el materialismo histórico— puede resumirse en las siguientes posiciones. El *problematicismo*, cuya más imponente expresión es el existencialismo, en cuanto reduce al hombre —encerrado en los límites de la experiencia— a problema. La posición crítica es correcta, aún cuando sea problematicismo y existencialismo puro, esencializado, crítico, que *todo inquiere e inquiere todo*, sin presupuestos dogmáticos de ningún género y, en cambio, con presupuestos inmanentistas, como es frecuente que ocurra hoy, por un movimiento de inercia que retrocede a Kant, tan dogmático y tan limitado en la problemática histórico-filosófica, como ya es preciso reconocer, junto con Windelband.

El llamado *espiritualismo cristiano*, como conato de evasión de la existencia empírica, como tentativa de solución al problema de la experiencia. Actitud que tiene el gran mérito de representar una preparación moral a la solución de ese problema —por lo cual es imprescindible atenderla, y no cerrar deliberadamente los ojos frente a ella—, como también un esfuerzo de penetración psicológica en el estado de ánimo moderno, activista, efectivo, concreto, inmanentista, mediante la redención trascendente del pensamiento moderno, de donde generalmente derivan los espiritualistas cristianos; además, una legítima desvalorización de la razón humana divinizada, consecuencia efectiva de la *natura lapsa* (Renato Lazzarini), hasta su concepción demoníaca (Enrico Castelli Gattinara). Una desvalorización de la razón que debe actuarse, empero, mediante la razón, como potenciamiento de la ascética cristiana, en cuanto la razón representa la mayor riqueza y, por ende, tentación y pecado para el hombre (Rosmini). Pero el espiritualismo cristiano padece más o menos el defecto de buscar la solución del problemas de la vida por vías prácticas, postulatorias, fideísticas, que caen fuera de la filosofía.

La *metafísica clásica*, la cual, tras adoptar la más rigurosa posición crítica del problema filosófico, como problema de la experiencia pura, procura resolverlo por una vía teórica, especulativa, racional, por la vía absoluta de la filosofía: una metafísica de lo trascendente, que no parte de la religión, pero que a ella retorna para la solución integral del problema de la vida (problema del mal), y con ello entiende resolver la crisis de nuestro tiempo. Crisis que es de todos los tiempos, porque es inmanente a la experiencia esa nulidad e irracionalidad que el existencialismo enfocó insuperablemente.

El *problematicismo puro, metódico*, cuya más genuina expresión en el pensamiento contemporáneo es la figura de Hugo Spirito, y que representa precisamente la conciencia de la crisis a que se aludió en las páginas precedentes, inspiradas de modo especial en el propio Spirito (1).

(1) Cf. UGO SPIRITO, *La crisis della civiltà*, en *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, enero-marzo de 1949, pág. 61-63.

En las páginas que siguen, donde se halla el argumento de nuestro discurso, trataremos el espiritualismo cristiano en su relación crítica con la metafísica clásica.

2º.) NUEVO ESPIRITUALISMO Y METAFISICA CLASICA (EN LOS CONGRESOS GALLARATENSES DE ESTUDIO FILOSOFICOS CRISTIANOS).

Como se sabe, las más significativas expresiones del nuevo espiritualismo cristiano están en Francia y en Italia: a las primeras encabeza la *Philosophie de l'Esprit*, y las segundas forman parte de ese *Centro di Studi filosofi cristiani* de Gallarate, que hoy constituye el más importante foco del pensamiento italiano, cuyos resplandores se irradian fuera de Italia y de Europa, y cuya característica y valor residen en la incesante confrontación crítica entre espiritualismo cristiano y metafísica clásica. Después de la crisis de la segunda guerra mundial, y recién producida la liberación, ese Centro surgió por iniciativa de hombres diversos por su procedencia y pensamiento, pero que por igual veían en el cristianismo católico el único principio de estabilidad ideal (2). El Cristianismo, bandera unificadora del Centro y de los Congresos convocados por él, no es, ciertamente, una filosofía, pero significa un impulso concreto hacia la filosofía, en cuanto búsqueda de los presupuestos racionales y críticos de ese mismo Cristianismo.

Contemporáneamente, la sucesión cronológica de los Congresos representa una sucesión lógica de los problemas fundamentales de la filosofía, una profundización especulativa de las soluciones, en la medida en que deviene más precisa y consciente la distinción entre intelectualismo y voluntarismo, filosofía del ser y de la persona, metafísica clásica y espiritualismo cristiano, y también un aumento cuantitativo y cualitativo de los participantes, desde los docentes universitarios italianos a los extranjeros, desde los católicos a los observadores no católicos (3).

El primer Congreso, que tuvo lugar en octubre de 1945, comenzó discutiendo el *concepto de filosofía*, después el de *intelectualismo y voluntarismo*, y por último las *relaciones entre cristianismo, filosofía e historia de la filosofía*. El argumento del segundo Congreso, reunido en septiembre de 1946, y a partir del cual se inició la publicación de las *Actas*, fué esencial-

(2) F. Battaglia, de la Universidad de Bologna; A. Guzzo, de la Universidad de Turín; M. F. Sciacca, de la Universidad de Génova; U. A. Padovani, de la Universidad de Padua; L. Stefanini, de la misma Universidad, integraron e integran el Comité promotor, del que es Secretario inteligente y activo, alma del Centro y de los Congresos anuales convocados en el *Aloysianum* de Gallarate. Carlo Giacón S. J., docente también de la Universidad de Padua.

(3) Entre los extranjeros recordaremos a los profesores J. Chaix Ruy de la Universidad de Argel, M. de Corte de la Universidad de Lieja, L. de Raeymaeker de la Universidad de Lovaina, R. Jolivet de la Universidad de Lyon, R. Le Senne de la Sorbona, A. Mansión de la Universidad de Lovaina, G. Zaragüeta de la Universidad de Madrid, etc.. Entre los observadores, el Prof. G. Barié de la Universidad de Milán, C. Carbonara de la Universidad de Nápoles, G. Chiavacci de la Universidad de Florencia, U. Spirito de la Universidad de Roma, etc..

mente histórico, pero con intenciones especulativas (4). Se lo organizó así: *Relaciones entre filosofía cristiana y filosofía antigua*, *Relaciones entre agustinismo y tomismo*, *Relaciones entre filosofía cristiana y filosofía moderna*, *Esencia y valor de la filosofía moderna* (fueron informantes y presidentes, respectivamente, los profesores Padovani, Sciacca, Carlini —de la Universidad de Pisa— y Stefanini). El argumento del tercer Congreso, convocado en septiembre de 1947, fué doble, y abarcó: *El punto de partida de la investigación filosófica* (informante fué el Prof. Stefanini), y *El pensamiento filosófico de M. Blondel* (a cargo de Sciacca) (5). Establecido el punto de partida de la búsqueda filosófica, en el cuarto Congreso, de septiembre de 1948, se discutió la *construcción de la metafísica*, siendo relatores Bontadini, de la Universidad de Pavía, y Stefanini, que defendieron la orientación de la metafísica clásica y del espiritualismo cristiano, respectivamente (6). Ya reconstruida la metafísica, el Congreso de septiembre de 1949 procedió a tratar la *fundamentación de la moral*, la más compleja disciplina filosófica, siendo introductores Padovani y Battaglia (7), con lo que también aquí se perfilaron las dos direcciones de la metafísica clásica y el espiritualismo cristiano. El problema del sexto Congreso, habido en septiembre de 1950, fué el de *persona y sociedad*: tema de interés actual e inmediato, quizá la más impelente concreción de la moral, y sus relatores fueron el P. Bozzetti —General de los Rosminianos—, que atiende al carácter fundamentalmente clásico, platónico-agustiniano, del pensamiento de Rosmini, y el Profesor Guzzo, con ese espíritu noble y profundo, esa inteligencia alta y fina, que lo distingue. Las Actas de este Congreso todavía se hallan en curso de publicación.

Con gradaciones intermedias, desde el principio se delinearon en el seno de los Congresos las dos corrientes a que se aludió más arriba, inspiradas respectivamente en la metafísica clásica y el espiritualismo cristiano. La primera estuvo representada por los profesores Bontadini, Dezza (Rector magnífico de la Pontificia Universidad Gregoriana), Gentile (de la Universidad de Padua), Giacón, Mazzantini (de la Universidad de Génova), Padovani, Petruzzelli (de la Universidad de Bari), Vanni-Rovighi (de la Universidad Católica del Sagrado Corazón), etc. La segunda, lo fué por los profesores Battaglia, Bongioanni (de la Universidad de Turín), Capone-Braga (de la Universidad de Florencia), Carlini, Castelli Gattinara (de la Universidad de Roma), Flores d'Arcais (de la Universidad de

(4) *Filosofia e Cristianesimo*, Atti del II Convegno di Studi filosofici cristiani, Milano, 1947.

(5) Cf. *Attualità filosofiche*, Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Padova 1948.

(6) Cf. *Ricostruzione metafisica*, Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Padova 1949.

(7) Cf. *Fondazione della morale*, Atti del V Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Padova 1950.

Padua), Guzzo, Lazzarini (de la Universidad de Cagliari), Pareyson (de la Universidad de Turín), Sciacca, Stefanini, etc.

La diferencia entre las dos orientaciones se manifestó de inmediato, ya en el concepto mismo de la filosofía. Para los anti-intelectualistas, en efecto, la filosofía termina al justificarse como satisfacción de exigencias prácticas del espíritu humano, y aún termina con no justificarse, en cuanto opción libre, inmotivada. Para los intelectualistas, en cambio, la filosofía se justifica fundamentalmente como solucionadora del problema de la experiencia, y sólo así —como teóresis, como metafísica— es solucionadora del problema de la vida, en cuanto también la vida humana pertenece a la experiencia.

Pero las diferencias radicales se manifiestan —como es natural— respecto a la noción de conocer y, especialmente, al concepto de razón; porque el espiritualismo cristiano se resiente, poco o mucho, del gnoseologismo moderno, que todavía pesa dogmáticamente sobre el pensamiento contemporáneo —con sus presupuestos y conclusiones inmanentistas—, y sobre todo de Kant, que en esto es semejante al mito aristotélico de los filósofos árabes medioevales. Los anti-intelectualistas consideran más o menos a la razón como pasiva, exterior, en las confrontaciones con el objeto; o abstracta, con respecto a un conocimiento intuitivo; o válida sólo para el conocer y el pensar aislados del ser.

A esto los intelectualistas replican críticamente, en primer lugar, que la razón es revelación del ser, porque es una forma, la más alta forma humana de conocer; y conocer, por definición, es conocer el ser, cualquiera sea el modo en que se lo conciba, pues de otra manera sería conocimiento de la nada, o sea, negación del conocimiento. La razón humana no impone la racionalidad al ser, sino que el ser manifiesta su racionalidad al conocimiento humano que es, por eso, racional: se conoce racionalmente porque el ser —no la experiencia— se manifiesta como racional, como in contradictorio. Es un abrirse del conocimiento sobre el ser y del ser sobre el conocimiento, según la clásica identidad *intencional* de ser y conocer en el acto cognoscitivo —de aquí resulta el primado de lo dianoético sobre lo ético, tradicional de la metafísica clásica.

Respecto a la acusación anti-intelectualista de depotenciación cognoscitiva de la razón, los intelectualistas hacen notar que el conocimiento humano es siempre y necesariamente abstracto, lo cual significa que es limitado, pero no que es falso; también la crítica del anti-intelectualismo al intelectualismo, y la formulación filosófica del primero, son operadas mediante conceptos abstractos; y el llamado concepto *concreto* es una *contradictio in adjecto*, que sus propios sustentadores eliminan cuando formulan aquella doctrina mediante conceptos abstractos.

Con referencia, además a la acusación de exterioridad y pasividad del

conocimiento racional, los intelectualistas señalan que la razón es actividad suma, interioridad, transparencia, luz, porque alcanza la evidencia objetiva —inmediatamente en el conocimiento intuitivo y mediatamente en el discursivo, máxime en su uso filosófico—, en oposición al opaco y turbido mundo sentimental, emocional, exigencial, frente al cual el espíritu es pasivo como frente a todo lo que es *dado*. Sólo la exigencia racional no puede ser negada, porque tal negación implica contradicción: la negación de la razón no puede producirse sino mediante la razón, que se constituye sobre el principio de la incontradictoriedad del ser y, por ende, del conocer.

Las diferencias radicales acerca del básico concepto de razón, irrumpen entre intelectualistas y anti-intelectualistas sobre el campo metafísico-teológico. Allí la batalla es dirigida, respectivamente, por Bontadini, el más profundo de los metafísicos clásicos de Italia, a quien se debe el concepto de experiencia pura, de mera presencialidad, como punto de partida crítico para cualquier metafísica, y por Stefanini, definido amistosamente por Bontadini como el enemigo número uno de la metafísica clásica entre los espiritualistas cristianos, por la vasta sistematización y fijeza esencial de su punto de vista, y por la manera artística y literaria con que lo manifiesta. Esa batalla se desarrolló especialmente durante el tercero y cuarto Congreso de estudios filosóficos cristianos, dedicados, como se ha dicho, al punto de partida y a la construcción de la metafísica.

Según Stefanini, el punto de partida de la filosofía estaría constituido por la auto-experiencia (metafísica) de la persona, la cual después debe trascenderse en Dios para hallar satisfacción proporcionada a sus exigencias (personalistas). La finitud, la insuficiencia de la persona que yo experimento en mí mismo, reclama a un *otro* que la sostenga y la salve; exige la erección de una vertical metafísica sobre el plano de la experiencia psicológica. La metafísica clásica puede aceptar este punto de partida, porque también la experiencia de la persona cae dentro del ámbito de la experiencia, aunque sea entendida críticamente como experiencia pura, como mera potencialidad y, por tanto, sin ninguna presuposición dogmática; empero, Stefanini parece entender una experiencia metafísica de la persona. La experiencia personalista pertenece a la unidad de la experiencia, y no revela nada esencialmente diverso de los demás tipos de experiencia, aún cuando sea auto-experiencia: que yo hago experiencia de mí mismo es algo dado por la experiencia.

En cuanto a la trascendencia de la experiencia en lo Absoluto, de la persona en Dios, debiera ocurrir, según Stefanini, por la exigencia que la persona siente de hallar algo proporcionado a sí misma. La metafísica clásica objeta a esto —puesto que la experiencia no puede darnos el *deber ser* de la persona, que es una construcción metafísica, y dado que la experiencia sólo puede proporcionar el ser *fenomenológico* de esa misma persona— que la trascendencia en Dios puede realizarse únicamente por vías raciona-

les, objetivas, y no por caminos postulatorios, fideístas, como serían las exigencias de la persona, las cuales han de ser llevadas al plano empírico exigido críticamente por la experiencia pura, como punto de arranque a-metafísico en vista de la metafísica. El exigencialismo no justifica racionalmente ni fundamenta ontológicamente la trascendencia de la persona, o sea, la validez de su vertical metafísica, su remisión a un *otro*, exigidas fenomenológica y psicológicamente por la persona misma. Empero, es necesario un principio racional adecuado a la trascendencia ontológica de la experiencia. Ese principio se extrae del concepto de ser de la ontología clásica —deducido, a su vez, de la experiencia—, y es el principio radical de no contradicción, del que dependen los principios fundamentales de razón suficiente y de causa.

La exigencia psicológica de Dios es rechazada por quienes —y no son pocos— lo sienten como algo *superfluo*, y aún como una *molestia*: por ejemplo, Sartre contra Marcel. Pero no puede rechazarse la exigencia lógica, la única cuya negación implica contradicción y que, esquemáticamente, puede formularse así: el ser es incontradictorio, la experiencia absolutizada es contradictoria, porque el devenir absolutizado es contradictorio; se sigue de aquí la necesidad lógica, inmanente, de ascender a Dios, para remover las contradicciones del ser que deviene absolutamente.

Así como para los anti-intelectualistas la metafísica es exigencial, también la moral es exigencial; y del mismo modo que para los intelectualistas la primera es racional, también la segunda resulta racional. Y ella no se cimenta sobre las arenas fenomenológicas de la psicología, sino que se deduce analíticamente de la naturaleza humana, metafísicamente construida. Por eso, en el orden de los Congresos, la fundamentación de la moral siguió a la de la metafísica; al plantear ese problema, las posiciones del espiritualismo cristiano fueron defendidas por el Profesor Battaglia —cuya metafísica de la mente, por lo demás, es la menos alejada de la metafísica del ser de todas las que integran la gama de actitudes del espiritualismo cristiano, a pesar de su formación racionalista-hegeliana—, mientras que las posiciones de la metafísica clásica fueron sostenidas por el Profesor Padovani.

Este, después de deducir la moral apelando a la gnoseología y a la metafísica clásicas, se puso a considerar algunos puntos controvertidos y esenciales. Ante todo, dijo, debe aplicarse una deducción analítica a los llamados primeros principios del orden moral, que algunos —aunque no los sitúen por encima— colocan al mismo nivel que los primeros principios del orden teórico. Y no es así, porque los primeros principios del orden moral son derivados de la naturaleza humana mediante los primeros principios del orden teórico, propios del ser universal, y cuya negación implica absoluta contradicción. Los primeros principios del orden moral, en cambio, son coextensivos a ese ser particular que es el hombre, y su negación resulta contradictoria solamente respecto a la naturaleza humana.

Los espiritualistas cristianos asimilan frecuentemente el intelecto y la voluntad en el acto concreto del espíritu. Padovani les observa que de ese modo, se llega o a la negación de la ciencia —obra propia del intelecto y cuya adhesión al objeto es necesaria—, o a la negación de la moral —obra propia de la voluntad y cuya adhesión al objeto es libre—, o a la negación de entrambas.

La ley moral, necesariamente abstracta, es aplicada a la situación concreta mediante un silogismo operado por la conciencia moral, en virtud de la cual deben ser juzgados moralmente los hombres. Si el elemento abstracto del acto moral fué suficientemente estudiado por la metafísica clásica, no lo fué el concreto, que estaba fuera de sus intereses, como la historia en general. Y ésto, a pesar de que la doctrina tomista de la materia *quantitate signata*, como *concreto* principio de individualización (8), es muy apta para valorizar ese elemento concreto y esa historia, que el tomismo clásico no valorizaba, y que hoy, con tanta justicia, preocupa a los modernos.

La ley moral es racional, porque se deduce racionalmente de la naturaleza humana racional. Pero, en los hechos, esta ley racional de la naturaleza humana está en oposición con la experiencia humana en una serie de confrontaciones entre el *deber ser*, la naturaleza racional del hombre, y su *ser* concreto, histórico. Por lo que el acto moral, en su concreción, no se aparece como una potenciación progresiva —según debiera ocurrir— sino como una depotenciación progresiva del valor moral objetivo. Es un aspecto del problema del mal que se resuelve absolutamente, como todo el problema del mal, sólo mediante la Revelación, con sus dogmas del pecado original y de la Redención por la cruz. De ahí que la ética, que debiera representar la ley de la naturaleza humana, y realizar, por tanto, simultáneamente la virtud y la felicidad, deviene una ascética.

Se tiene así un pasaje dialéctico, un nexo lógico entre filosofía y cristianismo: no entre filosofía y sobrenatural, lo cual es racionalmente absurdo y teológicamente herético. Una filosofía no es verdadera porque es cristiana, pero es cristiana porque es verdadera. Y la filosofía verdadera no parte del cristianismo, pero llega a él; y llega —agustiniana y pascalianamente— por la solución del problema del mal.

De la diversa concepción metafísica de los intelectualistas y anti-intelectualistas proviene también una diferente concepción de la historia (integral) de la filosofía. Los anti-intelectualistas en general consideran que el pensamiento cristiano debe representar un progreso respecto al pensamiento clásico, como el pensamiento moderno respecto al pensamiento cristiano, según una concepción más o menos historicista de la filosofía. En cambio, la metafísica intelectualista no presupone el progreso, porque la libertad y limitación del hombre también hacen posible la regresión; se li-

(8) Cf. CAIETANUS, *Comm. in de ente et essentia*, c. 2º, q. V, no. 37.

mita a comprobar la conquista de posiciones de valor en la historia de la filosofía —como en toda historia—, negando que después puedan ser destruidas por posiciones sucesivas, si eran verdades apodícticas. Afirma, pues, objetivamente, el progreso o la regresión, según resulte de la historia de la filosofía, que representa el ser y el *no deber ser* en relación con el *deber ser* —como la historia de todo valor—; de otro modo, los valores se tambalean y se esfuman en el historicismo.

Para circunscribirnos a una cuestión particular, los anti-intelectualistas en general tienden a exaltar a Platón frente a Aristóteles —en quien ven, casi siempre, sólo un lógico y un cosmólogo—, y se rehusan a reconocer un desenvolvimiento filosófico que va del primero al segundo. A ésto replican los intelectualistas que, desde el punto de vista histórico, es arbitraria la reducción de Platón a Aristóteles, como también lo es la de Aristóteles a Platón. En cambio, convienen en que, desde el punto de vista filosófico, la reducción de Platón a Aristóteles es lógica, en cuanto Platón fué el gran descubridor de esas verdades fundamentales que Aristóteles justificó críticamente y sistematizó racionalmente, eliminando su mitologismo. El mayor platónico es Aristóteles, que lógicamente debió desembocar en el teísmo (tomista); de otro modo, se corre el riesgo de caer en el panteísmo, como ocurrió en Plotino y tantos otros platónicos.

Análogamente, los anti-intelectualistas tienden a subestimar a Tomás al compararlo con Agustín, y se esfuerzan, más o menos, por reducir el primero al segundo. Lo cual también es antihistórico —como notan los intelectualistas—, lo mismo que la reducción opuesta, a pesar de que la incipiente filosofía agustiniana —que en realidad acaba con la conversión de Agustín, que de filósofo se cambia en teólogo, en sumo teólogo—, halla un desenvolvimiento, un acabamiento, una precisión, una justificación, sólo en Tomás; y aquí mucho más de lo que Platón lo halla en Aristóteles, porque Tomás filósofo depende en mayor proporción del filósofo Aristóteles que del teólogo Agustín. El descubrimiento de Aristóteles dió al mundo cristiano la filosofía que le faltaba, poseyendo una teología ⁽⁹⁾. Los espiritualistas cristianos, platonizantes y agustinizantes, por causa de la indeterminación del pensamiento platónico-agustiniano, quedan abiertos a una asimilación más o me-

(9) Acerca del problema de las relaciones entre gnoseología agustiniana y tomista, uno de los argumentos más discutidos por las dos orientaciones del Centro de estudios filosóficos, S. Vanni Rovighi demuestra cómo la iluminación agustiniana debe ser interpretada —lógicamente, no históricamente—, siguiendo a S. Tomás y no a S. Buenaventura (Cf. *Illuminazione agostiniana e astrazione tomistica*, pgs. 312-317 de las Actas del II Congreso). El problema agustiniano era el de la necesidad de ciertos juicios (primeros principios), necesidad que, según S. Tomás, dependerá de la conexión evidente y objetiva de los conceptos que constituyen sus términos, los cuales, a su vez, son abstraídos de la experiencia sensible —conocimiento verdadero de una sólida realidad. S. Agustín, en vez, no puede anclar los conceptos en los sentidos, porque está platónicamente inficionado de subjetividad; ni los sentidos en la realidad, por su concepción umbrátil de la naturaleza, propia del platonismo, y tan diferente del realismo aristotélico. Superado el subjetivismo y el fenomenismo platónicos, resulta legítima la interpretación tomista de la iluminación agustiniana.



nos vasta y profunda del pensamiento moderno, que puede llegar hasta la resolución historicista del pensamiento clásico en el pensamiento moderno —aunque se entienda permanecer prácticamente en el ámbito del cristianismo (como ocurre, por ejemplo, en el trascendentalismo cristiano de Carlini).

De esta manera, los anti-intelectualistas —que generalmente consideran el pensamiento moderno como un incremento del pensar precedente—, o no reconocen en éste el ser un gran desenvolvimiento, como lo es en realidad, aunque ello no equivalga a progreso, o se detienen en Kant, en el Kant de los *postulados* (10). Los intelectualistas, en cambio, conocedores del pensamiento moderno, muestran, con los idealistas conscientes, que el desarrollo y acabamiento de Kant —nuevo Copérnico de la síntesis *a priori*— es Hegel, el gran sistemático del pensamiento inmanentista moderno. Este, a su vez se resuelve y disuelve en el problematismo y existencialismo, esencia de la filosofía contemporánea, conclusión lógica y crisis histórica de ese mismo pensamiento moderno, según la profunda visión de Spirito y Bonfadini.

De aquí la vía abierta a la clásica metafísica del ser y de la razón, que estará en condiciones de fundamentar y prestigiar los valores de la civilización moderna —historia, arte, ciencia y técnica—, así como de acoger sus legítimas exigencias de concreción, interioridad, humanidad, pero eliminando al mismo tiempo ese panteísmo empeorado —como anota Carmelo Ottaviano— que es la moderna concepción del mundo y de la vida. Así lo ha estigmatizado también la Iglesia Católica, desde el *Syllabus* de Pío IX, a las Encíclicas *Aeterni Patris* de León XIII, *Pascendi Domini* de Pío X y *Humani Generis* de Pío XII.

En el pacífico duelo entre metafísicos clásicos y espiritualistas cristianos del Centro de estudios filosóficos, los segundos no han aportado ningún argumento racional para demostrar sus tesis, ni crítica válida alguna en contra de la metafísica clásica, la cual, en cambio, está dispuesta a acoger y valorar todas sus instancias (fenomenológicas): por lo que puede tranquilamente considerársela como *la* metafísica. En efecto, la metafísica se constituye como *necesaria* justificación de la experiencia que, en cuanto

(10) Una parte del III Congreso fué dedicada al pensamiento filosófico de M. Blondel, como expresión característica del espiritualismo cristiano moderno, exigencial. Para presentar ese pensamiento fué delegado M. F. Sciacca, como fervido admirador de Blondel, y el más representativo pensador del espiritualismo cristiano en Italia; si bien se mantiene abierto a cualquier instancia crítica y, por tanto, es capaz de cualquier progreso especulativo, como lo demuestra su biografía filosófica. Naturalmente, Sciacca se esforzó por defender al pensamiento blondeliano de las notas críticas de inmanentismo filosófico y teológico, que serían la conclusión lógica del método exigencial de la acción. Acusaciones que, ciertamente, no tocan la buena voluntad de Blondel, pero que creemos son las que corresponden a la dialéctica de su pensamiento —donde no tienen sentido las interpretaciones benignas, sino sólo las críticas. Y el núcleo original de ese pensamiento resulta siempre constituido por la Acción, respecto a la cual la trilogía posterior representa, más o menos, una yuxtaposición deliberada.

mero dato, en cuanto *ser*, debe poseer la naturaleza de saber necesario, de *deber ser*; y ya que el saber necesario es el estructurado por juicios analíticos —cuya negación implica contradicción—, resulta que no puede existir sino una metafísica lógicamente válida (11).

3º.) NUEVO ESPIRITUALISMO Y METAFISICA CLASICA (EN LA "RIVISTA DI FILOSOFIA NEOCOLASTICA" Y EN EL "GIORNALE DI METAFISICA").

Además de esta discusión interna, el Centro de Estudios filosóficos cristianos determinó una significativa discusión entre Francisco Olgiati —profesor de la Universidad Católica del Sagrado Corazón en Milán, e ilustre historiador de la filosofía—, y los profesores Carlini y Sciacca. El primero sostenía las razones de la metafísica clásica, y los segundos las del espiritualismo cristiano, si bien con grandes diferencias entre ambos. En efecto, Carlini se orienta siempre hacia un trascendentalismo (kantismo) cristiano —sinceramente cristiano, dado el noble espíritu de su autor—, mientras que Sciacca va hacia la metafísica clásica, aún cuando sea en la orientación Platónico-agustianiana, fundamento de la aristotélico-tomista.

En verdad, Olgiati examina el espiritualismo cristiano entero —especialmente el italiano y francés—, tomando en consideración, de manera especial, algunas de sus más notables manifestaciones recientes (12). Pero considera particularmente el espiritualismo italiano, y en particular a algunos de sus principales exponentes del Centro de Estudios filosóficos cristianos —aunque haya una actitud fundamental común a todos— especialmente en relación o en oposición a la metafísica clásica.

En un primer ensayo, Olgiati (13), después de precisar el concepto de metafísica en Sciacca y en el espiritualismo cristiano, hace un examen crítico detallado de los caracteres de la metafísica según el mismo Sciacca y el espiritualismo cristiano (trascendencia, interioridad, progreso). De todo

(11) Como conclusión de su informe sobre el problema moral —objeto del V Congreso— advertía el autor de este trabajo: "Antes de terminar, no podemos menos de hacer una observación de actualidad. Hemos notado que los anti-intelectualistas —innovadores y liberales en la filosofía—, generalmente se inclinan en política por las posiciones conservadoras y totalitarias. Por el contrario, los intelectualistas, fautores de la metafísica clásica, en política se inclinan generalmente hacia posiciones democráticas y modernas— sobre la huella de ese gran pensador clásico que es Maritain. Puede ser una coincidencia fortuita. Pero quizá ello depende de que, cuando desaparecen los fundamentos racionales, los valores ontológicos, no queda nada más que la autoridad, la voluntad —del Estado o de Dios— para frenar la anarquía humana. Es lo que ocurrió con el voluntarismo teológico y político de Occam y de Marsilio de Padua, después que se eclipsó la concepción racional y, por tanto, democrática, de Tomás de Aquino". Cf. *Atti del V Convegno di studi filosofici cristiani*, p. 446.

(12) Cf. para ejemplo, los fascículos dobles (julio-septiembre 1947) del "Giornale di metafisica" dirigido por M. F. Sciacca, y de la "Revue de Metaphysique et de morale" (julio-octubre 1947), que contienen una especie de encuesta sobre el concepto de metafísica, con una notable colaboración de los espiritualistas cristianos.

(13) Cf. F. OLGIATI, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, enero-marzo de 1949, págs. 3-63.

ello, aquí consideraremos brevemente los elementos que más interesan a la crítica que la metafísica clásica hace al espiritualismo cristiano.

Olgiate esclarece en primer lugar que todos los filósofos tiene una metafísica, porque todos tienen —de grado o no, con conciencia o sin ella— una concepción última de la realidad: “aún el problematista más inexorable no puede... tolerar que la realidad deje de ser problematista” (pág. 22). Ese concepto de la realidad, por tanto, debe trascender —a lo menos gnoseológicamente— la experiencia, que es mero *ser* y no *deber ser*, como lo requiere la filosofía, cualquiera sea; por lo que no pueden dejar de admitir tal trascendencia “ni los más feroces imanentistas, de Spinoza a Hegel y Croce” (pág. 32).

Después de elaborado ese concepto metafísico, un filósofo elabora o debe elaborar todo su sistema, o sea, determinar en relación con ese concepto los varios elementos que constituyen el sistema. Lo cual no es frecuente en “los filósofos modernos, tan a menudo amantes de las palabras superfluas y de las charlas vacías” (pág. 62), a diferencia de los filósofos clásicos, que se preocupaban por dar una precisa significación de los conceptos, según el método socrático. Y eso ocurre también porque, para los modernos, elaborar un sistema filosófico no significa analizar el ser profundo de las cosas, sino unificar, sintetizar, establecer, crear, más o menos imanentemente (14). Por ejemplo, la noción de interioridad, tan usada por el espiritualismo cristiano sin una previa elaboración conceptual, la cual es necesaria porque el concepto de interioridad no es dado inmediatamente, sino que se constituye metafísicamente. Tan es ésta verdad, que “para Hume será un haz de fenómenos, porque la realidad, para él, se reduce a fenómenos. El término *interioridad* tiene un sentido diverso, según que lo use Hegel, los existencialistas, o un positivista al estilo viejo” (pág. 39).

De todos modos, la interioridad es a menudo entendida por el espiritualismo cristiano como exigencia fenomenológica del valor moral o de lo Divino. Pero “toda interioridad, toda aspiración, todo anhelo del espíritu hacia Dios, en cuanto tales (no en cuanto entes), nunca nos harán superar el campo de la subjetividad. Malamente responderán a la dificultad kantiana de que es absurdo pretender usar, para un mundo que no sea el de la experiencia, conceptos que no saben si tienen valor cuando se emplean fuera de ella” (pág. 34). Sin una metafísica de la racionalidad del ser “no es posible dar un fundamento al valor, que no sea puramente una adhesión fideística, esto es, una exigencia y aspiración subjetiva —aunque sea de la

(14) “Explicar, para los modernos, ya no es conceptualizar, sino unificar. Se ha buscado un nuevo método, o mejor, se han ideado muchos métodos, que sustituyen el concepto por la unificación, es decir, por la síntesis. Será una síntesis a posteriori; será una síntesis en función de las matemáticas; será con Kant y después de él, una síntesis a priori. Sea como fuere, el concepto antiguo, que quería comprender lo real en su interioridad, y por tanto, implicaba el análisis como momento primero, dejó el lugar a la tesis del conocimiento como juicio, como unificación, como síntesis (que es lo mismo)” (pág. 46).

humanidad entera—, sino que tenga un carácter de absoluto” (pág. 35). Incluso en el plano de la interioridad y de la exigencia “es fácil deslizarse sobre las arenas movedizas de la emotividad. ¡Adiós, cumbres metafísicas! Se corre el riesgo de caer en el oscuro valle de la fisiología” (pág. 40).

Una muestra de la inanidad de una metafísica construida no racionalmente, sino existencialmente, la proporciona la crítica de Sartre a Marcel. Este, que pretendía construir la metafísica, o sea, trascender la experiencia, no por las vías clásicas de la razón, sino por el poético camino de la *imaginación creadora*, es justamente advertido por Sartre “de que su imaginación creadora era diversa a la marceliana, y de que, a fin de cuentas, si lo real es irracional, también serán irracionales las turbaciones, o *troubles*, los reclamos y las creaciones de la imaginación” (pág. 28) (15).

Por tanto, Olgiati acaba considerando a la metafísica clásica como verdadera, aún cuando haya sido fundada por el psicológicamente pagano Aristóteles. “Pero, ¿qué importa si la ciencia del ente en cuanto ente se debe a un pagano? Ella no es pagana ni cristiana: es humana. Nada quita a su valor que la haya descubierto un pagano, porque su valor no guarda ninguna relación con el paganismo” (pág. 43). Y es verdadera, aún cuando otras orientaciones del pensamiento cuenten con un número mayor de adherentes; “por fortuna, en nuestro campo no interesan las adhesiones, sino las razones” (pág. 18). Si es verdadera, es inmutable, a pesar de que en ella caben desarrollos y aclaraciones, tal como fueron operadas por el pensamiento cristiano. “El problema del mal y el concepto *filosófico* de creación, en el Santo de Hipona y en el Aquinense, marcan desenvolvimientos y progresos de índole metafísica” (pág. 58).

Tan verdadera e inmutable es, que los resultados alcanzados racionalmente por ella; “podrían servir, con tranquila conciencia, incluso para la elaboración del dato revelado, pues estaban dotados de valor absoluto para toda realidad” (pág. 6). Y a la verdad, le corresponde el primado, también porque sobre ella se funda la moralidad, y no viceversa. “Ni las sirenas de imaginaciones creadoras, ni los atractivos de finalidades pragmáticas, ni siquiera los nobilísimos cometidos del apostolado, harán palidecer, a nuestra mirada, el primado de la Luz que es Vida, pero que es vida precisamente porque es Verdad y Luz” (pág. 63).

A ese examen crítico del espiritualismo cristiano hecho por Olgiati replicaron Carlini y Sciacca, ya que eran los más alcanzados por esa misma

(15) Un poco antes —en la misma página 28—, Olgiati nota: “En efecto, me parecía a veces, frente a los entusiasmos marcelianos por la metafísica y por la reducción de la metafísica a ella, oír todavía la voz, acallada hace tiempo, de un pensador italiano que quería demostrar la inmortalidad del alma apelando a las sesiones espiritistas de Eusapia Paladino. Hasta ahora —comentábamos en aquel tiempo— se ha discutido de filosofía razonando con la cabeza; en adelante deberemos cambiar de sistema, y reemplazar la cabeza por las patas de mesitas danzantes”.

crítica (16). Carlini cree que la metafísica clásica —juzgada por él como dogmática— ha sido superada por la filosofía moderna —que reputa crítica—, especialmente por un motivo historicista, presupuesto y no deducido, como es frecuente en el pensamiento moderno (pág. 388), y que demuestra una inadecuada perspectiva histórica de una y otra. Porque el trascendentísimo Dios aristotélico formaría parte del mundo material (pág. 386); y no obstante que Dios es concebido por Aristóteles como pensamiento de pensamiento (autoconciencia), Aristóteles ignoraría la espiritualidad (pág. 387). En cuanto a Tomás de Aquino, fundador de la filosofía cristiana, se lo considera como teólogo, y no como filósofo (pág. 385); su clásica teología racional es tenida por pagana y anti-cristiana, (pág. 388); sus famosas vías dialécticas para ascender hasta Dios —según un genuino método de inmanencia—, son estimadas como concluyentes “en un anónimo Absoluto, en un X ignoto, en un substituto más o menos parecido al original” (pág. 388). Se concluye, entonces, que Dios y el alma, conquistas racionales básicas de la filosofía clásica, son dogmas y, por tanto, confluyen a una posición fideísta (pág. 386), pero no se da ningún argumento crítico serio en los cotejos de esa misma filosofía clásica.

La respuesta de Sciacca presenta afinidades externas con la de Carlini, tiene algunos residuos historicistas y anti-aristotélicos, es a menudo polémica, pero sustancialmente versa en torno al concepto de metafísica, en el que no manifiesta ningún disenso radical, sino que entiende inspirarse en la posición platónico-agustiniana, que por cierto pertenece a la metafísica clásica.

La discusión entre Olgiati y el espiritualismo cristiano, prosiguió en un segundo diálogo (17), que posee, empero, un interés menor que el primero, porque dilucida sobre todo argumentos ya aclarados. Eso no excluye la posibilidad de encontrar elementos sugestivos en ambas partes, como la deducción de las grandes tesis de la filosofía tomista, extraídas por Olgiati de la metafísica tomista (18), y la crítica que dirige contra la idea blondeliana del concepto, en cuanto Blondel no parece haber entendido el concepto de la metafísica clásica, y después construye su filosofía mediante

(16) Cf. A. CARLINI, *Metafisica dogmatica e Metafisica critica*; M. F. SCIACCA, *Intorno al concetto di Metafisica*, en *Giornale di Metafisica*, Julio-Agosto de 1949, págs. 384-397.

(17) Cf. F. OLGATI, *La Metafisica classica e le nuove correnti spiritualistiche*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, octubre-diciembre de 1949, págs. 401-443; A. CARLINI, *Il mio kantismo*, y M. F. SCIACCA, *Risposta a Mons. Olgiati*, en *Giornale di Metafisica*, mayo-junio de 1950, págs. 297-305.

(18) Cualquiera fuese la cuestión que abordara, S. Tomás la resolvía metafísicamente, y no psicológica o moralmente. “Discutió el problema de la libertad humana, pero no acudió a un argumento psicológico (el testimonio de la conciencia), ni al argumento moral (la imposibilidad de una actividad ética, si no nos autodetermináramos), sino que se volvió a la prueba metafísica, desarrollada sólo en función del concepto de ente. Discutió el problema de Dios, pero no alegó consenso de los pueblos y de la historia, ni las aspiraciones de nuestra alma, ni las exigencias proclamadas por la moral o la vida, sino que enderezó por las vías metafísicas, a un ente comprobado y a las leyes del ente. Incluso la teología de S.

conceptos (pág. 427). Igualmente, interesa la explícita declaración de Sciacca de que pertenece a la metafísica clásica, platónico-agustiniana; y su otra manifestación, o sea, la de que se distingue netamente del idealismo subjetivo, por ejemplo, de Carlini, y de que, por tanto, contrapone "enérgicamente a la tesis de la *verdad como desarrollo*, la de la *verdad como descubrimiento*" (pág. 303).

A esta segunda réplica de Carlini y Sciacca, Olgiati contestó brevemente, y dió por terminada la polémica ⁽¹⁹⁾, remitiendo a su fundamental ensayo sobre la metafísica clásica, esencializada y presentada históricamente ⁽²⁰⁾. Después de haber notado que las diferencias entre él y el espiritualismo cristiano se reducen a una diferencia sustancial en la concepción metafísica (pág. 383), de donde lógicamente derivan las demás diversidades, se dedica a ilustrar esta tesis con los trabajos de Carlini y Sciacca. La metafísica de Carlini —por su propia confesión— es fundamentalmente idealista (kantiana y hegeliana), con exigencias morales de la trascendencia divina y cristiana (pág. 383). En un trabajo reciente sobre Santo Tomás de Aquino, después de haber mostrado la antítesis entre aristotelismo (pagano) y tomismo (cristiano), Carlini afirma, verbigracia, que "la *crítica de la Razón pura* es el mejor y más verdadero desarrollo de la gnoseología tomista" ⁽²¹⁾. Olgiati le responde evidenciando una conexión tan interna, y un desenvolvimiento tan lógico, entre aristotelismo y tomismo, "que en la Suma Teológica, si se quitaran los conceptos metafísicos aristotélicos en la reelaboración científica del dato revelado, toda la estructura de la obra caería en ruinas" (pág. 384).

En cuanto a Sciacca que, como se sabe, es muy diferente de Carlini —declarado ésto por Carlini mismo—, Olgiati le dirige en esencia una objeción idéntica. Después de haber defendido, por una vez más, la validez de la metafísica aristotélica en el plano filosófico, a pesar de la orientación espiritual pagana de Aristóteles —cuestión psicológica y no lógica—; y después de haber esclarecido que, en filosofía, progreso no significa síntesis de conceptos contradictorios o posiciones eclécticas, sino desarrollo analítico de

Tomás, ¿por qué se caracteriza, sino por la elaboración del dato dogmático en función de la metafísica del ente? Para él, no sólo existe la metafísica, sino que tiene tal valor absoluto, que puede usarse para sistematizar hasta las verdades supra-rationales, las cuales nos revelan una realidad no alcanzable por nuestra experiencia, pero que, sin embargo, siendo realidad —aún divina—, es íntimamente regida por los conceptos y leyes de la realidad en cuanto realidad, o sea, para S. Tomás, por las leyes y conceptos del ente en cuanto ente" (pág. 409).

(19) Cf. F. OLGATI, *A conclusione di una polemica*, en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, págs. 382-390. En el mismo fascículo (págs. 395-399) se publica una carta de Carlini a Olgiati, donde el primero se declara neo-escolástico, pues entiende admitir a Dios, el espíritu, el mundo (pág. 396), y porque conviene plenamente con los neo-escolásticos en que "la filosofía moderna, en su conjunto, es, desde un punto de vista de cristianismo auténtico, una herejía" (pág. 398).

(20) Cf. F. OLGATI, *I fondamenti della Metafisica classica*, Vita e pensiero. Milano, 1950.

(21) Cf. A. CARLINI, *Tomaso d'Aquino: fede e ragione*, Laterza, Bari, 1949.

conceptos adquiridos válidamente, en contacto con la experiencia ⁽²²⁾, Olgiati acaba pensando que también Sciacca adhiere a una metafísica distinta de la suya, y no tanto platónico-agustiniana cuanto racionalista-inmanentista. Lo cual ya constituiría —en virtud de que la verdad es inmutable— una superación del blondelismo (pág. 389), como éste lo es respecto al idealismo, en dirección hacia la metafísica clásica, en el fervido desenvolvimiento filosófico del propio Sciacca. Olgiati concluye declarando explícitamente que el verdadero motivo de disenso y discusión entre el espiritualismo cristiano y él “no reside en puntos secundarios, sino en la concepción de la realidad en cuanto realidad. Todo lo demás es una consecuencia. Y en el concepto de realidad finca también la discordia entre los mismos espiritualistas cristianos, entre los que no hay dos que piensen igual sobre ese tópico” (pág. 390).

4º.) LA METAFISICA CLASICA Y LA SOLUCION DE LA CRISIS.

Tenemos entonces reducción lógica del espiritualismo cristiano a la metafísica clásica —en razón del mismo argumento crítico que valía para la reducción lógica del pensamiento moderno al problematismo (existencialismo) ⁽²³⁾; y, en consecuencia, encuentro dialéctico del pensamiento moderno, en su esencia y su lógica, con la metafísica clásica en su esencia y su historia. La metafísica clásica, que se constituye absolutamente mediante una correcta metodología de la solución racional al problema de la experiencia, también está en condiciones de ser concretamente dialectizada en la historia del pensamiento moderno, en cuanto éste se ha auto-disuelto en sus instancias antimetafísicas y antitrascendentes, y en cuanto ha contribuido a la purificación crítica de la propia metafísica clásica, según las profundas exigencias críticas que en él existen.

Así se demuestra, por ejemplo, en la decantación —de sus presupuestos metafísicos y gnoseológicos— del concepto de experiencia pura, entendida como experiencia de la naturaleza ⁽²⁴⁾, y que es punto de partida obli-

(22) “Que la metafísica clásica, de Descartes y Locke a nuestros días, no haya realizado progresos, no sólo es un fenómeno en nada sorprendente, sino que, por el contrario, sería una sorpresa que la filosofía moderna, que abandonó el concepto de realidad como ente, para sustituirlo por otros conceptos (como el de unidad, o de contenido de ideas claras y distintas, o de contenido de experiencia críticamente elaborada, o de síntesis a priori, o de síntesis de opuestos, o de historia, etc.). hubiera podido alcanzar nuevas conquistas sobre el camino de la antigua metafísica. ¿Cómo podrían esperarse nuevas noticias para el conocimiento del Africa, si las investigaciones se desarrollaron, no en Africa, sino en América?” pág. 387).

(23) “La equivocada adhesión a Kant, en efecto, es la rémora mayor para la deducción de los lineamientos puros de la filosofía contemporánea y, por ende, de su lógica neta y de su propia responsabilidad, aparte de que es una traición al espíritu del pantefismo, en cuanto detiene e invierte ese movimiento dialéctico que Kant había encaminado inexorablemente”. Cf. G. BONTADINI, *Experiencia e metafísica*, en: *Rivista di filosofia neoscolastica*, enero-marzo 1949, pág. 69.

(24) Ciertamente, la experiencia es “conciencia de la naturaleza, pero la naturaleza, en cuanto es captada por la conciencia y tomada en la medida de tal captación, no es todavía (los idealistas dicen: ya no es) la naturaleza naturalista”. Cf. G. BONTADINI, artículo citado, pág. 71.

gatorio para cualquier metafísica. Y se demuestra también, en general, con una simplificación y esencialización de la metafísica clásica, que debe ser liberada de las aplicaciones y super-estructuras relativas a una civilización contingente, verbigracia, la medioeval, cuyo horizonte cultural puede decirse que estaba limitado a la teología y a la filosofía, sin poseer casi una problemática histórica, científica y estética, para investir, en cambio, otra civilización, la moderna por ejemplo, también contingente, pero con un horizonte cultural mucho más vasto y profundo: la complejidad del hombre moderno tiene exigencias muy distintas a la simplicidad del medioeval. Ello implica, por tanto, el retorno, no a una determinada civilización, con sus elementos anacrónicos y caducos, sino al elemento básico e inmutable de toda civilización. Y más a la metafísica helénica que a la medioeval, pues ésta es el natural desarrollo de la primera: o, también, a Tomás filósofo y no a Tomás teólogo, que aquí está, directamente, fuera de cuestión.

Frente a la concreta riqueza de la realidad, tan amplia y profundamente esclarecida por la cultura moderna, el pensamiento moderno ha caído en la tentación y en el pecado de considerar como no-valor el concepto abstracto, piedra angular de la metafísica clásica, como de toda metafísica y de todo saber. Mientras que el concepto abstracto es valor parcial —en cuanto no agota lo concreto, único ontológicamente subsistente—, pero real: y uno y otro elemento deben afirmarse cada vez más —tanto la filosofía como la historia— en su valor jerárquico y en su distinción.

Esta conciencia crítica y esta esencialización de la metafísica clásica no se ha realizado en el ámbito de la llamada filosofía tradicional, escolástica. La cual tuvo —al igual que el pensamiento árabe medioeval— más el mérito de conservar *para* el pensamiento moderno, que de insertar *en* el pensamiento moderno la metafísica clásica. Porque esa filosofía permaneció largamente aislada y encerrada en sí misma, en el círculo de las escuelas eclesiásticas, extraña al pensamiento moderno, que a menudo combatía sin entenderlo, como también ocurría a la inversa, dándose uno de los ejemplos más interesantes de la posibilidad de coexistencia de diversos ciclos culturales en el mismo tiempo y espacio.

La conciencia crítica y la existencialización de la metafísica clásica se realizó en el ámbito de esa neoescolástica, que desde hace un siglo surgió como neo-tomismo, particularmente en el ámbito cultural latino, italiano y francés; y se preocupó por estudiar y entender objetivamente el pensamiento moderno, con ese sentido histórico y concreto tan ajeno a la mentalidad medioeval o medioevalizante; y ha descubierto en él las aporías y, por ende, la abertura hacia la metafísica clásica esencializada.

El impulso dialéctico de la metafísica clásica hacia el pensamiento moderno tiene como paralelo un impulso dialéctico de éste último hacia aquélla, a pesar de ser diverso. Como se dijo, el pensamiento moderno ha llegado a superar su dogmatismo inmanentista y a plantear críticamente el

problema de la experiencia (problema metafísico), con el problematicismo y el existencialismo, su mayor expresión y resultado típico de la filosofía contemporánea. No problematicismo dogmático, con presupuestos inmanentistas, dejados contradictoriamente fuera de la problematización; sino problematicismo puro, sin presupuestos dogmáticos, y, por tanto, abierto críticamente a la metafísica. Asimismo, es necesario quitar del existencialismo auténtico, o sea, no espiritualista, los vacíos presupuestos inmanentistas, extrayendo la piedra preciosa de la experiencia integral pura —fenomenología integral, y no reducida abstractamente, como la husserliana—, que en sí misma está preñada de irracionalidad, a la que debe superarse mediante las obligatorias vías de la razón y de la trascendencia. Las cosas —aún después de esa superación— mantendrán el mismo rostro, pero, no constituyendo ya lo absoluto, ese triste rostro se desvanece en la vanidad del mundo. Queda como empírica y fenomenológicamente verdadero que *omne ens qua ens ex nihilo fit*, según la fórmula latina adoptada por Heidegger, el gran bárbaro; pero es metafísica y absolutamente verdadera que *omne ens qua fit, absolute ex Deo fit*.

Las posiciones críticas y negativas del problematismo y del existencialismo puro, abiertas a la metafísica clásica, resultan positivamente incrementadas por el neo-positivismo y el neo-cientismo, uno de los más vastos movimientos del pensar moderno, con la exigencia y la actuación de una correcta metodología empírico-racional (experiencia y mediación de la experiencia). Metodología correcta, y metodologismo absoluto, a quienes desvaloriza el convencionalismo lógico por la carencia de una fundamentación metafísica de la verdad: se advierte la presencia y al operosidad de la razón (en las ciencias), pero no se sabe darnos razón. Carencia debida, además y al mismo tiempo, por una justificada hostilidad hacia la metafísica moderna, y a una inconsciente presión y opresión de los presupuestos inmanentistas y, por tanto, de las conclusiones problematistas del propio pensamiento moderno.

La metafísica clásica debe resolver racionalmente el problema de la experiencia, planteado críticamente por el problematicismo (existencialismo) mediante el método correcto, planteado no críticamente por el neo-positivismo (neo-cientismo). Porque en contra suyo la filosofía moderna no tuvo ni tiene argumentos críticos —lo cual, por lo demás, sería imposible—; más bien tiene en su favor el argumento de que la experiencia es problema, que ha de ser resuelto, para evitar la contradicción. Y evitar la contradicción es necesario porque, de otro modo, también el planteamiento de la contradicción sería contradictorio.

HUMBERTO A. PADOVANI.

Catedrático de Filosofía en la Universidad de Padua.

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

PRIMERA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE BIEN COMUN EN EL PENSAMIENTO POLITICO DE SANTO TOMAS (a)

Más adelante, ya en el último libro de la Etica, Aristóteles vuelve sobre el tema de la felicidad de la vida humana, para ahondar en su concepto y esencia. Comentando las sentencias del Estagirita, expone Santo Tomás:

“En primer lugar, dice que la felicidad no *es un hábito*. Es que se seguirían dos inconvenientes si lo fuera: primero, que como el hábito permanece en el que duerme, se seguiría, si la felicidad fuese hábito, que estaría también en el que duerme durante toda su vida o en la mayor parte de ella. Y esto es absurdo, porque el que duerme no posee perfectamente las operaciones de la vida, sino las que pertenecen al alma vegetativa, que se halla en las plantas, a las que no puede atribuirse la felicidad. Es cierto, en efecto, que los sentidos y movimientos exteriores cesan en quien duerme, y los inferiores de la fantasía son desordenados e imperfectos. De igual modo, si en el durmiente hay operación intelectual, es imperfecta. Sólo las operaciones de la parte nutritiva son perfectas. El otro inconveniente es que en los hombres infelices los hábitos de las virtudes permanecen pero las operaciones de las virtudes son impedidas en ellos por los infortunios. Por consiguiente, si la felicidad fuese un hábito se seguiría que los infelices serían verdaderamente felices. Los estoicos no tenían a ésto por incongruencia, estableciendo que los bienes exteriores de ningún modo eran bienes del hombre, y por eso, nada podían los infortunios para disminuir la felicidad del hombre. Pero esto es contra la opinión común, que estima que el infortunio repugna a la felicidad. Por lo tanto, según aquéllos a quienes estos inconvenientes no agradan, ha de decirse que la felicidad no es hábito, sino más bien que ha de ponerse entre las operaciones, como dijimos en el libro primero”.

“En segundo lugar, dice que la felicidad es la operación según la vir-

(a) Véase N.º 20 de SAPIENTIA, pág. 117.

tud. Primero, propone cierta división de las operaciones y dice que hay ciertas operaciones que son necesarias para otra cosa, y elegibles en razón de ciertas otras, como que no son apetecibles sino por un fin; en cambio, hay otras operaciones que son elegibles por sí mismas, porque, aun si ninguna otra cosa proviniera de ellas, sin embargo, poseen en sí mismas por donde se apetezcan. Y demuestra que la felicidad está contenida en aquellas operaciones que son elegibles por sí mismas, y no es según las que son elegibles por otra. En efecto, es de la razón de la felicidad que sea suficiente por sí y no precise de ninguna otra cosa, como resulta evidente por lo dicho en el libro primero. Pero se denominan operaciones elegibles por sí aquellas por las cuales no se busca ninguna otra cosa fuera de la operación misma, como algo que no ha menester de nada más para ser elegible. En cambio, las elegibles por otra cosa, necesitan de algunas para serlo. Y así, es evidente que la felicidad es una operación elegible por sí”.

“En seguida subdivide a las operaciones elegibles por sí y dice, que primero se consideran tales las operaciones que son según la virtud, porque para el hombre son elegibles por sí las cosas que por sí son buenas y honestas. Por donde también *lo honesto* se llama por algunos, lo que por su fuerza nos atrae y por su dignidad nos cautiva. En segundo lugar, parecen ser elegibles por sí también las operaciones agradables que hay en el juego, pues no parece que los hombres elijan tales operaciones por alguna utilidad, ya que por ellas los hombres más se dañan que se ayudan, pues por razón de los juegos se ve a los hombres descuidar sus cuerpos, que exponen a trabajos y peligros, y sus propiedades, por los gastos que en aquéllos hacen” (44).

Y después de demostrar que la felicidad no puede hallarse ni consistir en la operación agradable del juego, sino en la operación según la virtud (45), establece cuál es la virtud cuya operación forma la esencia de la felicidad, fin último de la vida humana:

“Como la felicidad es la operación según la virtud, y tal se demostró en el libro primero, razonablemente se sigue que es la operación según la virtud mejor. En efecto, se mostró en el libro primero que la felicidad es el mejor entre todos los bienes humanos, como que es el fin de todos. Y como la operación de una facultad mejor es mejor, *resulta que la operación óptima del hombre es la operación de lo que en el hombre es óptimo: la inteligencia*. Pero en razón de que en esta materia algunos han opinado de modo diverso, ni es ahora el lugar para discutir tales cosas, deja Aristóteles en la duda, por el presente, si lo óptimo del hombre es la intelligen-

(44) X. Eth. lect. 9, nos. 2066-2070.

(45) Ibid., nos. 2071-2079.

cia o alguna otra cosa. Sin embargo, pone algunos *signos* por los cuales puede conocerse que la inteligencia es lo mejor del hombre" (46).

Luego de hablar de estos signos o señales de la excelencia del intelecto en el hombre, continúa: "Dice Aristóteles que por lo que se dijo arriba en el libro sexto, resulta manifiesto *que la operación especulativa es la de la inteligencia según su propia virtud, vale decir, según la sabiduría principalmente, que comprende al intelecto y a la ciencia.* Y que en tal operación escribe la felicidad parece ser conforme a lo dicho en el libro primero acerca de ella y también a la verdad misma. Y prueba esta afirmación mediante seis razones: Primera razón: Se dijo antes que la felicidad es la operación óptima; mas la operación óptima entre las humanas es la especulación de la verdad. Y esto es evidente por dos cosas, con las cuales se estima la dignidad de la operación: primera, por la potencia, que es el principio de la operación: de este modo es evidente que tal operación es la mejor, como la inteligencia es lo mejor en nosotros; segunda, por el objeto, que da la especie a la operación: también por aquí se ve que aquella operación es la mejor, porque entre todas las cosas cognoscibles las mejores son las inteligibles, y principalmente las divinas. Y así, *en su especulación consiste la perfecta felicidad humana*".

"Segunda razón: se ha demostrado en el libro primero que la felicidad es máximamente continua y permanente. Mas entre todas las operaciones humanas la especulación de la verdad es la más continua, pues es manifiesto que el hombre puede perseverar más continuamente en la especulación de la verdad que en cualquiera otra operación. La razón de esto está en que es necesario suspender nuestra operación por el trabajo que no podemos soportar continuamente. Pero el trabajo y la fatiga sucede en nuestras operaciones por razón de la pasibilidad del cuerpo, que por su natural disposición, se altera y cansa. De aquí que, como la inteligencia en su operación use muy poco del cuerpo, se sigue que el trabajo y la fatiga lleguen muy poco a su operación, los que serían nulos si la inteligencia al especular no necesitara de las imágenes existentes en los órganos corporales. Y así es evidente que *la felicidad se halla principalmente en la especulación de la verdad, en razón de su facilidad*".

"Tercera razón: dijimos en el libro primero que estimamos comúnmente que a la felicidad se le añade la delectación. Mas entre todas las operaciones de virtud, la contemplación de la sabiduría es delectabilísima, como es manifiesto y conceden todos. Es que la Filosofía posee en la contemplación de la sabiduría, delectaciones admirables, no sólo en cuanto a la pureza, sino también en cuanto a su firmeza. La pureza de tales delectaciones proviene de que versan sobre cosas inmateriales, y su firmeza nace de que

(46) *Ibid.*, lect. 10, nos. 2080-2081.

recaen sobre cosas inmutables. En efecto, quien se deleita sobre cosas materiales, incurre en cierta impureza del afecto porque se ocupa en cosas inferiores; y quien se deleita en cosas mudables no puede poseer una delectación firme, porque mudada o corrompida la cosa que le traía el deleite, cesa éste, y a veces se torna en tristeza. Dice que las delectaciones de la Filosofía son admirables por lo no acostumbrado de ellas en la multitud de los hombres, los cuales se deleitan en las cosas materiales. Mas la especulación de la verdad es doble, pues hay una que consiste en la investigación de la verdad, y otra que estriba en la contemplación de la verdad ya encontrada y conocida. Y esto es más perfecto, como que es el término y fin de la búsqueda. Por donde también es mayor la delectación en la consideración de la verdad ya conocida, que en su investigación. Y por eso dice que viven de modo más deleitable quienes ya saben la verdad, al poseer un intelecto perfecto mediante la virtud intelectual del mismo. *De aquí que la perfecta felicidad no consiste en cualquiera especulación, sino en la que es según su propia virtud*".

"Cuarta razón: demostramos en el libro primero que la *suficiencia por sí*, que en griego se llama *autarquía*, requiérese para la felicidad. Mas tal suficiencia por sí encuéntrase principalmente en la operación especulativa, para la que el hombre no necesita sino aquellas cosas que son necesarias a todos para la vida común, pues de las cosas necesarias a la vida ha menester tanto el sabio o especulativo, como el justo y los demás poseedores de virtudes morales, las que perfeccionan la vida activa. Pero si a alguien se le dan suficientemente las cosas necesarias para la vida, aún más ha de menester el virtuoso según la virtud moral. En efecto, necesita el justo para su operación de los otros, y primeramente de aquéllos hacia quienes debe obrar justamente, porque la justicia se refiere a otro, como se dijo en el libro quinto; y en segundo lugar, precisa de algunas cosas con las que obrar la justicia, para la cual necesita el hombre frecuentemente del auxilio de muchas. Y la misma razón existe para el temperado y el fuerte y los otros virtuosos moralmente. Mas no sucede así con el sabio especulativo, el que puede especular la verdad, aún si existe solo por sí mismo, porque la especulación de la verdad es operación totalmente intrínseca que no va hacia el exterior. Y tanto más podría quien está solo especular la verdad, cuanto más perfecto fuese en sabiduría, puesto que conoce muchas cosas y necesita menos de los demás para su instrucción o ayuda. No se dice esto porque la sociedad no ayude a la contemplación, ya que como se expresa en el libro octavo, dos que viven juntos pueden inteligir y obrar más. Y por eso añade Aristóteles que le es mejor al sabio que tenga cooperadores en la consideración de la verdad, porque algunas veces uno ve lo que al otro, aunque más sabio, no se le ocurre. Y aunque el sabio sea ayudado por los demás, sin embargo, entre todos es el que más se basta a

sí para la propia operación. *Así es evidente que la felicidad se encuentra principalmente en la operación de la sabiduría.*

“Quinta razón: demostramos en el libro primero que la felicidad es apetecible por sí de tal manera que de ningún modo se apetece por otra cosa. Mas esto aparece en la sola especulación de la sabiduría, la cual se ama por sí misma y no por otra cosa, pues para el hombre nada se aumenta por la contemplación de la verdad, fuera de la misma especulación de ésta. En cambio, en las obras exteriores el hombre siempre adquiere algo a más de la misma operación, ora más ora menos, por ejemplo, la honra y el favor de los otros, que no adquiere el sabio por la sola contemplación, sino por accidente, a saber, en cuanto da a conocer a los demás la verdad contemplada, lo que ya pertenece a la acción exterior. *Así, pues, es evidente que la felicidad consiste principalmente en la operación de la contemplación* (47).



“Puestas las cinco razones con las que se demostraba que la felicidad consiste en la especulación de la verdad por la conveniencia con lo que se dijo más arriba, añade Aristóteles la sexta razón, la cual procede de cierta condición de la felicidad que no se estableciera antes. En efecto, la felicidad consiste en cierta *vacación*. Dicese, efectivamente, que alguien vaca cuando no le queda nada para hacer, lo que acontece cuando se llegó ya al fin. Por eso añade que no vacamos para que vaquemos; esto es, trabajamos obrando, lo cual es no-vacar, para que lleguemos a descansar en el fin, lo cual es vacar. Y muestra ésto por medio del ejemplo de los guerreros, que hacen la guerra para llegar a la paz deseada. No obstante, débese considerar que arriba el Filósofo dice (nº 2077), que el descanso es por causa de la operación. Pero en este lugar, habló del descanso por el que se suspende la operación antes de la consecución del fin en razón de la imposibilidad de continuar obrando, descanso que se ordena a la operación como a su fin. Mas la vacación es el descanso en el fin al que se ordena la operación; y así, a la felicidad, que es el último fin, compete principalmente la vacación, la cual no se halla en las operaciones de las virtudes prácticas, *de las cuales las principales son aquellas que consisten en los asuntos políticos (in rebus politicis), como que ordenan el bien común, que es el más divino; o en los asuntos bélicos, con los que se defiende el mismo bien común contra los enemigos, no compitiéndoles, sin embargo, a estas obras la vacación*”.

“Primeramente, respecto de las operaciones bélicas, es completamente

(47) *Ibid.*, nos. 2086-2097.

manifiesta esta verdad porque nadie elige hacer guerras o prepararlas por la sola causa de guerrear, lo cual sería tener vacación en los asuntos bélicos. Porque si constituyera su fin en el hacer guerra, resultaría ser hombre violento y asesino, en tanto grado que aún de los amigos haría atacantes para poder luchar y matar. En segundo lugar, es evidente en las acciones políticas que en ellas no hay vacación, sino que más allá del mismo trato civil quiere el hombre adquirir alguna otra cosa, por ejemplo, el mando y los honores, o bien porque en ellas no está el último fin, como se ha demostrado en el libro primero, es más conveniente que por medio del trato civil alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para cualquiera, de modo que esta felicidad, que se quiere adquirir por la vida política sea diversa de la misma vida política. De esta manera, en efecto, mediante la vida política la buscamos como algo que es diverso de la misma. Esta es, efectivamente, *la felicidad especulativa, a la que toda la vida política se considera ordenada*; mientras que mediante la paz, que por la ordenación de la vida política se establece y conserva, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad. Por consiguiente, si entre todas las acciones de las virtudes morales sobresalen las políticas y las bélicas, tanto en la belleza, porque son sumamente honorables, como también en la magnitud, *pues versan sobre el máximo bien, que es el bien común*, como las operaciones de esta suerte no poseen en sí mismas vacación, sino que se hacen por razón del apetito de otro fin, y no son elegibles por sí mismas, no estará en las operaciones de las virtudes morales *la perfecta felicidad*" (48).

"Debemos hacer notar que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama *vida civil o política* "a la que constituye su fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas" (49), dividiéndola de la vida *contemplativa* "que constituye su fin en el bien de la razón especulativa, o en la contemplación de la verdad" (50). En este lugar, que acabamos arriba de transcribir, por una parte, nos dice que la vida política está ordenada a la felicidad especulativa, en que esencialmente consiste la felicidad, y por otra, que las acciones de las virtudes morales, fin de la vida política "versan sobre el máximo bien que es el bien común". ¿Quiere decir, entonces, que la felicidad, fin último de la vida humana, no es propiamente el bien común?

No es ese precisamente el pensamiento de Santo Tomás. El afirma que "casi todo el fin de la vida civil se considera ser el honor que como premio se da en la vida civil a los que obran bien" (51), razón por la cual no está ahí el último fin, que no puede estribar en el solo *honor*, como afir-

(48) *Ibid.*, lect. 11, nos. 2098-2102.

(49) I *Eth.*, lect. 5, no. 59.

(50) *Ibidem.*

(51) *Ibid.*, no. 63.

ma un poco más adelante ⁽⁵²⁾, que tampoco está en la virtud. ¿Pero no ha dicho repetidas veces que la felicidad está en ella? Sí, pero en las *operaciones* o *acciones* virtuosas, y en este punto habla de la virtud en cuanto *hábito*, y ya hemos visto que sostiene y demuestra que la felicidad se encuentra en el orden de las acciones y no de los hábitos. No debemos olvidar que “*es preciso que el juicio que se haga acerca del fin de toda la multitud sea el mismo que sobre el de uno solo*. Por consiguiente, si el fin del hombre fuera un bien cualquiera existente en sí mismo, también el fin último del regimiento de la multitud sería, de igual manera, que la muchedumbre adquiriera tal bien, y en él permanezca; y si el tal último fin, ya sea de un solo hombre, ya de la multitud, fuese corporal, la vida y la salud del cuerpo, estaría a cargo del médico. Y si el último fin fuese el amontonar riquezas, el ecónomo sería el rey de la muchedumbre. En cambio, si el fin último que pudiera alcanzar la multitud fuera el bien del conocimiento de la verdad, el rey tendría el oficio de doctor. Mas se considera que el fin de la multitud reunida en sociedad, es el vivir según la virtud. En efecto, los hombres se asocian entre sí para vivir juntos una vida buena, lo que no podría conseguirse viviendo cada uno singularmente. Y la vida buena lo es por la virtud. Por lo tanto, la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana” ⁽⁵³⁾.

Si el fin de la multitud no está propiamente en el conocimiento de la verdad, es evidente, sin embargo, que la *perfecta* felicidad está en la vida especulativa. Entonces la felicidad, último fin de la vida humana, sigue consistiendo, como la ha definido en “la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta”, pues la vida virtuosa es condición necesaria para llegar a la vida contemplativa, *perfección* o *consumación* de la felicidad en el cuerpo social, que según hemos estudiado en otro trabajo ⁽⁵⁴⁾, está regido por leyes de estructuración jerárquica, y solidaria, basadas en la desigualdad de valor de los hombres al par que en su igualdad de naturaleza. De aquí que la vida especulativa desempeña un papel *formal* en la felicidad, y las acciones virtuosas un papel de *materia*.

Así, pues, se identifican en la felicidad la vida especulativa y las acciones virtuosas, y la felicidad así entendida *jerárquicamente*, continúa siendo el fin último, y el bien común “el orden que se halla en la beatitud”, como se expresa en el artículo 2 de la cuestión 90 de la *Prima Secundae*. Y hemos de afirmar que este *orden* no es sólo aquél que produce la unidad de la multitud (*unitas ordinis*), sino también el orden de las acciones de las virtudes morales a la felicidad especulativa. Se comprende que sea de este modo por la jerarquía del cuerpo social.

(52) *Ibid.*, nos. 66-68.

(53) *De Regimine Principum*, I, cap. 14.

(54) “Las leyes arquitectónicas de la comunidad política”, en *SAPIENTIA* N.º. 14, pág. 308.

El *fin manifesto* de la Política, dice Santo Tomás (55) “consiste en la operación según la virtud”, afirmación que viene a continuación de esta otra: el fin de la Política es la felicidad, “*el óptimo de los bienes humanos*”. Y en esta parte nos habla del “*máximo bien* que es el bien común”, “bien común a una o varias ciudades que es el fin (*intendit*) de la Política” (56).

Este bien común “que consta de muchas cosas” (57), porque es orden en una jerarquía, comprende la instauración de las virtudes humanas cardinales de fortaleza y templanza, y también de justicia, con la que el orden, semejanza de Dios, se restablece también en los bienes exteriores, objeto de esta virtud; y asimismo, de la prudencia, y va más allá, y tiende a la vida contemplativa, *gracia mejor*. Y estas muchas cosas del bien común, se trasuntan en el oficio del gobernante, que no es sólo instituir *la vida buena*, y conservarla, sino también conservada, *promoverla a cosas mejores* (58).

Es que el bien común atiende a las dos perfecciones de los seres: a la primera, que es según su forma, y por ello, conserva el ser de la comunidad y el hombre; a la segunda, que es según la operación, y por eso, instaura la felicidad humana, en que consiste, por el orden de las acciones, cumpliendo así su papel de principio de una ciencia, que como tal, ha de considerar siempre un orden, y de principio *ontológico* por el restablecimiento de lo humano a imitación y semejanza de la bondad del Ser Supremo.



“Pero la operación de la inteligencia —continúa Santo Tomás, después de mostrar que en las acciones de las virtudes morales no está la perfecta felicidad— que es especulativa, considérase que difiere de las anteriores por razón del trabajo (*studium*), esto es, porque el hombre vaca en tal operación por sí mismo, de modo que no apetece a más de ella ningún otro fin. Posee también esta operación una propia delectación que de ella procede, la que la acrecienta. Por lo tanto, es evidente que por esta operación especulativa de la inteligencia, manifiestamente aparece existir en el hombre todo lo que se suele atribuir al feliz, es decir, que es capaz por sí, que vaca, y que no trabaja. Y digo ésto en la medida en que es posible al hombre que vive esta vida mortal, en la que no pueden existir los tales perfectamente” (59).

“La vida que vaca en la contemplación de la verdad, es mejor que la vida que es *según el hombre*, puesto que como el hombre está compuesto

(55) I Eth., lect. 14, no. 174.

(56) *Ibid.*, lect. 2, no. 30.

(57) I-II, 96, 1. Véase lo que decimos al final de este trabajo.

(58) Doctrina y palabras del capítulo 14 del libro I del *De regimine Principum*.

(59) X Eth., lect. 11, no. 2103.

de alma y cuerpo, poseyendo una naturaleza sensitiva e intelectual, parece que la vida conmensurada al hombre consiste en que ordene sus afecciones y operaciones sensitivas y corporales según la razón. Pero el vacar en la sola operación del intelecto considérase propio de las substancias separadas, en las que se halla únicamente la naturaleza intelectual, de la que participan según el intelecto. Y por eso añade que el hombre, viviendo de este modo, vale decir, vacando en la contemplación, no vive según es hombre, que está compuesto de cosas diversas, sino según algo divino existente en él, a saber, según que la inteligencia participa de la semejanza divina. Y por eso, cuanto la inteligencia considerada en su pureza difiere del compuesto de alma y cuerpo, tanto dista la operación especulativa de la operación que se hace según la virtud moral, la que propiamente versa sobre cosas humanas. Por lo tanto, así como la inteligencia por comparación a los hombres es algo divino, así también la vida especulativa, la cual es según la inteligencia, se compara a la vida moral como lo divino a lo humano" (60).

Sin embargo, "cada cosa se considera ser especialmente lo que es principalmente en ella, porque todas las demás son como instrumentos de la misma. Y de este modo, mientras el hombre vive según la operación de su inteligencia, *vive según la vida que le es máximamente propia*. Es que sería repugnante si alguien eligiera vivir, no según la vida que le es propia a sí mismo, sino según la vida de algún otro. De aquí que incongruentemente dicen los que aconsejan que el hombre no debe vacar en la especulación de la inteligencia. Y como se dijo antes en el libro noveno que lo que es según la inteligencia, es propio del hombre, conviene también ahora en la tesis, porque lo que es lo mejor según la naturaleza en cada cosa, le es a ésta lo principalmente propio. Mas lo que es lo óptimo y lo propio consiguientemente es lo más deleitable, puesto que cada cual se deleita en el bien que le es cóngruo. *Por lo tanto, es evidente así que si el hombre principalmente es inteligencia como lo principalísimo en él, la vida que es según aquélla, es para él delectabilísima y máximamente propia*". Y esto es así porque se atiende a lo que es principalísimo en el hombre, la inteligencia, y no a la naturaleza compuesta del mismo, fundamento de la primera afirmación (61).

★

Después de hablar de ésta *primera y principal* felicidad, que consiste en la especulación de la verdad, trata Santo Tomás, siguiendo siempre al Estagirita, "de cierta otra secundaria felicidad, que estriba en la operación de las virtudes morales" (62).

(60) *Ibid.*, nos. 2105-2106.

(61) *Ibid.*, nos. 2109-2110.

(62) *Ibid.*, lect. 12, no. 2111.

"Como el que vaca en la especulación de la verdad es felicísimo, *secundariamente es feliz quien vive según la otra virtud, esto es, según la prudencia, que dirige a todas las virtudes morales*. En efecto, así como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que abarca en sí a los demás hábitos especulativos como que es el principal, así también la felicidad activa, que es según las operaciones de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia, que posee fuerza perfectiva de todas las virtudes morales, como se ha demostrado en el libro sexto. Para demostrar esta tesis trae Aristóteles cuatro razones. La primera es porque las operaciones que son según las otras virtudes activas son operaciones humanas, pues versan sobre las cosas humanas. En primer lugar, sobre las cosas exteriores, las que llegan a ser uso del hombre. En efecto, las obras de la justicia, de la fortaleza y de las demás virtudes morales que obramos mutuamente, existen en las conmutaciones, según conmutan los hombres sus bienes entre sí por la justicia. Existen también en las necesidades, esto es, según un hombre ayuda a otro en su necesidad. Existen, igualmente, en cualesquiera acciones y pasiones humanas, en las que según las virtudes morales se conserva lo que conviene a cada cual. Mas todas las cosas dichas considéranse son algo humano. En segundo lugar, algunas de las cosas que pertenecen a las virtudes considéranse atañen al cuerpo y a las pasiones del alma, a las que se apropia la virtud moral, según cierta afinidad. Muchas de las virtudes morales, efectivamente, se refieren a las pasiones, como se evidencia con lo ya dicho. *Así, pues, la virtud moral recae sobre los bienes humanos, en cuanto recae sobre los bienes exteriores, y sobre los bienes del cuerpo y también sobre las pasiones del alma*".

"Mas a la virtud moral se une la prudencia virtud intelectual, según cierta semejanza, e inversamente, porque los principios de la prudencia se toman según las virtudes morales, cuyos fines son los principios de la prudencia. Pero la rectitud de las virtudes morales se considera según la prudencia, puesto que ésta realiza la recta elección de lo que está referido al fin, como es evidente por lo dicho en el libro sexto. Asimismo, la virtud moral y la prudencia se ligan al mismo tiempo con las pasiones, vale decir, porque éstas se modifican según ambas. Las pasiones son comunes de todo el compuesto de alma y cuerpo como que pertenecen a la parte sensitiva. Por aquí se evidencia que tanto la virtud moral como la prudencia están referidas al compuesto. Las virtudes del compuesto, hablando propiamente, son humanas, en cuanto al hombre es el compuesto de alma y cuerpo. De aquí resulta que la vida que es según la prudencia y la virtud moral, es humana, la cual se llama *vida activa*. Y por consiguiente, la felicidad que consiste en esta vida, es humana. Pero la vida y la felicidad especulativa, que es propia de la inteligencia, es separada y divina... Por lo tanto, se evidencia así que, la felicidad especulativa es mejor que la activa,

cuanto algo separado y divino es mejor que lo que es compuesto y humano" (63).

Y después de dar las restantes razones para demostrar que la felicidad especulativa es mejor que la activa, y que entre las operaciones humanas la que es más semejante a la especulación de Dios es la más feliz, concluye la lección con estas palabras: "Es evidente que cuanto se extiende la especulación, tanto se extiende la felicidad. Y a quienes más les compete especular, más les compete ser felices; y no por accidente, sino por la especulación, la cual es honorable por sí (*secundum se*). De donde se sigue que la felicidad *principalmente* es cierta especulación" (64).



Tratada la cuestión relativa a cuál es la felicidad perfecta, estudia a continuación, en el decurso de la lección 13 del Libro X, esta otra: cómo se comporta o qué relaciones tiene aquella perfecta felicidad con lo exterior; esto es, primeramente, con los bienes inferiores, y después, con Dios.

"El hombre feliz como es hombre, necesita de la prosperidad exterior, puesto que la naturaleza humana no es suficiente para especular, en razón de la condición del cuerpo, que ha menester de las cosas exteriores para su sustentación. En cambio, la sustancia intelectual incorpórea es suficiente por sí para la especulación" (65). Por ello, el hombre precisa de la salud del cuerpo, del alimento, y en general de todo lo necesario para la vida (66).

"Mas señala Aristóteles que el hombre no necesita de muchas cosas exteriores para su felicidad. Dice que aunque nadie puede ser feliz con la beatitud de esta vida, sin las cosas exteriores necesarias a la vida humana, sin embargo, no ha de juzgarse que para aquéllo haya menester de muchas y grandes riquezas. En efecto, que alguien se baste a sí mismo, lo que se requiere para la felicidad, no consiste en la superabundancia de riquezas, pues la naturaleza necesita de pocas cosas, y la superabundancia hace al hombre menos suficiente por sí, porque en tal caso precisa del auxilio o ayuda de muchos para custodiar y gobernar las sobreabundantes riquezas. De igual modo, la rectitud del juicio, tanto de la razón especulativa como de la práctica, y la acción virtuosa exterior pueden existir sin la abundancia de riquezas" (67).

"Respecto de Dios, dice que el hombre feliz con felicidad especulativa, porque obra según la inteligencia, contemplando la verdad, y lleva sus cuidados a los bienes de aquella, considérase que está dispuesto del mejor modo, en cuanto tiene excelencia en lo que es mejor en el hombre y tam-

(63) X *Eth.*, lect. 12, nos. 2111-2116.

(64) *Ibid.*, no. 2125.

(65) *Ibid.*, lect. 13, no. 2126.

(66) *Ibid.*, no. 2127.

(67) *Ibid.*, no. 2128.

bién más amado de Dios. En efecto, supuesto, como es verdad, que Dios tiene cuidado y providencia de las cosas humanas, es razonable que se deleite respecto de los hombres en lo que en ellos es lo mejor, y que es lo más conforme o lo más semejante a Dios, que es la inteligencia. Y por consiguiente, es razonable que Dios beneficie principalmente a quienes aman la inteligencia, y honran al mismo bien del intelecto, prefiriéndolo a todo lo demás, como que los *díoses* mismos cuidan de los que obran rectamente y bien. Mas es manifiesto que todo lo antes dicho conviene al sabio, puesto que éste ama y honra a la inteligencia, que es principalmente amado por Dios entre las cosas humanas. Asimismo, el sabio obra bien y rectamente. Por lo tanto, resulta que él es el más amado por Dios. Pero es el más feliz quien es amado principalmente por Dios que es la fuente de todos los bienes. Según esto resulta también que como la felicidad del hombre dicese que existe porque Dios lo ama, que el sabio es el máximamente feliz. Por lo que es evidente que Aristóteles pone la última felicidad humana en la operación de la sabiduría, de la que trató en el libro sexto, y no en la continuación de la inteligencia agente, como pretenden algunos. También ha de considerarse que en esta vida no pone una perfecta felicidad, sino una tal cual puede competir a la vida humana y mortal" (68).



Alguna vez Santo Tomás, como en el caso del artículo 1 de la cuestión 96 de la Prima Secundae, emplea para designar al bien común la expresión *utilidad común*. De esta designación o nombre del bien común como *utilidad*, se ha pretendido que aquél no es sino un bien de utilidad, y que la vida virtuosa de la multitud, fin de la comunidad, en que consiste el bien común, no es sino una *potencia y facilidad* de vida virtuosa ofrecida a todos los miembros del Estado, y no aquella misma vida en acto, que sería en tal caso, *el bien propio* del hombre que la vive (69).

Todo lo que llevamos dicho hasta aquí hace comprender lo erróneo de tal concepción disminuída del bien común, que en el fondo viene a convertir a éste en un simple *medio* y no en el fin de la comunidad política, y a establecer una suerte de primacía del bien propio del hombre sobre el bien común, contrariamente a todo lo dicho en sentido inverso por el Aquinatense.

Es evidente que la expresión *utilidad común* es legítima, porque designa el aspecto utilitario del bien común, pero no todo el bien común. No debemos olvidar los tres grados de la Política: ésta es primero, ciencia y sabiduría, y después, prudencia. La Política tiene por fin, dice Santo Tomás, el fin último de la vida humana: la felicidad o beatitud, y como es ciencia prác-

(68) *Ibid.*, nos. 2133-2136.

(69) Es lo que sostiene, v. gr., el P. Esteban Hugheny O. P. en su artículo *L'Etat et l'individu* (*Mélanges Thomistes*, pág. 348).

tica, ha de *instaurar* ese fin y no se ha de limitar a conocerlo como si fuera simplemente especulativa. De aquí que la Política como sabiduría y como ciencia, tiene por fin el bien honesto por excelencia, cuyos caracteres coinciden perfectamente con los del bien común, que es, según la expresión empleada por el mismo Santo Doctor, "el orden que se halla en la beatitud humana", y no precisamente lo que conduce a ese orden, vale decir, los medios. Los medios para obtener ese orden, instaurando, como es natural, primero la vida virtuosa de la multitud, en que estriba la felicidad o beatitud, son el objeto de la prudencia política, que recae, por consiguiente, sobre *lo útil*, que es de acuerdo a la terminología aristotélico-tomista, lo que se ordena al fin, lo referido al fin debido. Esta referencia y esta ordenación es el papel de la prudencia política, la que como toda prudencia, tiene como principio el fin último.

A la prudencia política pertenece "la consideración de las cosas útiles", esto es, los medios para alcanzar el bien común, cuya importancia, como la de todo medio en el mundo moral, es tan grande que ha de considerárselos como un verdadero aspecto del fin: pues quien quiere realmente a éste, quiere los medios que a él conducen. Por ello, la utilidad común señala el aspecto *utilitario* del bien común, vale decir, los medios conducentes a él, los medios eficaces.

El bien común es un fin común, que como todo fin, es *dilucidado* y *esclarecido* por la sabiduría, si es último, *conocido* por la ciencia, que si es práctica y siempre último el fin, lo constituye en su primer principio, y *alcanzado* en la medida de lo posible, por la prudencia, virtud que se refiere a la *rectificación* de los medios y es reguladora de lo contingente y conocedora de lo variable. Pero el bien común no consiste en la potencia o en la facilidad de vida virtuosa, sino propiamente en la vida virtuosa en acto, puesto que *las facilidades* no son sino un medio para obtener la felicidad de la comunidad política, en que consiste el bien común.

Muy distinto a aquel lenguaje es el de Santo Tomás. Para él *el orden* es la última perfección de las cosas, y la más noble (70); y el bien común es para él, el orden *que nace* de la felicidad humana, siendo, por consiguiente, la última y más noble perfección de lo humano, y no el medio o los medios que a ello conducen, ni tampoco, por lo tanto, un simple bien de utilidad, sino como dijimos, el bien honesto por excelencia. El bien común es parte del bien común intrínseco del universo, porque si no fuera así no podríáanse aplicar las leyes de la Metafísica, lo cual es imposible; mas el bien común del universo, el bien del orden del mismo *es la forma* que "principalmente Dios intenta o quiere (intendit) en las cosas creadas" (71). Por ello, el bien común es la forma de la vida humana, el principio de acuerdo al cual ésta

(70) *Contra Gentes*, II, 45.

(71) I, 49. 2.

adquiere su perfección, particularmente la unidad, a la que todo el universo tiende por el medio del orden, y se hace posible la comunicación y el amor y la caridad entre los hombres, puesto que éstos, como todo ser creado, son al mismo tiempo que sí mismos, *el conjunto de sus relaciones con los demás*; "pertenece a toda cosa, tanto material como inmaterial, el poseer un orden relativo a otra cosa (*ad rem aliam ordinem habere*)" (72).

La ley, que para ser tal requiere atender como a su fin al bien común, la ley que es el modo con que alguien gobierna la comunidad política, no se para en las solas facilidades para obtener la vida virtuosa en acto de los ciudadanos: puede prescribir a éstos los actos de cualquier virtud, con tal que sean ordenables al bien común "ya sea inmediatamente como cuando se hacen algunas cosas directamente por razón del bien común, ya sea mediatamente, como cuando se prescribe por el legislador algo que atañe a la buena disciplina, mediante la cual los ciudadanos son advertidos que conserven el bien común de la justicia y de la paz" (73). Además, el fin de la ley es hacer a los ciudadanos virtuosos, no sólo con la virtud general del buen ciudadano, que es la obediencia a las leyes, sino también según cualquier virtud. "Si la intención del que establece la ley tiende al verdadero bien, *que es el bien común regulado según la justicia divina*, resulta que por medio de la ley los hombres se tornan buenos en absoluto (*simpliciter*)" (74); de donde se sigue que virtud tomada en absoluto y bien común, se identifican.

Conforme con la idea de que "el bien común consta de muchas cosas" como establece Santo Tomás en Ia. IIae. q. 96, art. 1, no ha de extrañar la diversidad de nombres que ese bien posee, pues si es *utilidad común* bajo la razón de medio, es también *salvación común de los hombres* (75) y *bien público* (76) y *orden* que nace de la felicidad humana, y *felicidad* y *beatitud*, así como *fin último de la vida humana*, y bien que conviene en común con la vida virtuosa, (76). Son las distintas facetas de un mismo bien, el más excelente de las cosas humanas, el más divino, que por ser tal ha de ser explicitado en el lenguaje humano con diversos y ligados nombres.

Si el bien común no fuera todo esto, habría en la felicidad humana o vida virtuosa otro bien *más común* dentro de las cosas humanas, y entonces, no sería lícito, sino absurdo, designar a aquél como bien común simplemente, con los caracteres que tal calificación comporta.

El bien común (intrínseco), es pues, el orden que luce en la comunidad como resultado de la instauración de la vida virtuosa y la preeminencia de la vida contemplativa. En este orden se *salva* el hombre porque se respeta

(72) De Veritate, 23, 1.

(73) I-II, 96, 3.

(74) Ibid., 94, 1.

(75) Ibid., 96, 6.

(76) I-II, 70, 2 ad 2.

(77) III Pol., lect. 10, no. 302.

lo que en él hay de más semejante a Dios, la inteligencia, y porque se respeta su naturaleza racional, que lo inclina a la virtud. En este orden se obtiene la perfección humana, pues se alcanza la unidad en la multiplicidad, y con ello una mayor semejanza de Dios, al par que se cumplen las exigencias de comunicabilidad de su ser, exigencias ontológicas, que lo llevan al amor y a la caridad, porque la vida de la gracia sobrenatural se instaura sobre el orden de la naturaleza para perfeccionarlo y para ser su mejor timbre de gloria y razón de ser. En una palabra, en este orden el hombre encuentra su perfeccionamiento natural y sobrenatural, en razón de que Dios lo ha instituido para representar su propia bondad del mejor modo y participar en ella más que ninguna otra cosa.

El bien común en cuanto *primer principio* de la inteligencia que ordena, que es la luz bajo la cual la Ciencia contempla su objeto formal, es, como dijimos, la razón, modelo o ejemplar de la atribución, a cada ser a ordenarse en su lugar propio dentro del orden. Mas como todo orden natural se instaura para representar mejor a la bondad divina siendo así una mayor participación en ella, se sigue que aquel paradigma ha de poseer un cierto sentido *ontológico* al apoyarse en *el bien* de los seres, con lo que decimos aprecio de su forma substancial, primer bien, y de las bondades de cada forma, y respeto y acatamiento de su segundo bien, que es según la operación propia o correspondiente a su forma y calidades de ésta. En otros términos, el primer principio de lo político, como tal principio, ha de consistir *en una valoración de los hombres de carácter ético*, regulada como dice Santo Tomás, "por la justicia divina", porque sin el sentido profundo que dan las verdades del orden sobrenatural, custodias de las del orden natural, no sería posible aquel principio en su perfección.

Es que el primer principio de lo político, como es una de las causas primeras, está enraizada "en las cosas más dignas de honor que el hombre", de que habla Santo Tomás.

BENITO R. RAFFO MAGNASCO.
Catedrático de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata.

APROXIMACION A LA MUERTE

Ensayo de una fenomenología de la muerte

A la memoria del Dr. Gabriel Méndez Plancarte,
sacerdote de Cristo, de la belleza y de la amistad.

Pero ¿qué es la muerte? ¿Existe la muerte? ¿Será posible una ontología de la muerte? Me he puesto a pensar en la muerte para llegar a saber qué es, para comprender su sentido.

Muchos han negado la existencia de Dios; pero nadie ha negado la realidad de la muerte porque la muerte es algo que está enraizado en las mismas entrañas de nuestro ser. Soy, existo en el mundo, potencia auténtica e inmediata que se me ofreció a la conciencia desde la infancia. Pero entonces no me preocupé —nadie puede entonces preocuparse— ni del antes ni del después, ni de mi origen ni de mi muerte. La muerte para el niño no tiene sentido; es un simple fenómeno, es un sencillo acontecer como cualquier otro.

Ahora continúo siendo, sigo existiendo y la potencia auténtica de mi ser se me revela inmediatamente, imperiosamente, de una manera trágica. Me doy cuenta de que soy contingente, mezcla extraña de ser y de no-ser; me doy cuenta de que algún día, tarde o temprano, ya no seré, porque esencialmente soy para la muerte.

Algún día yo ya no seré y aunque quede mi cuerpo para entrar en el campo de lo físico-químico y aunque perdure mi alma en la eternidad, sin embargo ya no seré yo. Mi ego emerge vigoroso de mi soma y de mi psique y con la muerte la victoria se vuelve fracaso.

Antes de que mi yo se desintegre, antes de que me llegue la muerte quiero filosofar acerca de la muerte, quiero aproximarme a la muerte, para comprender su sentido y para descubrir un tanto su trascendencia humana. Pero ¿cómo llegar a saber lo que es la muerte si el camino único para ello sería la experiencia y precisamente la propia experiencia del morir? Y si la muerte es inexperimentable ¿cómo aproximarse a ella? Por esto los epicúreos razonaban de esta manera: cuando la muerte sea, yo ya no existiré; cuando yo existo, la muerte todavía no es; luego la muerte no es nada para mí (Lucrecio, *De rerum natura* 3,830, sigts.). Sin embargo para saber algo de la muerte tenemos que aproximarnos a ella, tenemos que verificar una

anticipación a la muerte, una referencia —lejana— a nuestra muerte. Así podremos ver la muerte desde lejos, desde fuera, pero al mismo tiempo podremos situarnos paradójicamente dentro de ella.

Heidegger ha dicho que nunca podemos experimentar auténticamente la muerte ajena sino que a lo sumo asistimos a ella (*Sein und Zeit*, p. 239). Esto es verdad en el sentido de que en la muerte no hay sustituibilidad por la sencilla razón de que la muerte es una tarea absolutamente personal e intransferible; pero no lo es en el sentido de que la muerte ajena no nos proporcione posibilidades de experiencia y hondas lecciones acerca de su realidad y de su esencia. Ciertamente es que hay tantas muertes cuantos individuos; pero no lo es menos que todas esas muertes tienen algo común y nos patentizan que tenemos que morir, que tenemos que experimentar nuestra propia muerte, distinta o semejante a otras; pero al fin y al cabo muerte también.

Todos los humanos tenemos enraizada en la entraña metafísica del ser una tendencia radical y consistente a perseverar en la existencia. Ya lo dijo Platón en el diálogo "El Banquete": "todas las cosas mortales tienden con todas sus fuerzas a la inmortalidad". Es lo mismo que escribió Spinoza: "unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur" cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser (*Ethica*, prop. 6, parte III).

Así es; pero en el hombre esta tendencia es más vehemente y más angustiosa, por hallarse frente a su límite, a su negación, a su fracaso: la muerte. Porque la muerte en el hombre tiene dimensión y horizontes distintos de los que tiene en el animal. El animal experimenta la muerte sin preverla ni temerla; y si acaso la prevé y la teme es cuando la muerte le es inminente, cuando se le ofrece de repente como algo extraño. Y aun entonces, tal vez, la teme sólo como dolor, no como caída en el no-ser, no como la desintegración de su ser individual viviente.

El hombre sí sabe todo el alcance de su muerte, sí se da cuenta del sentido que tienen para su vida y para su ser; por eso ha escrito Bergson: "El hombre es el solo animal cuya acción está mal asegurada, que duda y que vacila, que forma proyectos con la esperanza del éxito y con el temor del fracaso. El sólo se siente sujeto a la enfermedad y también él sólo que sabe que debe morir" (*Deux Sources*, p. 217).

Y por eso se vale de todos los medios para defender, prolongar y rejuvenecer su vida; por eso se angustia ante la perspectiva de la muerte y por eso se resigna al reconocerse como ser-para-la-muerte, al darse cuenta de su insignificancia ontológica, de su estructura fundamental de contingente. Esa resignación es transitoria porque el ansia de vivir, de ser siempre se sobrepone poderosamente aun en medio de las convicciones más profundas.

"Por muchas que sean las desgracias y las miserias que nos aquejan en esta vida nuestra miserable y mortal, nadie quiere morir; aún los mendigos

y los desgraciados saltarían de gusto en vez de ser reducidos a la nada si se les anunciara la inmortalidad en su vida miserable" (San Agustín, Civ. Dei 11, 27).

Cada uno de los hombres siente hondamente dentro de sí estas frases candentes y angustiadas que escribió el multifacético Unamuno: "¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Ser siempre, ser Dios! No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y siento ser ahora y aquí. . .". (Del sent. trágico de la vida, p. 39 y 44). Y esa tendencia a perseverar en el ser propio e individual es tan vehemente que cuando se cae en la cuenta de la temporalidad y labilidad del propio existir, se recurre a grabar en la historia un recuerdo, algo que anuncie a las generaciones futuras nuestra existencia. De ahí que la procreación sea una manifestación del instinto de conservación y del anhelo de sobrevivir. Quien desea la muerte no la desea en sí misma, porque todo ser necesariamente quiere ser él mismo, quiere conservar su unidad ontológica y perseverar existiendo; lo que quiere es *ser-de-otro-modo*, dejar de sufrir, pero nunca dejar de ser. El suicida se da la muerte a sí mismo violando las leyes de la naturaleza que lo impele a seguir siendo y porque quiere *ser-de-otro-modo*, no porque quiera dejar de ser. El suicida está ofuscado por la pasión y por el sufrimiento moral o físico y no oye los gritos de la naturaleza; además en el suicidio interviene la libertad que con su poder apaga las voces del instinto de ser. Si alguno quiere la muerte por sí misma es un ser desgradado y vil.



La muerte puede ser considerada desde el plano meramente biológico y desde el plano metafísico; en cada uno de esos planos tiene dimensiones distintas y distintas modalidades. Como fenómeno biológico la muerte sería una cesación integral de las operaciones vitales de las células componentes del organismo; sería la terminación del proceso dinámico de la totalidad del viviente; sería el término natural de una estructura biológica. Y en este caso la muerte es natural cuando el organismo ha cumplido su destino y sus posibilidades, cuando el viviente se ha desarrollado hasta alcanzar la plenitud funcional de su ser y de su poder ser dentro del círculo de su intimidad. Entonces sobreviene la muerte porque la vida va terminando, porque el organismo ya cumplió su destino biológico, y porque su dinamismo ya está casi agotado. Es el punto final de un ciclo vital. Algo así como la fruta que de tan madura cae del árbol en la placidez del otoño.

Puede también la muerte advenir no por desgaste natural del organismo ni por terminación del proceso biológico sino por la incidencia de un obstáculo insuperable, por desequilibrio funcional causado por la enfermedad, y entonces la muerte es no ya la terminación sino la interrupción del

flujo vital que está en los comienzos o en lo más alto de su dinamicidad. En el primer caso teníamos una consecuencia lógica; en el segundo caso tenemos una frustración, algo así como la fruta que cae del árbol no por madura sino porque un gusanillo la ha dañado. Pero en ambos casos la muerte es muerte desde adentro, ab intrinseco, muerte familiar, muerte no sólo previsible sino esperada e inmediata.

Hay otra clase de muerte, la muerte violenta, la que llega intempestivamente, accidentalmente, sin anunciarse siquiera remotamente, la que corta de un tajo la vida en cualquier estado de su desarrollo. Algo así como la fruta que cae del árbol por un huracán repentino, por una pedrada de muchacho. Esta es muerte desde afuera, ab extrinseco, muerte extraña, imprevisible, inesperada: muerte violenta. Muerte desde afuera sólo en el sentido de que la causa es externa porque al cesar la vida, el fenómeno circunstancial y real es interno al ser que muere. Si en el primer caso — terminación de un ciclo — teníamos una consecuencia y en el segundo — interrupción del flujo biológico — una frustración, en el último — muerte violenta — tenemos casi un absurdo: ¿por qué la muerte siega una vida tal vez en flor y de una manera inesperada? Después de un instante — trágico — se entra en el país de lo desconocido, del misterio y de lo irreversible. De ahí que la muerte sea terriblemente decisoria, como escribe Wagner de Reyna (Cfr. Comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, Ciencia y Fe, año V, n. 18, p. 14), porque es la más decisiva de todas las posibilidades humanas ya que con la muerte el hombre queda determinado a ser de una manera — cualquiera — sin posibilidad de cambio: lo decidido en aquel momento queda decidido *para siempre*.

★

Casi en todas las clases de muerte hay un prólogo de la muerte, un aviso de ella, la agonía, en su hondo significado de batalla. La agonía es la última lucha, terriblemente trágica, entre la vida y la muerte. Todas las fuerzas vitales que quedan en el hombre desarrollan su última y más tenaz actividad para oponerse a la muerte que se acerca, y la muerte que ha empezado ya, trata de posesionarse íntegramente del ser, trata de ser ella. La agonía es el principio de la desorganización vital; es el último empuje dinámico del ser para perseverar en la existencia y el más vehemente zarpazo de la muerte para derrotar a la vida.

En la agonía, la conciencia, acorralada, se refugia en sí misma para esperar el desenlace ya que no le quedan fuerzas para rebelarse: quien se rebela es el instinto, quien se rebela es la voluntad, pues la conciencia muchas veces se concentra y se pierde en la subconciencia o en la inconciencia. La vida empieza a fugarse mientras se apaga la conciencia. Entonces se va cortando rápidamente la comunicación con lo real, con las circunstancias, con el mundo. "El último sentido que se pierde es el oído; poco a poco invade

una inmovilidad muscular desesperante. . . hay la sensación de que se cae irremediamente, se va de afuera hacia dentro, hacia una escapatoria sin espacio. . . El mundo de los conceptos, del razonamiento, desaparece" (Clarence Finlayson, La actitud espiritual del hombre ante la muerte, Revista de Filosofía, Madrid, año V. n. 19, p. 59). El cuerpo siente que se va muriendo y se aferra con desesperación a los últimos latidos de la vida que se acaba, *para siempre*. Las cosas se van haciendo borrosas, distantes, fantasmagóricas. La respiración es fatigosa, difícil. Hay la impresión de que se va cayendo irremisiblemente en un abismo de terror, en un vacío, y la angustia, una angustia suprema, se apodera del ser que se fuga. Y ante la desaparición del mundo externo queda el hombre solo — trágicamente solo — ante las garras de la muerte.

Los circunstantes son testigos de la muerte, pero no pueden ayudar al agonizante. Este se halla en una soledad espantosa, en un desamparo y en un vacío ateneantes. El terror es indescriptible; el miedo concentrado y difuso.

La agonía es la fuga desconcertante y dolorosa del ser y la invasión desesperante de la muerte; es la despedida al mundo, al alma, al yo; es el último esfuerzo por continuar viviendo; es la lucha gigantesca entre el ser y la nada. Los últimos estertores, las contorsiones finales, la débil oposición del instinto del ser, el instante definitivo y . . . la muerte final con su secuela de misterios.

Muchas veces no hay el prólogo triste, pavoroso y decisivo de la agonía; muchas veces la muerte llega furtivamente, de improviso, sin anunciarse. Es la muerte repentina; la caída violenta en el horror del misterio; es el precipitarse instantáneo desde la cumbre del ser y de la vida en el abismo sombrío de la muerte.

Podría pensarse que esta descripción es ajena a la realidad porque hay tantas agonías como muertes y hay tantas muertes cuantas vidas humanas. Y como la muerte es algo absolutamente personal y propio de cada cual y como la agonía es la introducción a la muerte, de ahí que no deba hablarse de agonía sino de agonías. Pero aquí también las agonías son tan distintas y tan semejantes que podemos unificarlas en una descripción fenomenológica. E indudablemente que como no puedo referirme a mi experiencia de la agonía, me he valido de los datos de los que se han escapado de las garras de la muerte y han podido contar o describir sus experiencias catalépticas.

Esta es la muerte considerada desde el plano simplemente biológico y también un poco psicológico; hay sin embargo otro ángulo desde donde puede verse la muerte y es el ángulo metafísico: el hombre no sólo es biología sino principalmente metafísica. La muerte metafísicamente (sólo me he referido y me refiero a la muerte humana) es el límite absoluto; es la revela-

ción auténtica de la contingencia fundamental del hombre. La muerte es el sentido de la vida; la muerte es la unificación de la dispersión de la vida; la muerte es la plena y definitiva significación; la muerte no es la negación sino la plenitud de la vida.

"Lo que hace, pues, el morir en el caso del hombre, escribe acertadamente Ferrater Mora, es algo muy distinto del mero cesar que termina la existencia inorgánica o del madurar que caracteriza la realidad biológica. De ahí que la muerte sea para la existencia humana algo más que el límite de la vida, lo que hace el morir no es sólo limitar, sino auténticamente ceñir la existencia. La vida queda en cierto modo configurada por la muerte, pero en un sentido infinitamente más radical del que observamos cuando vemos que una realidad queda simplemente terminada o acabada mediante cualquier línea divisoria". (*El sentido de la muerte*, p. 225).

Según esto la muerte no tiene una función simplemente terminativa sino que desempeña una configuración definitiva de nuestra existencia a la cual confiere una significación integral y un sentido metaempírico. Con la muerte queda completamente cerrado el capítulo, infinito en sus dimensiones de nuestras posibilidades porque con la muerte ya no hay elección porque ya no hay libertad y porque con la muerte no dejamos de ser sino que dejamos de ser de este modo humano para empezar a ser de un modo desconocido, irreversible, totalmente definitivo y para siempre. Por eso podríamos decir que la muerte es la que propiamente confiere sentido y dignidad a la vida ya que la vida es movimiento y dispersión, aventura y posibilidad, en tanto que la muerte es definición y consagración, plenitud y superación espacio-temporal. "El velo que tiende la muerte sobre su víctima es un velo a la vez terrible y noble; es el velo por el cual llegamos a comprender que la existencia cesada ha cumplido, aun sin haberlo realizado, su destino. . . .

Al morir realizamos el acto supremo de nuestra existencia en los dos sentidos de este término: supremo, porque se halla en la cima de esta vida, al final de ella; supremo también, porque con la muerte, con toda muerte, aun la más inesperada e inmadura, se hace comprensible nuestra vida, y entonces todos los momentos de ella quedan impregnados con la claridad del mediodía" (Ferrater Mora, *La ironía de la muerte y la admiración*, pgs. 80-1). Tal es el sentido metafísico de la muerte, sentido que no todos alcanzan a comprender, pero que no por eso deja de ser más propio, hondo y verdadero que el meramente biológico.

★

Hay diversas actitudes ante la muerte, porque aunque el que muere no muere tanto para los otros cuanto para sí mismo y desde sí mismo; sin embargo ante la muerte de los otros — ya que ante la muerte propia ya no hay actitud posible — los hombres se comportan de diversas maneras. En unos

la muerte ajena produce una secreta alegría de vivir, sea porque *opposita iuxta se posita magis elucescunt*, cuando las cosas opuestas se enfrentan entonces lucen más, sea porque el ritmo de la vida al verse amenazado — la muerte es una amenaza — trata instintivamente de rebelarse. Y rebelión es conato, es intensificación, es ansia de victoria.

Cuando vemos la muerte de los otros, naturalmente sentimos una íntima alegría de no ser nosotros el otro, el que se despide de la vida, el que lucha con desesperanza por agarrarse a la existencia por banal y miserable que sea, de no ser nosotros el que se va quedando en abandono doloroso porque se va muriendo.

En otros la muerte ajena produce una impresión extraña, mezcla de temor y desconfianza, una especie de angustia escondida y persistente, un sentimiento de repulsión. Cuando alguien ha muerto, hay en la casa una atmósfera pesada, un hálito misterioso que emana del que siendo de un modo, es ahora de otro modo y ¡qué distinto! Las cosas que le sirvieron y que estuvieron en torno del muerto han adquirido un nuevo sentido: fueron cosas que él o ella usó, y nos acercamos a esos objetos con cierto temor y como que sentimos la presencia del que ya no es como nosotros. Y usamos aquellas cosas con desconfianza y tenemos la impresión de que los objetos del muerto están contagiados, que tienen algo misterioso, algo que nos infunde temor repulsivo. Posiblemente este temor ante la muerte ajena, que no es sino temor anticipado ante la muerte propia, es una impresión universal, sólo que en muchos es instantánea y apenas perceptible por la familiaridad con la muerte o por el desprecio a la vida o por el anquilosamiento de la conciencia que ya es indiferente a toda impresión metaempírica.

En otros la muerte opera una saludable metamorfosis de catarsis en la vida. Es clásico el ejemplo de San Francisco de Borja; pero no es único.

En muchos, la muerte ajena causa una profunda depresión psicológica, que es abatimiento y laxitud, parálisis de proyectos y como estancamiento espiritual.

Otros ante la muerte ajena, pero cercana por ser la muerte de un familiar o de una persona querida, sienten que ellos mueren también y que la persona muerta se lleva consigo algo de ellos: la felicidad o el porvenir. Y como manifestación natural de esa actitud viene la desesperación, salvaje y tumultuosa o resignada pero incontenible. Estas actitudes y otras más que seguramente hay, no son sino movimientos diversos de defensa ante la amenaza objetiva de la muerte; son una reacción inconsciente ante la proximidad de la propia muerte, porque cuando somos testigos de la muerte de los otros, sentimos como se aproxima nuestra muerte.

★

Pero la muerte nuestra ¿nos viene de afuera o la tenemos dentro de nosotros? Ordinariamente creemos que la muerte nos acecha en el camino

de la vida y que cuando nos ataca como una fiera, nos corta la existencia; la verdad es otra, llevamos la muerte dentro de nosotros mismos.

“La muerte — escribe Bordeaux, — no está tan sólo al término de nuestro destino. Está aposentada en nuestra vida, la que va cortando trozo a trozo. Nos la coge, nos la arrebatata segundo a segundo. No podremos pensar en ella sin que ya ese pensamiento le pertenezca... Si tenemos el oído fino, podemos oír la caída de nuestros instantes en la vida como un vaso que se vacía gota a gota” (Peregr. liter.).

No morimos desde afuera, morimos desde lo más interno de nosotros; un día ya no seremos lo que somos hoy, porque un día moriremos y esa muerte nuestra ya la llevamos dentro de nosotros. Todavía no nos vence; pero algún día será definitiva. “. . . ha muerto un hombre; pero ¿qué nos importa la muerte de un hombre ante la muerte de un día, . . . Yo sé que la muerte de cada día es también para nosotros una muerte parcial, la rotura de un fragmento de esa triste cadena que persigue — implacable — su último eslabón. Yo sé que nuestra vida es una sucesión de pequeñas muertes. Ella, como un suave roedor, va minando el engranaje. . . ¿Qué puede importarnos — confesémoslo todos — qué puede importarnos la muerte de un hombre ante la muerte de un día, de *uno de nuestros días*? Ese hombre es algo fuera de nosotros; el tiempo somos nosotros mismos; cada día muerto es un poco de nosotros que muere. . . El sueño es la máscara que encubre las barbas irónicas del tiempo. Y cada mañana es una falsa fiesta que el mundo celebra para disimular sus fracasos de ayer”. (B. Jarnés, Escenas junto a la muerte, págs. 203-204).

La vida filosóficamente es movimiento inmanente y todo movimiento es algo que necesariamente pasa, es un gasto de energía y un esfuerzo constante. Fisiológicamente la vida supone una verdadera combustión del oxígeno en las células vitales. De ahí que el doctor Claude Bernard haya dicho: vivir es morir. Tal es también uno de los temas principales de Heidegger en *Sein und Zeit*: una de las posibilidades del hombre es precisamente la muerte. En la muerte se pone en juego el ser mismo de cada hombre y no cabe substitución ni hay modo de eludir esta inevitable posibilidad. El hombre cuando entre en el campo del ser, carga con este destino de dejar de ser en el momento mismo en que empieza a ser (*Sein und Zeit*, p. 245).

En el momento en que un hombre comienza a existir ya está lanzado hacia la muerte; está ya muriendo, vive muriendo constantemente, corre hacia la muerte. Ser es para el hombre morir y morir es dejar de ser. Este modo de ser está esencialmente incluido en su carácter de arrojado a la existencia. (Cfr. *Ibid.* p. 208-9). Por eso en el núcleo mismo existencial acecha al hombre una continua amenaza, la amenaza de la muerte que es la nada; desde luego que no es la nada absoluta sino relativa; “El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación

— como sucede cuando se les considera desde el concepto hegeliano del pensar — sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada" (*Was ist Metaphysik?*, trad. Zubiri, p. 53, Edit. Séneca).

Cuando el hombre tiene ante sí ésta su nada, este destino de morir, que en cada momento va cumpliéndose con trágica inexorabilidad, es cuando sus ojos miran lo más propio de su ser, que es inevitablemente un ser-para-la-muerte. (*Sein-sum-Tode*) (Cfr. Iturrioz, *Metafísica del hombre* p. 176).

El vigoroso pensamiento agustiniano había penetrado con más energía y con más belleza en el tema de la muerte y de la nada, de modo que podemos afirmar que Heidegger espigó abundantemente en la literatura agustiniana. La vida humana es como el fluir de un río cuyas aguas se deslizan y van avanzando desde las oscuras fuentes (Cfr. *De Trinit.* 3, 11). "Desde que nacemos vamos muriendo necesariamente" (*Serm.* 78, c. 10). Las cosas "nacen y mueren; naciendo como que empiezan a ser y a crecer para irse perfeccionando; y una vez perfectas envejecen y perecen: no todas llegan a envejecer pero todas perecen. Al nacer, pues, y tender al ser, cuanto más aprisa crecen para ser, tanto más corren al no ser. . . . Ese es el modo de su ser. . . pues llegan a donde iban, al no ser. . .". (*Confes.* 4, 15). Y así la vida humana es una fuga hacia la muerte, un constante precipitarse al no ser: "El tiempo que se vive es vida que se acorta y cada día es menos lo que nos queda; el tiempo de nuestra vida no es otra cosa que una carrera hacia la muerte en la que a nadie se le permite detenerse un poco o retrasarse algún tanto; sino que a todos urge con igual prisa y con igual fuerza. Pues ni el que vivió menos corrió más aprisa que el que vivió más; los dos corren con igual velocidad sólo que uno tuvo su término más cercano, el otro más lejano. . . Nunca por tanto está el hombre en vida desde que está en este cuerpo más moribundo que vivo. . . . ¿o más bien al mismo tiempo vive y muere: vive porque está en vida hasta que se la quiten del todo; y muere porque va muriendo mientras va perdiendo la vida? . . ." (*De civ. Dei* 1. 13, c. 10).

El mismo pensador africano que tanto había gozado de las bellezas naturales, pero de bellezas inferiores, como asegura él mismo, se dió cuenta de la fragilidad y mutabilidad de todo lo que no es Dios, inestabilidad que expresó con estas palabras: "las demás cosas tienen que nacer, morir, fluir, resbalar" (*De vera rel.* 1. 3, n. 124). El hombre como criatura que es, también está sujeto, y dolorosamente, trágicamente a veces, a esa defectibilidad irremediable: el hombre viene de la nada y camina rápidamente a la nada acercándose a la nada. (Cfr. *Civ. Dei*, 1. 14); y su ser es como una fuga hacia la nada (Cfr. *Confes.* 11, 8). El hombre es mutabilidad, temporalidad, sucesividad, y todo cambio lleva la muerte consigo porque morir es dejar de ser

lo que se era: "*Mors enim est non esse quod fuit*". De ahí que "no haya nadie a quien no le esté la muerte más cercana después de un año de lo que lo había estado un año antes, y mañana más cercana que hoy, hoy más que ayer, y un poco después más que ahora, y ahora que poco antes porque el tiempo que se vive es vida que se acaba" (*Civ. Dei*, 1. 13, c. 10). Pero no sólo las cosas y los hombres son contingentes sino también la humanidad entera. Oigamos un hermoso pasaje agustiniano: "... ¿quién es el torrente? Es el fluir de la mortalidad humana. Pues así como el torrente se forma con las aguas de las lluvias, se desborda, resuena con estrépito, avanza y con el mismo correr acaba de correr porque acaba su recorrido; así es también el curso de esta mortalidad. Nacen los hombres, viven y mueren; muertos unos, nacen otros, y muertos éstos, nacen otros más: se suceden, se acercan, se alejan sin cesar. ¿Qué puede estar en reposo? ¿Quién hay que no corra? ¿Quién no va al abismo como el agua de la lluvia? Así como el río formado de las gotitas de la lluvia, entra en el mar para ya no aparecer, como no aparecía tampoco antes de formarse de las lluvias, así el género humano sale de las sombras y camina y desaparece luego en la muerte: en el intermedio un poco de estrépito... y pasó" (*Enarrt. in Psal.* 190, 20).

Y es que el torbellino del tiempo nos arrastra entre sus ondas, porque todo cambio significa tiempo y se verifica en el tiempo. Pero ¿qué es el tiempo? Aquí nuevamente tendremos que recurrir al genio agustiniano para que nos exponga con sus frases gráficas y peculiares lo que pensaba del tiempo. El texto siguiente no por conocido deja de ser exacto y verdadero: "¿Qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna cosa sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente... el pasado y el futuro ¿de qué modo son si el pasado ya no es y el futuro todavía no existe? Y en cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se mudara ni se fuera a ser pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Luego si el tiempo presente, para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe y tiene ser supuesto que su ser está en que dejará de ser, pues no podemos decir con verdad que el presente es tiempo, sino en cuanto camina a dejar de ser?". (*Confes.* 1. 11, c. 14). ¿Qué es el tiempo? ¿Existe el tiempo, es ser o es más bien no-ser? Yo creo que ninguna mente humana podría llegar a comprender lo que es el tiempo; por más elucubraciones que se hagan para definir la ontología del tiempo, es éste una realidad tan misteriosa, tan huidiza, tan ambigua, que escapa a toda determinación definitiva. Hablamos corrientemente del tiempo y de sus cuasi-partes, pretérito, presente y futuro; pero cuando intentamos asir el tiempo, el tiempo se nos esconde, se nos va miste-

riosamente y nos quedamos sumergidos en la inquietud. El pasado fué, pero actualmente ya no es, a no ser en el recuerdo; el futuro todavía no es y quién sabe si nunca sea para nosotros; el presente sí es aquí y ahora, pero mientras hablo del instante presente, este instante pasa, corre y se convierte en pretérito. ¿Sólo el instante, fugaz y precario, podrá llamarse tiempo? No porque pasado y futuro componen también, por lo menos, algo del tiempo; porque el destino de la vida humana se realiza no sólo en el momento presente sino también en el tiempo que ya pasó y se desenvuelve proyectándose hacia el porvenir. El pasado, como tal, no existe ni puede existir porque fué presente en el ayer que ya no es ni puede ser hoy; el pasado fué presente, pero en el presente que ya pasó y nunca puede ser presente ahora en su realidad histórica sino sólo en su reviviscencia espiritual dentro de mi recuerdo. El futuro aunque todavía no es, tiene la extraña fuerza de hacer pasado lo presente y convertirse a sí mismo, sucesiva e insensiblemente, en presente. Y estos dos eslabones misteriosos, pasado y futuro, se unen entre sí y con el presente y constituyen el tiempo.

“El fluir del tiempo es desesperadamente triste, como es triste la mirada del hombre al tiempo que se escapa” (N. Berdiaeff, *Cinco meditaciones sobre la existencia*, p. 146). El fluir del tiempo hace que el instante sea sucesión ininterrumpida para que una vida venga a ser una carrera desenfrenada de instantes que se persiguen sin alcanzarse, una fuga siniestra hacia la muerte porque cada minuto que pasa va socavando la vida, cada minuto que pasa va minando la existencia. Y como toda vida humana es finita llegará un instante que deberá ser el último, el instante de la muerte: después de la muerte, la eternidad.

Entonces ¿qué es el tiempo? Aristóteles responde que es “la representación que resulta de la determinación de los instantes” (*Física*, 219 a 29, apud Moreau: *Le Temps selon Aristote*, R. Ph. L. n. 9 février, 1948, p. 78). El mismo filósofo en otra parte dice: “El tiempo es, pues, número del movimiento según la relación de antes y después” (*Física*, 1. 4, c. 11, versión de Edmundo González, p. 413); pero esta definición se refiere exclusivamente al tiempo matemático porque el mismo Aristóteles dice: “El tiempo no existe sin el cambio, ya que, cuando no sufrimos o no percibimos cambios en nuestro pensamiento, nos parece que no ha pasado tiempo” (*Física*, c. 11, González Blanco, p. 409) y más abajo “el tiempo no es movimiento sino en tanto que el movimiento comporta un número . . . Luego el tiempo es una especie de número” (*Ibid.*, p. 411). Pero evidentemente que aquí se trata no del tiempo real sino de la representación del tiempo, del tiempo biológico que dice Bergson; y entonces sí la percepción del movimiento condiciona la percepción del tiempo. Percibimos el tiempo porque percibimos el movimiento; pero el movimiento no es el tiempo pues aunque no nos demos cuenta del movimiento el tiempo sigue pasando: los instantes se van sucediendo sin fa-

tigarse nunca y sin alcanzarse. Cuando estamos durmiendo no percibimos el movimiento y consiguientemente tampoco percibimos el tiempo; pero no por eso el tiempo deja de fluir intermitentemente.

Y la pregunta queda sin respuesta: ¿qué es el tiempo? ¿Será el conjunto de instantes que se van sucediendo en el movimiento de los cuerpos? ¿Será la sucesión de los seres mudables? ¿Será la medida de los movimientos de las cosas? Tal vez; pero quiero saber "qué es lo que mido cuando digo hablando indefinidamente: este tiempo es más largo que aquel otro, o hablando definida y determinadamente digo: ¿este tiempo es el doble más largo que aquel otro? Bien sé que mido el tiempo; pero no mido el futuro, porque éste no existe aún ni el presente, porque no tiene extensión, ni tampoco el pasado, porque ese no existe ya. ¿Pues qué es lo que mido?". (*Confes.* 1. 11, c. 26). Entonces si no mido ni el presente, ni el pasado, ni el futuro y mido el tiempo ¿qué cosa es el tiempo? ¿Será simplemente el instante fugitivo e inabarcable?

Y sin embargo hay varios tiempos: un tiempo absoluto, un tiempo universal, un tiempo externo, un tiempo particular y un tiempo interno. El tiempo verdadero o por lo menos el que más debe interesar a cada cual, es el tiempo interno, su propio tiempo, su propia duración, su propia sucesión. Porque el tiempo propio nos liga irremisiblemente con la muerte: el tiempo y la muerte caminan inseparablemente unidos. Si no hubiera tiempo, no habría muerte.

Empieza el tiempo de cada cual cuando empieza su existencia y termina cuando le llega la muerte definitiva: "la muerte es un suceso que se produce en el interior de la vida misma" (N. Berdiaeff o. c. p. 152). El tiempo externo nos circunda: vivimos sumergidos en el tiempo; pero este tiempo no es nuestro, este tiempo es de los otros, de las personas y de las cosas circunstanciales. Cuando se acabe nuestro tiempo, cuando nos llegue la muerte, el tiempo externo, el tiempo de los otros, seguirá fluyendo, ya no tendrá referencia inmediata y real de coexistencia con nuestro tiempo que ha dejado de ser; el tiempo de los otros seguirá existiendo sin nuestro tiempo.

La muerte es la terminación del tiempo vital, interno y propio de cada cual; pero no es una cesación completa sino que la muerte es la inserción del tiempo en la eternidad. Al morir no dejamos totalmente de ser; al morir transformamos nuestro ser-tiempo en ser-de-otro-modo, en ser-eternidad. Al morir, nuestro tiempo compuesto de instantes fugitivos, se solidifica, se detiene y se convierte en permanencia inmutable y duración sin sucesión. De ahí que la muerte sea para el hombre un "modo ontológico de la persona, que no se limita a terminarla" sino simplemente a transformarla dignificándola. Y es también la muerte la revelación suprema — por última y por significación — de la contingencia de nuestro ser. Somos, pero somos apenas; somos, pero somos mendigos que desde que recibimos el ser necesitamos que

alguien alimente ese ser débil y miserable que somos; existimos, pero caminamos vertiginosamente a dejar de ser y en la línea ascencional de nuestra vida — fatiga y movimiento — está el devenir del tiempo y la fuga inaplazable hacia la nada. La muerte, que es en nosotros, sin quererlo nosotros, es la que nos muestra lo que somos: una finitud con aspiraciones a ser para siempre, una sucesividad con proyectos de eternidad, una contingencia que trata de huir de sí misma y no se encuentra sino consigo misma con toda su honda tragedia de frustraciones y fracasos. Y la muerte nos revela — nos lo revela siempre, mas no la atendemos — sin misericordia lo que somos, y revela, a los demás, a los circunstantes, lo que valen ellos también. Porque la muerte es una lección: sólo que tratamos de olvidar esa lección.

Dice Pascal que los hombres no pudiendo evitar la muerte han decidido olvidarse de ella. Así es, nos olvidamos de la muerte que llevamos dentro de nosotros mismos y no queremos percibir el tiempo que nos va desmoronando la vida. Nosotros somos el tiempo; y olvidamos el pasado que es recuerdo, olvidamos el presente que es promesa y realidad y olvidamos el porvenir que es temor y esperanza, incertidumbre y posibilidad. Y como siempre buscamos lo que nos agrada, revivimos en el recuerdo el pasado intensamente vivido, quisiéramos eternizar el presente de placer y anhelamos un porvenir de felicidad sin darnos cuenta que la vida es un compromiso, un deber ineludible, una donación. Y casi siempre nos dedicamos a vivir una vida mecánica, de acuerdo con el calendario y con el reloj sin percibir la tranquilidad que pudiéramos alcanzar del don inapreciable de la vida, que es, paradójicamente, a pesar de su contingencia, fuente de paz y de bien.

Nuestras vivencias modifican grandemente, desde el punto de vista psicológico y biológico, la corriente del tiempo. Para los felices no cuentan las horas; para los desdichados, para los que sufren, los momentos son insopportables y eternos.

Si viviéramos más con nosotros mismos, si viviéramos para adentro y no dejáramos que nuestra vida se desparramara tanto hacia afuera, seríamos más felices y nos libertaríamos más del tiempo externo que nos encadena y nos sujeta. Entonces si nos apegamos tanto a las horas (al tiempo externo), esto significa que no somos dichosos y que no hemos sabido explorar el tesoro de nuestra vida.

El tiempo es el principio (extrínseco) de la eternidad; el tiempo es la justificación de la eternidad; el tiempo es la condición de la contingencia que proyecta ser eternidad. Y la contingencia será eternidad; pero sólo después de una catarsis vital, después de una liberación integral del ser tiempo, porque la muerte es la aurora de la eternidad.

A pesar de la finitud radical de nuestra existencia; a pesar de la insignificancia ontológica de nuestro ser; a pesar de la limitación e insuficiencia que circunscriben nuestra vida y nuestras realizaciones, hay en nosotros una

orientación ascensional que apunta a lo absoluto, a la trascendencia. Y precisamente porque me conozco finito y pequeño, abandonado y vacío; y precisamente porque la fenomenología de mi contingencia es tan dolorosa y tan trágica, surge en el límite de mis posibilidades y proyectos, el Ser necesario y absoluto, el Ser que me sostiene en la existencia al borde de la nada total, el Ser que sí es sin límites y plenamente, Dios.

Existo; luego existe Dios. Y esa teofanía que es exigida por mi triste condición de ser-para-la-nada, de ser contingente, condiciona en mi ser el sentido salvador de la esperanza, porque si soy y mi existencia es tan impotente, tan insignificante y tan precaria que en cualquier momento la puedo perder; si me encuentro arrojado al mundo y anonadado en la soledad, hay necesariamente un Ser que lejos de ser contingente es la causa de todos los contingentes. Si El fuera también contingente, ni yo existiría ni existirían las cosas del universo, porque un contingente exige absolutamente un Transcendente que sea por sí, necesariamente e infinitamente perfecto.

A ese Absoluto tiende mi ser con todas sus fuerzas aunque yo no quiera porque mi finitud está perdiendo ontológicamente una infinitud; mi soledad pide una comunión; mi vaciedad pide una plenitud; mi impotencia radical pide una omnipotencia; mi temporalidad pide una eternidad; mi angustia pide una suprema felicidad. Y si no existe el Ser que es límites ni medida, sin imperfecciones y sin cambios, mi existencia no tiene sentido alguno, mi vida no tienen razón de ser, soy un absurdo que avanza en medio de dos abismos, soy auténticamente un ser-para-la-nada absoluta y total.



¿Qué es mi existencia en el mundo? ¿Qué significado para el mundo? Para el mundo soy poco menos que nada y en el mundo soy como una gotita de agua en el océano. ¿Qué será del mundo el día que yo muera? Todo será igual: yo dejaré de ser en el mundo y nada más; todo será igual. Soy casi nada para el mundo y en el mundo. Es por eso que mi ser aspira fuertemente a ser eternidad porque es contingencia y desamparo.

Mi existencia es un arco tenso que apunta inconscientemente hacia Dios. Es por eso que la tragedia de mi existencia se agarra a la esperanza y en la esperanza se salva la trascendencia de mi ser y en la trascendencia me espera Dios. Entonces, a pesar de ser contingente, a pesar de vivir entre las garras del tiempo, a pesar de caminar inexorablemente al no-ser, a pesar de ser frustración, temporalidad y abandono, tengo un destino más alto y más radical: fui arrojado a la existencia por Dios y voy hacia El en las alas de la esperanza y del amor.

Mi fin es Dios y la muerte es la condición triste, biológica y psicológica de unirme con El para siempre. Tal es la estructura ontológica de mi contingencia.

La muerte me lleva a la vida que no termina. Entonces la muerte ya no es término y angustia sino comunión. La muerte ya no es el principio de la nada, sino el principio de la plenitud. Mi existencia, mi destino, no es un ser-para-la-nada, ni un ser-para-la-muerte sino ser-para-la-eternidad, ser-para-Dios.

En Dios arranca — paradójicamente — mi pobre contingencia, en Dios se mueve y se inserta gloriosamente en Dios. Sin embargo la muerte sigue siendo un enigma; la muerte propia es el enigma, no por lo que significa sino por lo que contiene, no por lo que transforma sino por lo que destruye. La muerte es temible por incierta, por astuta, porque destruye lo que construyó la vida. Tememos la muerte en la medida que amamos la vida. Y sobre todo tememos la muerte en sus circunstancias desgarradoras y tristes, porque la muerte nos proyecta fuera del mundo — nuestro mundo — que nos aprisiona con los lazos de su fascinación y de sus promesas. Por eso sentimos tristeza al morir; por eso no nos resignamos fácilmente a pesar que vivimos con la muerte, que la muerte forma parte de nuestra existencia. “¡Dichoso aquel que no se ata a nada sobre la tierra — escribió André Gide — y pasea un eterno fervor en medio de las movilidades constantes!”. (*Les Nourritures terrestres*). Dichoso aquel que oye el paso de los instantes y se va preparando para el postrer minuto, para la última muerte, que lo pondrá frente a la eternidad! Dichoso el que pueda decir con Romain Rolland en su novela *Juan Cristóbal*: “Yo mismo me despido de mi alma pasada; la arrojo detrás de mí como un sobre vacío. La vida es una sucesión de muertes y resurrecciones. ¡Muramos, Cristóbal, para renacer!”. Dichoso el que cabalgando en la metáfora de Rolland vaya muriendo constantemente a lo que se opone a que renazca a la vida verdadera!

Existencia, angustia, soledad, contingencia, tiempo, acabarán cuando llegue mi muerte.

Este momento se ha aproximado más a mi muerte; pero las líneas que anteceden ¿serán realmente una aproximación objetiva a la muerte? ¿podrán llamarse una fenomenología de la muerte? No lo sé. Ojalá que cuando acaben mis horas, la paz de Dios caiga sobre las ruinas de mi vida; ojalá que cuando llegue — náufrago de las tempestades del tiempo, de mi tiempo — a las playas serenas de la eternidad, caiga en el seno del que Es.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA ENSEÑANZA DE LA METAFISICA (*)

La enseñanza de la metafísica plantea toda una serie de complejos problemas, por desgracia muy poco estudiados. Algunos, es cierto, son tan delicados que exigen una buena dosis de valor para afrontarlos. Tal vez esto explique, sin justificar, la ausencia de bibliografía sobre esta importante cuestión.

Es un hecho innegable que la mayoría de los estudiantes de filosofía no sienten mayor entusiasmo por la metafísica. Es también un hecho comprobado que, una vez superados los exámenes, muy pocos son los que continúan preocupándose por problemas de por sí los más fundamentales, que merecen las más urgentes y laboriosas investigaciones y las reflexiones más prolongadas.

¿A qué se debe este fenómeno? En primer término, debemos tener en cuenta la especial dificultad de la materia. Pero también debemos recordar que la metafísica es la culminación y el término natural de todo el esfuerzo filosófico. Más, es la única disciplina que merece con plenitud de derecho el nombre de filosofía. Un filósofo no es tal si no es un metafísico.

Además —aunque sea comprometedor el comprobarlo—, una grave responsabilidad pesa sobre los hombros de los profesores. Su enseñanza debería ser el eco fiel de una meditación asidua sobre el misterio del ser, el fruto maduro de un diálogo vivo y personal con los grandes pensadores del pasado, conjugado con un atento auscultar las inquietudes espirituales de la hora presente. Desgraciadamente, muchas veces no pasa de ser una vulgar repetición de fórmulas y frases hechas y de razonamientos descoloridos; la erudición generalmente es de segunda o tercera mano, aparte de ser incompleta y atrasada.

En fin, el problema de los manuales. Son el blanco de tal número de quejas, que uno llega a preguntarse si en realidad son necesarios. La respuesta, sin embargo, es clara. Tratándose de una primera iniciación, es preciso tener como base un buen manual. Y aun en la enseñanza superior, la experiencia obliga a admitir, al menos, que es siempre más seguro y ventajoso

(*) L'ENSEIGNEMENT DE LA METAPHYSIQUE, por Jules Piriou, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1950, 122 págs.

so un texto exacto que notas tomadas al vuelo, con la atención dividida entre el razonamiento del profesor y la redacción de los apuntes.

Pero esto supone la existencia de buenos manuales. ¿Existen buenos textos de metafísica? De prestar oídos a profesores y alumnos, lo menos que podemos decir es que son poquísimos los que satisfacen a la mayoría.

Este último problema es el planteado en este breve y substancioso estudio de Pirlot.

La originalidad, claridad y decisión con que J. P. aborda tema tan delicado merece el más cordial aplauso. Sus críticas, aunque severas, son casi siempre acertadas, sus sugerencias sumamente interesantes. Al hacer por nuestra parte algunas observaciones críticas, nos sentimos hermanados con el más sincero deseo de colaborar en la solución de un problema muy serio y muy olvidado. Precisamente esto —al tratarse de una cuestión candente y poco estudiada—, nos excusará la extensión inusitada de esta recensión.

La obra se divide en dos extensos capítulos. En el primero, J. P. analiza los manuales más representativos de la escolástica contemporánea; en el segundo, trata de esbozar un texto ideal. Por supuesto, las soluciones doctrinales son dejadas de lado. Sólo interesan los problemas de presentación, estructura y método. El autor habla y obra como tomista convencido; y si deja ver bien a las claras lo molesto que se siente ante todo lo que pudiera parecer repetición rutinaria de actitudes o de métodos ya perimidos, con esto sólo revela ser un eco fiel de las tradiciones lovanienses. Porque este libro es una tesis doctoral defendida en el Instituto Superior de Lovaina; mereció no sólo los honores de la publicación, sino que un crítico tan exigente como F. Van Steenberghen la calificara de "excelente" (1).

En la introducción nos recuerda J. P. "la publicación, en Lovaina mismo, de tratados de metafísica que responden en amplia medida a los desiderata formulados aquí"; por lo tanto, este estudio es "más bien un complemento" de aquellos tratados. "No dudamos, agrega, que este ensayo contribuirá a valorizar las obras de metafísica que debemos a los maestros de Lovaina (pág. 7)". Alude, sin duda, a la *Ontologie* de F. Van Steenberghen y a la *Philosophie de l'être* de Mons. de Raeymaeker.

La primera parte está dedicada al estudio de algunos manuales. Descubre en la escolástica contemporánea tres tendencias: "la tradicional", la "progresista" y la "neosuarista". Representantes típicos de la primera serían los textos de Vincent Remer, Remer-Gény y Charles Boyer. De la segunda, el conocido tratado del Cardenal Mercier; de la última, "que gustosamente insiste en los puntos débiles del tomismo" (p. 6), la extensa obra de Pierre Descoqs. No nos detendremos en este capítulo; notemos sólo la ausencia de

(1) F. VAN STEENBERGHEN: *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1949, pág. 82.

dos manuales comúnmente considerados como los mejores entre los textos latinos: los de Joseph A. Gredt y Francois-Xavier Maquart ⁽²⁾.

En el segundo capítulo, J. P. expone sus ideas, coincidentes con las de los profesores lovanienses. Ante todo, estudia el lugar de la metafísica en el concierto de las ciencias. Los manuales solventan el problema aplicando la doctrina de los tres grados de abstracción formal. Esta tesis, observa, es aceptada por todos "como punto de partida indiscutido". (p. 90). "Si se ensaya esta crítica como lo ha hecho F. Van Steenberghe, se comprueba que la distinción de los tres grados de abstracción no tiene sino una significación psicológica" (p. 93). "En conclusión, la teoría de los tres grados de abstracción no merece ser conservada como principio de clasificación de las ciencias" (p. 95).

Tan categóricas afirmaciones nos parecen muy aventuradas. Aparte de que los dos únicos manuales donde se ensaya un breve estudio del problema —los de Gredt y Maquart— son cuidadosamente olvidados, creemos que, si en muchos casos puede ser cierto que esta doctrina se acepte sin someterla a examen serio, en muchos otros casos también puede ser cierto que tal examen se haya hecho. Mientras no se pruebe lo contrario, todo inclina a pensar que, entre tantos filósofos que han estudiado la cuestión bien puede haber algunos que hayan tenido la seriedad crítica de F. Van Steenberghe. A nuestro juicio, sería poco serio afirmar que un pensador de la talla de Jacques Maritain, por dar sólo un ejemplo, que ha tocado el tema de los grados de abstracción en seis obras distintas, lo haya hecho "sin someterlo a crítica seria", movido sólo por "servilismo excesivo ante el empirismo aristotélico" ⁽³⁾.

Negada la división tradicional de las ciencias, J. P. propone otra, basada en la diversidad de métodos. El saber humano se dividiría en dos grandes ramas: ciencias positivas y filosofía. Esta última —salvo la lógica y la ética, de las cuales no se trata— sería absorbida por la metafísica. Abría así "una metafísica general, desarrollándose y especializándose en dos direcciones que formarán la cosmología y la psicología especulativa. Hablamos de intento de dos metafísicas especiales solamente; la clasificación wolffiana incluye tres, pero la teodicea no parece deba formar un tratado aparte; es parte integrante y cima de la metafísica general". (p. 96).

Según S. Tomás, la teología (natural) es parte y coronamiento de la metafísica ⁽⁴⁾, pero de la metafísica a secas, porque la distinción entre metafísica general y especial es desconocida antes de Escoto. Al parecer, él fué

(2) R. GARRIGOU - LAGRANGE: *La synthèse thomiste*, Desclée, Paris 1941 y L. JOUGNET: *Pour connaître la pensée Saint Thomas*, Bordas, Paris, 1949, pág. 264.

(3) F. VAN STEENBERGHEN: *Ontologie*. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946, pág. 10, explica así la actitud de los sostenedores de esta clásica tesis tomista.

(4) SANCTUS THOMAS: In *Metaphysicorum*, Proemium; In *Boet*, de *Trin*, q. 5. a. 1.

el primero en separar estas dos partes de la metafísica, interponiendo entre ambas la filosofía de la naturaleza (Cosmología y Psicología) (5). Su innovación no tuvo acogida; y es preciso llegar a su tardío discípulo Nicolás Bonetti para hallar un defensor de ella, y es interesante leer en éste los mismos argumentos empleados hoy por los impugnadores de la división tradicional. (6). Pero es Wolff el autor de la distinción —universalmente aceptada desde principios del siglo pasado— en metafísica general y metafísica especial, comprendiendo ésta la cosmología, psicología y teodicea (7). Tal la división adoptada por J. P., corrigiendo el puesto de la teología natural, que pasa a la metafísica general.

Señalamos nuestro acuerdo con esta corrección, que es un paso hacia las posiciones clásicas del tomismo, y una confirmación de las razones que la apoyan. En cambio, no podemos dar por aceptada la división wolffiana. No es momento de estudiar expresamente la cuestión: sólo notamos que, a nuestro juicio, la división tradicional está sólidamente basada en principios metafísicos; es, por otra parte, la explicación de tesis vitales para el tomismo, como la especificación de los hábitos por sus objetos formales y la inmaterialidad como razón de la cognoscibilidad de los seres. Se han atacado, es cierto, estas doctrinas por consideraciones de orden histórico. Pero sea cual fuere el origen aristotélico o no de estas tesis, tienen todos los requisitos para ser aceptadas como verdaderas; y es del todo cierto que Sto. Tomás las consideró como tales. Sólo forzando los textos y faltando a las leyes más evidentes de la exégesis se puede minimizar su valor.

Pero aún cuando no fuese así, no creemos —y esta es una consideración de orden general— que la historia pueda tener la última palabra en problemas específicamente filosóficos. Nunca se insistirá bastante en la necesidad de los estudios positivos y en la importancia de la crítica histórica. Esto no justifica invasiones de fronteras. La validez de una doctrina no depende del modo cómo la concibió o de la extensión que le dió un filósofo, sino de las razones en que se funda. Olvidarlo sería el colmo de la ingenuidad.

Más interesante es el estudio de la estructura de la ontología. J. P. nos presenta aquí sabrosas y bien meditadas sugerencias. "Se podría desear, de partes de ciertos autores, que gastasen un poco de psicología al introducirnos en materia. . . . No son raros los manuales donde se entra en la metafísica por esta simple declaración: la ontología es la ciencia del ser: el

(5) D. SCOTUS: *In 1 Phys.*, q 1 (Opera Omnia, ed. Vives, Paris, 1891, t. II pág. 354 b.).

(6) N. BONETTI: *Metaphysica*, Venetiis, 1505, 1. II, c. 7, fol. 18, col. 2. Compárese con PAOLO DEZZA: *Metaphysica Generalis*, Univ. Gregoriana, Romae, 1948, pág. 14. La posición de este último podría deberse a la tendencia general a dividir la filosofía según el método wolffiano: empero es idéntica a la del P. Fonseca. *Metaphysica*, 1. II, c. 3, sect. 4 (ed. Romae, 1577, t. I. pág. 430). Fonseca ciertamente depende en este punto de Escoto, y sin duda leyó a Bonetti.

(7) CHRISTIAN WOLFF: *Logica, Discursus praeliminaris*, Varonae, 1735, pág. 19.

ser puede entenderse ut nomen, o bien ut participium" (p. 97). Nada más exacto que esta observación. Antes de comenzar el tratado, es preciso hacer palpar la necesidad de la metafísica, su originalidad, sus exigencias; despertar el interés que engendrará la preocupación metafísica. A nuestro juicio, un breve análisis de las diversas concepciones de esta ciencia —tal como lo hace Jolivet en su manual (8)— puede ser utilísimo; además, es necesario exponer con claridad el método propio de esta ciencia, sus relaciones con las demás ramas del saber, su grandeza y sus límites y, por fin, su objeto propio. La simple palabra "ser" se presta a equívocos, y ha de ponerse buen cuidado en distinguir el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica, ya del ser lógico (ser de razón), ya del ser vago, ya del ser físico, ya del ser cuanto, ya, en fin, del ser concreto. Reconocemos que en una perspectiva como la de J. P. estas distinciones carecen de fundamento, por basarse en la doctrina de la abstracción; de todos modos, creemos en la necesidad de un trabajo previo que prepare el espíritu del lector y lo disponga a penetrar en el gran tema del ser.

Aquí, anota acertadamente J. P., el tratadista debe forzarse en mostrar cómo la noción de ser, brota de la experiencia misma de lo real, captado en cierto modo intuitivamente en el existente concreto, y tiene un valor objetivo, metaempírico y necesario. Esto permitirá dar todo su sentido a las consideraciones clásicas sobre la trascendencia y analogía del ser, evitando todo logicismo.

En general se pasa del estudio del ser al acto y la potencia. Esta doctrina, opina J. P., debe considerarse sólo como una vista sintética a la cual es preciso referirse no en un artículo especial sino cada vez que se encuentre un caso donde aplicarla. Pero, ¿no sería mejor poner al estudiante en contacto con ella ya desde el principio? Esto no excluye las referencias necesarias cuando se encuentre donde aplicarla, y tiene la doble ventaja de dar ideas claras, evitando vacilaciones y repeticiones, y dar la clave de las diversas composiciones del ser finito. Tal vez la visión sintética podría darla otra doctrina, la de la participación, a la que el autor no hace referencia alguna.

Los manuales tratan inmediatamente de la distinción entre esencia y existencia. Proceden rectamente: sólo sería preciso notar cómo así comienza a resolverse el problema de la multiplicidad de los seres. Muchos autores incluyen también un estudio de lo posible; otros, del principio de individuación. Los primeros, a juicio de J. P., exponen al lector a confundir la esencia con lo posible; sería mejor estudiarlos al comienzo, haciendo ver

(8) REGIS JOLIVET: *Métaphysique*, 3e. edition, Vitte. Lyon 1946, pág. 12-18. Se leerá con interés toda la introducción págs. 7-26 y 191-207. Esperamos con impaciencia una buena traducción de los manuales de Jolivet. Abarcan toda la filosofía, son breves, claros y completos: prestarían grandes servicios entre nosotros.

cómo cae dentro de la noción de ser; los segundos, introducen un problema propio de la cosmología. Por nuestra parte, pensamos que se podría dejar el tratado de los posibles en su lugar habitual, precisamente para distinguirlos con mayor nitidez de las esencias reales. De hecho, un estudio detenido del ser posible, obliga a emplear conclusiones establecidas al tratar de la esencia y de la existencia. Que en el tratado se hable de los posibles no obliga a desarrollar ahí mismo todas las cuestiones relacionadas con ellos. Además, insistiríamos aquí en la función capital de la existencia. Después de los trabajos de Maritain y Gilson, ya no es posible descuidar este punto (9). De acuerdo con relegar a la cosmología el problema de la individuación, juzgamos oportuno recordar en metafísica la solución dada, tanto para confirmar su validez como para determinar su extensión.

Los manuales reservan su segunda parte a las propiedades transcendentales del ser; en realidad es difícil hallarles un lugar apropiado, porque su estudio, observa J. P., debería progresar con el del ser mismo con el cual se convierten (p. 102). Pero esto creemos complicaría demasiado la estructura del tratado. "Muchos autores hablan aquí de los primeros principios: otros se abstienen enteramente. Se dará, con gusto, la razón a los primeros".

"La tercera parte tradicional se inspira más o menos abiertamente en el esquema de las diez categorías de Aristóteles... En realidad el estudio de la substancia y del accidente debe insertarse en el estudio de las causas del ser finito" (102). "Se acostumbra introducir en la tercera parte el estudio de la subsistencia... En realidad es un problema de origen teológico... No es posible abordarlo en metafísica sin quebrar la unidad y armonía interna de esta ciencia" (p. 103). Sin entrar en la discusión del valor de las categorías, creemos necesario dejar un lugar al menos al estudio de todo el orden accidental contradistinto del substancial. Más adelante J. P. centra el tratado de las causas en el problema del obrar: pero colocar allí la pareja substancia-accidente parecería aún menos coherente. En cuanto a la subsistencia, el problema se plantea así: ¿es, sí o no, una realidad de orden natural?, ¿entra, sí o no, en la constitución ontológica de todo existente? Siendo la respuesta afirmativa, ¿por qué la metafísica no podría ocuparse de ella? No vemos cómo el origen de un problema pueda quitarle su carácter metafísico. La cuarta parte la dedican los manuales al estudio de las causas. Con toda justeza aboga J. P. por la introducción del problema del obrar, y finalmente del problema del orden. Todo el tratado debe llevarnos a establecer la existencia de la Causa Suprema del ser (p. 105).

(9) MARITAIN: *Sept. leçons sur l'être*, Tequi, Paris, 1933, pág. 27 y sigs. *Court traité de l'existence*, Hartmann, Paris, 1947, *passim*; E. GILSON: *Le Thomisme*, 5 édition, Vrin, Paris, 1948, págs. 43-206 y 496-523; *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, todo; también J. DE FINANCE: *Etre et agir*, Beauchesne, Paris, 1945, págs. 111-118. Sin olvidar el breve y sabroso artículo "Quid sit esse", de N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali*, S. Paulus, Fribourg, 1911, págs. 8-11.

La última cuestión planteada es la del método. El Cardenal Mercier y el P. Gény concibieron la filosofía en continuidad con las ciencias: su método sería el científico. Empero, asegura J. P., es precisamente la diversidad de métodos la razón de la distinción de ambas. La metafísica, por ser distinta de las ciencias, "debe reservarse para problemas cuya naturaleza escapa a los medios de investigación de la ciencia positiva" (p. 108). Con todo, permanece la verdadera intención del Cardenal Mercier y del P. Gény "orientar todo el esfuerzo de los estudiantes hacia lo concreto" (p. 109). En una época en que la metafísica pasaba por un sistema de meras hipótesis trataron de presentarla tal como es: el estudio profundo de la realidad de lo existente. Esto ya indica su método: "permanecer en contacto estrecho con su objeto y recurrir a la experiencia para hacerse la idea más rica posible del ser" (id.). "La costumbre de tomar puras nociones como objeto de pensamiento ha tenido efectos desastrosos" (p. 110). "El recurso a lo real debe ser constante (p. 111). Sin el apoyo de una cierta experiencia, se trabajará en vano" (id.). "El método de la metafísica debe evitar el logicismo y también el empirismo" (p. 113).

Nada más justo y más exacto. Causa pena ver tantos textos en los cuales la metafísica no es sino un juego de nociones: otros, menos en número, que confunden el plano de la experiencia con el ontológico, y no pocos que oscilan entre el empirismo y el logicismo. Pero la solución propuesta por J. P. parece a primera vista extraña. Llama la atención la insistencia en la necesidad de una experiencia a la vez que en el carácter metaempírico de ella. En un pasaje nos advierte: "es preciso basar la ciencia del ser sobre una experiencia... que triunfe de las limitaciones propias de la captación sensible tributaria de un órgano corporal" (p. 113). No nos dice, sin embargo cuál sea esa experiencia, pero más adelante vuelve otra vez sobre el tema. Se debería, nos dice, "prestar más atención a lo que el sujeto puede extraer de la reflexión del yo sobre sí mismo en el acto de pensar. Es la gran idea, si no el descubrimiento, del cartesianismo". Y luego: "Vivir el ser en el yo, no por medio de una abstracción empobrecedora, sino en una captación intelectual merecedora, en cierto sentido, del nombre de intuición" (p. 115).

Estamos ante la doctrina lovaniense del "ser en el yo" o del "yo en el ser". No podemos analizar esta interesante teoría, según la cual en la reflexión sobre el acto de pensar captaríamos el ser como trascendente y análogo, sin mediar abstracción alguna ⁽¹⁰⁾. Tampoco J. P. la expone (hasta podría pasar por inadvertida): la da por aceptada y la propone como base de la metafísica. Este procedimiento, tratándose de una hipótesis muy discu-

(10) Esta teoría ha sido ampliamente desarrollada (aunque en estilo oscuro y desconcertante) por N. J. BALTHASAR en *La méthode en métaphysique*, Louvain, 1943, y *Mon moi dans l'être*, Louvain, 1946. La retoma y explica con sobriedad, mesura y claridad, Mons. De RAEYMAEKER en su *Philosophie de l'être*, Louvain, 1947, págs. 11-36 — Véase también F. Van STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain, 1946, pág. 165.

tible, no nos parece muy científico. Es sin duda una teoría original e interesante, pero contraria, al menos en apariencia, al pensamiento tomista. De hecho ha sido rechazada —no interesa ahora si con razón o no— por casi todos sus reценsores.

Por último, J. P. pide "una metafísica verdaderamente sistemática y unificada" (p. 116). "Descartes, habiendo conducido a los filósofos a buscar la verdad en ellos mismos, les ha enseñado a seguir un orden riguroso" (id.). "F. Van Steenberghen ha mostrado que el verdadero orden de enseñanza no puede ser otro que el orden riguroso de invención metódica" (p. 117). Es, en efecto, lamentable la falta de unidad de muchos manuales; son una colección de tesis, no una síntesis orgánica. La concatenación progresiva de los problemas y las relaciones que tienen unos con otros debe saltar a la vista: esto es evidente. Pero tal vez el método cartesiano no sea el más apto para guiarnos en la metafísica tomista. Se basa —todos lo sabemos— en una concepción unívoca del saber, tomando como tipo las matemáticas. De este modo es posible una filosofía "more geometrico demonstrata"; pero implica el postulado platónico o idealista de que la realidad es sistemática y totalmente racional. Un discípulo de S. Tomás no puede dejar de extasiarse ante el orden maravilloso del cosmos, una de las vías que llevan a Dios; pero tampoco puede dejar de reconocer la existencia de zonas oscuras, de lagunas de inteligibilidad, de aspectos difícilmente penetrables a la razón. Hay discontinuidad en el orden; en el plano ontológico hay potencia; en el físico, materia; en el cognoscitivo, error; en el moral, pecado; en el humano, dolor, angustia, lágrimas, muerte. Cuando más nos dejemos llevar por la tendencia *esencialista* de nuestra razón, más brutal será nuestro choque con la realidad existencial.

La obra concluye con dos preciosas sugerencias: la primera, volver a las fuentes; es por haberlas dejado, prefiriendo manuales de segundo orden al texto de S. Tomás, que el tomismo está perdiendo su eficacia (p. 118). La segunda: dejar las formas de pensamiento ya sobrepasadas, dialogar con los contemporáneos (p. 120).

Tal es el contenido de este interesantísimo ensayo. Se esté o no de acuerdo con algunos de sus puntos, su lectura será siempre muy provechosa a todos los que se ocupan de la enseñanza filosófica.

BIBLIOGRAFIA

LE PROBLEME DE LA MORT, CHEZ MARTIN HEIDEGGER ET
J. P. SARTRE, por Régis Jolivet, Decano de la facultad Católica de
Filosofía de Lyon, Fontenelle, Abbaye Saint Wandrille, 1950.

Leonardo Castellani, Ph. D. — en sus valiosos Elementos de Metafísica, — dice que no se puede “refutar propiamente a Sartre. (Se refiere al libro de Ismael Quiles, S. J.: *Sartre. El Existencialismo del absurdo*). Verdad es que en este error lo ha precedido el docto y fino decano de la Universidad Católica de Lyon, Régis Jolivet; el cual, por bajar con Sartre al campo de la dialéctica, se ve arrastrado por él a hacer funambulismos pedantescos al borde mismo del ridículo. Y continúa: “Sartre no se ha de refutar, porque no es filósofo, sino gran novelista y autor dramático, con mucho de *fumista*. Si alguna filosofía tiene, ella es la filosofía comunista (a pesar de haber sido desautorizado por el partido), la cual está en sus novelas y dramas” (Pág. 94). Decididamente: no nos parece muy acertado el juicio que emite Castellani, porque en Sartre hay una filosofía, negativa si se quiere, pero filosofía. Cuando filosofamos sobre la nada, sobre el error o sobre el absurdo, lo hacemos (aunque no se reconozca) con relación al ser, a la verdad y a sus exigencias ontológicas. En Sartre hay una filosofía, la filosofía del absurdo; una nueva cosmovisión, o vieja quizá, pero llena de particularidades contemporáneas, que no deben ser ajenas a la consideración de los filósofos, ya se divulguen en esqueléticos sistemas, ya se propaguen por medio de la *literatura*. Y si bien es cierto que *ex absurdo sequitur quodlibet* y que si nos colocamos en este terreno, como lo hace Sartre, se corre el riesgo de caer en “funambulismos pedantescos”, esto lo debemos entender: si solamente nos pusiésemos a hacer funambulismo, pero no cuando se pretende, una vez demostrada la absurdidad de los principios sartrianos, exponer la auténtica doctrina que pervierten. ¡Cuánto no ha progresado la Filosofía por los absurdos de los sistemas filosóficos!

En este librito del cual hoy nos ocupamos, Régis Jolivet, procura, en

primer lugar, ubicarnos la situación del problema que se trata de resolver, uno de los más agudos de la filosofía: la *muerte*. Hace luego una somera enunciación del sentir de los filósofos de la antigüedad hasta el presente y del deseo de solucionar el apetito innato de supervivencia con la inmortalidad personal del alma, para introducirnos inmediatamente ante M. Heidegger y J. P. Sartre en las soluciones ontológicas que éstos presentan sobre la condición humana y su destino. El primero considera al hombre como "un-ser-para-la-muerte", y el segundo, en reacción crítica contra el primero, considera la muerte del hombre como absurda.

Después de haber estudiado las metafísicas de ambos filósofos, que las fundan contradictoriamente no sobre el ser, sino sobre la nada; (Heidegger, que trata de fundamentar el ser sobre la nada, y Sartre, que sostiene que la nada está en el ser y que el ser es la nada), nos enfrenta con las pruebas de la inmortalidad del alma, en sus tres argumentos tradicionales: metafísico, psicológico y moral, y nos demuestra que, en realidad, los tres se reducen al argumento metafísico, porque todos prueban que el alma humana es inmortal en razón de su misma estructura ontológica (Pág. 45). Sin duda alguna, es esta la parte principal del opúsculo, por la claridad y nervatura metafísica que encierra. "El argumento metafísico, dice, es el que se presenta como el más decisivo en favor de la inmortalidad del alma. La prueba psicológica y la prueba moral no valen sino por sus implicaciones metafísicas porque ambas confirman la espiritualidad del alma y establecen por abundancia que sólo la inmortalidad *personal* responde a las exigencias absolutas de un ser consciente de sí como persona inteligente y libre, sometida, por esta razón, a la ley del deber... sin ser frustrada en sus aspiraciones más profundas, *que nacen de su misma naturaleza*" (Pág. 56).

En el capítulo III se ocupa el A. del sentido de la muerte, de la angustia física y de la angustia existencial, donde incluye la doctrina de Gabriel Marcel (la vida se convierte en la *fidelidad* al ser y se completa por la *esperanza*) y rechaza la doctrina de Jaspers sobre la inmortalidad de la existencia.

Heidegger y Sartre destruyen la inmortalidad del alma, hacen de la condición humana un caos y dicen que todo se acaba con la muerte, debido a la concepción nihilista y materialista en que levantan los cimientos. "Es verdad que la muerte en definitiva es un "misterio", en el sentido preciso que Marcel toma esta palabra, es decir, en el sentido de que es una realidad que desborda los conceptos por los cuales ensayamos explicar su contenido". La muerte no se puede explicar con la pura razón. Exige una creencia y desde el punto de vista cristiano la creencia de la inmortalidad del alma hunde sus raíces en la esperanza y en el amor, que es la incoación de la vida eterna.

Tanto por la magnífica síntesis expositiva de la doctrina de Heidegger

y de Sartre, en lo que respecta al problema estudiado, como también por la acertada crítica filosófica que de ella se hace, decimos que el capítulo II será sin duda alguna el de mayor valor y el más interesante para la comprensión de las desviaciones de la moderna escuela existencialista, sin que por eso se le reste mérito al I y III capítulo.

Es una obrita, que, con la sencillez y con la precisión científica de quien ha cultivado con asiduidad vocacional el campo de la filosofía, presenta agudamente analizados los puntos cardinales del existencialismo.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ.

LA SYNTHÈSE THOMISTE, por Réginald Garrigou-Lagrange, 3ª ed., Desclée de Brouwer, París, 1950.

SAPIENTIA se ocupó ya de esta obra, aparecida simultáneamente en París y en Buenos Aires (Cfr. n. 5, pág. 273-277).

Agotada en poco tiempo la primera edición, en 1948 apareció una segunda, enriquecida con un estudio sobre la inmutabilidad del dogma. Pronto fué necesaria una tercera edición. Esta vez una nueva e importante sección se agregó a las anteriores; en ella el P. G-L. en varios capítulos densos de doctrina estudia desde todos los ángulos la nueva tendencia teológica relativista e historicista, en boga en nuestros días. Aunque estos temas trascienden el ámbito propio de nuestra revista, nos permitiremos notar el acierto con que señala el autor los distintos influjos de la filosofía moderna sobre esta nueva teología; y nos detendremos un instante en el notable análisis de la formación de nuestro primer juicio de existencia (pág. 741-763), que el autor introduce a propósito de la noción de verdad y de la intuición de los primeros principios.

El objeto de nuestra primera aprehensión intelectual es el *ser* de las cosas sensibles. Pero, observa el P. G. L., este *ser* no es precisamente la existencia, ni tampoco la esencia, sino "lo que es o puede ser". Esta primera concepción del ser no afirma su existencia en un sujeto singular, pero contiene ya implícitamente dos juicios, a los cuales precede con prioridad de naturaleza: "el ser no es el no-ser" y "este ser es".

El primer juicio de existencia supone por lo tanto, la primera aprehensión del ser. Supone además dos "juicios" impropriamente dichos, del sentido externo y de la cogitativa, por los cuales captamos lo singular como tal. Sólo al fin de este proceso instantáneo nuestra inteligencia, por reflexión sobre su acto conoce la naturaleza de éste y su conformidad con el ser extramental e indirectamente el singular material de donde ha sido extraído; en seguida juzga (afirma) su existencia.

La necesidad de que este primer juicio siga a la primera aprehensión intelectual (que no tiene sobre él sino una prioridad de naturaleza) se evidencia, según el P. G. L., por el hecho de que para poder juzgar que una cosa existe es preciso poseer ya la noción de ser, opuesta a la nada, como es necesario tener la noción de bien para poder juzgar si una cosa es buena. Después, la inteligencia distingue el ser real (actual o posible) del ser de razón.

Varios juicios primitivos han reclamado precedencia absoluta en nuestra vida intelectual: entre ellos, el de la existencia de un ser extramental, el de la existencia del propio sujeto pensante y el principio de contradicción. El problema de las relaciones de estos juicios primarios es de los más delicados y los tomistas no coinciden en sus soluciones. El P. G-L. expone aquí con toda nitidez su pensamiento: la inteligencia no juzga reflejamente la existencia de un sujeto extramental antes de juzgar la verdad del principio de contradicción y de la existencia propia. Abstrayendo de las cosas sensibles la noción de *ser*, concibe el ser, opuesto a la nada, y esto equivale a conocer implícitamente el principio de contradicción. Pero este principio no es un juicio de existencia, pues no afirma que algún ser exista: enuncia la ley fundamental de lo real (actual o posible). Así nuestra inteligencia conoce, al menos confusamente, el principio de contradicción *antes* de afirmar que una cosa existe.

Nuestra inteligencia conoce ante todo el *ser* en general, sin distinguir lo mental de lo extramental, el yo del no-yo. Después, por reflexión sobre el sujeto pensante, conoce no sólo la cosa verdadera sino su propia verdad. El conocimiento del ser, opuesto a la nada, insiste el P. G-L., implica el conocimiento confuso del principio de contradicción, y, además un juicio espontáneo implícito o confuso de la existencia de lo real ("algo existe"); sólo entonces brota el juicio intelectual reflejo acerca del sujeto pensante y del ser extramental.

En una palabra, la primera aprehensión del ser precede pura y simplemente a nuestro primer juicio de existencia, pues este juicio presupone la noción de ser. Pero a su vez está precedida por dos "juicios": el del sentido externo y el de la cogitativa.

Así mismo, este primer contacto intelectual con el ser precede al "*cogito*". El ser inteligible es el objeto formal de la inteligencia, y como toda facultad aprehende ante todo éste su objeto formal y sólo posteriormente y a través de éste los demás objetos, el "*cogito*" sólo puede conocerse secundariamente.

A esto se podría objetar que la oposición entre el ser y la nada se expresa con el principio de contradicción; éste es un juicio, y, como todo juicio, presupone que el sujeto se conoce como tal. La razón aducida, responde el P. G-L., es verdadera si se refiere a todo juicio reflejo, pero no puede aplicarse al juicio espontáneo, sobre todo si es confuso. Así el conocimien-

to espontáneo y confuso del principio de contradicción precede al "cogito"; más, éste no sería firme si se pudiese dudar de la verdad del principio de contradicción, porque en tal caso bien podría ser que yo pensase o no pensase, existiese o no existiese. Si hay alguna prioridad del "cogito" con relación a este primer principio, no puede ser una prioridad propiamente dicha (*simpliciter*) en el orden de la causa formal, del objeto o del fin, sino solamente en el de la causalidad material o dispositiva.

Estas observaciones del P. G-L., precedidas por una labor de cuarenta años de estudios sobre estos mismos temas, merecen la más atenta reflexión de los tomistas y son un índice claro del rico contenido de la obra. Sería muy interesante confrontar estos análisis con las recientes investigaciones de Maritain y de Gilson. El P. G-L., aunque no las mencione, demuestra estar perfectamente al tanto de ellas.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA.

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ITALIANA, a cargo del *Istituto di Studi Filosofici* y del *Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche*, con la colaboración del *Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate*, de la letra A a D, edizioni Delfino, Roma, 1950.

El *Istituto di Studi Filosofici*, con la colaboración de los dos centros mencionados, acaba de publicar el primer tomo de esta bibliografía filosófica italiana de la primera mitad de nuestro siglo, que va desde la letra A hasta la letra D.

Este índice bibliográfico anota las obras, estudios monográficos, trabajos incluidos en volúmenes de varios autores, comunicaciones presentadas a Congresos, memorias académicas y artículos de revistas de todo cuanto de Filosofía o íntimamente relacionado con ella se ha publicado en Italia, ya por autores italianos, ya por autores extranjeros, en lo que va de nuestro siglo. Para no omitir nada de lo que pueda interesar a esta disciplina se han incluido también las publicaciones de Teología y de ciencias religiosas, tan numerosas e importantes en Italia, de Pedagogía —no de Legislación escolar y Didáctica—, Ciencias Sociales y Estética, las cuales guardan estrecho vinculación con la Filosofía.

La obra está alfabéticamente ordenada por autores. Exceptuando el caso de algunos filósofos clásicos, como Aristóteles y Santo Tomás, cuyas obras son agrupadas por materia, en el de los demás las publicaciones están reunidas bajo el nombre del autor, por orden de tiempo. Se indica además, lugar, editorial y fecha en que aparecieron, los diversos órganos en que un mismo trabajo ha visto la luz, las varias ediciones del mismo y las traducciones extranjeras efectuadas, también con su editorial, lugar y fecha.

La enumeración de los trabajos se presenta como completa. Basta ver las largas listas de trabajos, aún de autores de segundo o tercer orden; y recordar, entre otras, la de Croce, que ocupa más de veinte páginas a dos columnas.

Después de los trabajos originales, enuméranse también las traducciones, los prólogos y las anotaciones a otros libros realizados por el autor.

Finalmente se agrupan los estudios o notas publicados acerca del autor o determinados trabajos suyos.

La obra es completísima, casi exhaustiva; pese a que nosotros, desde Argentina, hemos advertido la ausencia de algún trabajo filosófico publicado en Italia, lo que nos hace sospechar que haya otros también sin mencionar. Cosa no de admirar en una recolección tan amplia en tiempo y trabajos.

El libro, compuesto a dos columnas, está impreso con pulcritud y nitidez. Con diversos tipos de letras se menciona el autor, título y editorial y fecha. Todo facilita así su manejo.

La obra ha sido llevada a cabo por un grupo de conocedores de la Filosofía de los tres importantes Institutos mencionados, que se nombran en la *Advertencia preliminar*, bajo la dirección del Prof. Enrico Castelli, quien en la introducción explica el ámbito y método de la misma. Constituye por sí mismo un aleccionador ejemplo de lo que vale la colaboración, para este tipo de trabajo sobre todo. Sólo así se ha podido llevar a cabo tan árdua y complicada empresa, cuya dificultad será compensada con creces por la utilidad que prestará, una vez terminada, como insustituible instrumento para investigación filosófica.

Llegue a los autores de esta obra, junto con nuestra felicitación, la expresión de nuestro más vivo deseo de que la empresa, iniciada bajo tan buenos auspicios, sea llevada a término bien pronto con el mismo acierto.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

EL DRAMA DEL HUMANISMO ATEO, por *Henri de Lubac*, Colección "Sol y Luna", Ediciones y publicaciones españolas, S. A., Madrid, 1950.

Henri de Lubac nos muestra en toda su crudeza la trágica situación de una gran parte del pensamiento contemporáneo, que agrupa bajo el nombre de "humanismo ateo".

"Este libro se trata —nos dice el autor— de una "prise de conscience" que proponemos a los cristianos sobre la situación espiritual del mundo en que están comprometidos" (pág. 11).

Los cristianos han de estar prevenidos, pues contra la espiritualidad

cristiana van dirigidos principalmente los ataques de este tipo de humanistas: "Jesús había operado una subversión de valores; lo que ellos hacen también a su vez es una subversión de valores: al ideal cristiano oponen el ideal pagano" (pág. 131).

Distingue el autor dentro del humanismo ateo: el *humanismo marxista*, el *nietszcheano* y el *positivista*.

El *humanismo marxista* tiene sus orígenes en Ludwig Feuerbach, que constituye el enlace entre el idealismo alemán de tipo espiritualista y el pensamiento revolucionario comunista de tipo materialista. Feuerbach dice: "Dios no es más que un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana". Los atributos que el hombre atribuye a su dios se los niega a sí mismo. Por eso, cuanto más elevado sea el dios que venere (caso del cristianismo) tanto más desposeído estará el hombre. La historia, en su movimiento dialéctico, superará ese momento de negación del hombre y lo divinizará, pues en el hombre en tanto que humanidad se hallan los máximos valores.

El comunismo se presentará como la realización de esta idea. "La religión de los trabajadores, no tiene Dios —dirá Marx— porque intenta restaurar la divinidad del hombre".

El *humanismo nietszcheano* niega también como el de Feuerbach, al Dios trascendente, pero va todavía más lejos en su negación. La religión es para Nietzsche una especie de desdoblamiento psicológico. Dios es sólo el espejo del hombre. En el caso del cristianismo el envilecimiento del hombre llega al extremo: "toda grandeza y toda verdad no aparecen en el hombre más que dados por gracia". "Es una historia lamentable —dice con voz cargada de odio—, el hombre busca un principio en nombre del cual puede despreciar al hombre, inventa otro mundo para poder calumniar y manchar a éste".

Es por sobre todo la moral cristiana la que sufre su ataque, pues para él, el hombre fuerte, el "superhombre", no debe ajustarse a ninguna norma, debe superar la ley moral para lograr una vida creadora, poderosa y heroica. Por eso, exalta la nobleza del héroe griego frente a la bajeza del "esclavo cristiano" y contrapone su culto a Dionisos, dios de la vida orgiástica y siempre renaciente, a su desprecio de Cristo, a quien considera "una maldición para la vida".

Nietzsche da por supuesto que Dios sólo puede vivir en la conciencia, pero lo considera huésped indeseable y proclama como consigna la muerte de Dios. Pero una vez muerto Dios, la soledad se hace insufrible al hombre; sólo sobrevivirá el hombre superior, el superhombre.

Nietzsche se diferencia de Feuerbach por su individualismo: "estoy solo y quiero estarlo, dirá Zaratustra"; y también por su nihilismo: "prometo, decía en sus últimos tiempos de lucidez, la llegada de una época trá-

gica". "En breve, concluye con voz apocalíptica, llegará el nihilismo". Pero esto no será más que el efecto, la manifestación exterior de una crisis más profunda, totalmente interna, "pues el pensamiento precede a la acción como el relámpago al trueno".

Nietzsche acertó su profecía. Hoy asistimos a la autodestrucción del humanismo.

El *humanismo positivista* es otra de las fórmulas por las que el hombre cree poder escapar a la trascendencia, divinizándose a sí mismo.

Para llegar a esta idea, Comte aplica su ley de los tres estados a la historia de la humanidad: el primer estado es el *teológico*, que a su vez se desdobra en tres: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. Exalta el fetichismo, al que eleva a origen de la familia y de la sociedad, y al politeísmo, que considera precursor de la ciencia y de los sentimientos más elevados del hombre, y considera despectivamente al monoteísmo, sólo como un politeísmo concentrado que no aporta ningún principio nuevo.

El segundo estado, el *metafísico*, es para él un periodo de transición, si bien necesario, sólo "crítico y disolvente".

El tercero y último estado es el *positivo*: "Hoy —exclama alborozado Comte— la edad positiva ha llegado". "Hoy, declara constantemente, todo teologismo está agotado". Reemplaza al Cristianismo por el culto a la humanidad, que es "el único y verdadero ser del cual somos miembros necesarios". Niega rotundamente el espíritu del cristianismo, al que tacha de egoísta, pues hace que el hombre, se preocupe exclusivamente, de su propia salvación y sólo del prójimo por amor a Dios; pero lo distingue del catolicismo, al que admira en cuanto a su organización y proyecciones sociales, pero cree a su vez haberlo superado. La nueva espiritualidad —dice por ejemplo— ofrece ventajas morales, que no comprendía en modo alguno la espiritualidad católica". Agrega asimismo, que el nuevo poder moral necesita de sus sacerdotes: los sabios, que deberán imponer, si es preciso por la fuerza, la nueva religión, que dará solución a todos los problemas humanos.

Por paradójico que sea, Comte navega en plena utopía, y las consecuencias de su sistema van mucho más allá de sus postulados: "la fórmula positivista es una fórmula de tiranía total" (pág. 301). Lo demuestra el hecho de que muchas de las campañas actuales contra el individualismo se inspiren en él; y por desgracia el precio de ellas es la persona humana.

Henri de Lubac dedica la última parte de su libro al análisis de la obra de Dostoievski, al que denomina acertadamente el "profeta". Dostoievski a través de su intuición de artista va más allá, y si bien capta la crisis de la conciencia cristiana, predice su renacer, pues "el hombre no puede vivir sin Dios", nos dice reiteradamente. Para él el ateísmo falla en sus consecuencias, pues transforma a los hombres en esclavos, lleva a la locura y a

la disgregación de la persona y desemboca, en última instancia, en el suicidio personal o colectivo.

Además la pervivencia del sentimiento religioso, a pesar de toda la dialéctica acumulada en contra, apunta al destino eterno del hombre.

"Como Nietzsche, Dostoievski ha visto caer el sol de la divinidad en el horizonte de la vieja Europa. Pero no ha considerado esta noche como un triunfo, por el contrario no ha desesperado y ha creído que Europa volverá a Cristo" (pág. 390).

Así concluye el libro, confortándonos con la esperanza de un nuevo renacer en el hombre, de la conciencia de su destino eterno, ante el trágico fracaso del humanismo ateo.

El tema de tanta actualidad, la belleza de forma, y la gran verdad que encierran estas páginas, hacen su lectura apasionante, y constructiva a la vez.

LILIA CRISTINA CEPPI.

L'ODYSSEE DE LA METAPHYSIQUE, por *Louis-M. Régis*, O. P., Institut d'Etudes Médiévales, Montréal (Canadá), 1949.

Sobre el fondo del relato homérico de Ulises en busca de Penélope y de su patria, de sus largas y penosas peripecias hasta dar con Penélope, Régis hace accesible la historia de la inteligencia en busca de la posesión de su objeto, el ser en todo su alcance, por su labor metafísica.

A través de desviaciones, aproximaciones y conquistas parciales, llega la inteligencia, en Santo Tomás, a la posesión plena de su objeto y a la elaboración cabal de la metafísica.

Después de los primeros buceos de los presocráticos y el retroceso de los sofistas, con Platón la inteligencia alcanza el ser, bien que sólo a la manera de esencias que participan de otras esencias trascendentales de Unidad y Bondad, y con Aristóteles logra penetrar en su constitución intrínseca, esencial, de los seres materiales, de materia y forma, y de sus causas, sin excluir su Causa primera. La aprehensión del ser, de las esencias, es *intuitiva* en Platón, al par que en Aristóteles se realiza ante todo gracias al *raciocinio*.

A Santo Tomás estaba reservada la conquista del ser en toda su comprensión metafísica de *esencia* y *existencia*, que la inteligencia únicamente alcanza en el *juicio*. Los aspectos de lo *uno* y de lo *bueno* de Platón y la *esencia hilemórfica* de Aristóteles son integrados en una visión del ser, la cual comprende además y sobre todo su *existencia*. Esta es el ápice del ser, la fuente ontológica de toda realización participada del mismo y fundamento último de la misma esencia.

La Revelación cristiana con sus verdades de la creación —tránsito de la nada absoluta a la existencia— y la existencia de los ángeles, espíritus puros finitos, carentes de materia, ayudó a la inteligencia, en Santo Tomás, al descubrimiento de esa visión filosófica comprehensiva de la constitución del ser de esencia y existencia, con la supremacía de ésta sobre aquélla y que había quedado velada o en penumbras en la filosofía pagana. El ser inmediatamente dado a nuestro espíritu es una esencia que *participa* de la existencia y que lógicamente nos conduce como a Causa originaria o primera del mismo a una Esencia o Perfección identificada con la pura o infinita Existencia.

De aquí que la patria de la Metafísica —anota R., siempre sobre el símil del relato homérico— sea ultraterrena y ultratemporal: la Existencia pura de Dios. Los seres inmediatamente dados a la inteligencia *no son* sino que *tienen participada* la existencia y no se explican ni tienen razón de ser sin la pura e infinita Existencia de Dios, como Razón suprema y Causa primera de toda otra existencia. Nada existe, nada se conserva en la existencia, nada se acrecienta en ella por la actividad creada, sino en la precisa medida de la intervención de la Existencia misma, de Dios.

De aquí que la patria de la Metafísica sea Dios. Porque si la Metafísica tiene como *subiectum* el ser en cuanto ser —residuo del tercer grado de abstracción a partir del ser material— su esfuerzo no se agota en él, sino que desde él, en virtud de sus mismas exigencias ontológicas, lo sobrepasa y es conducido hasta su Causa y Fuente primera que es Dios. La Teodicea es, por eso, el término necesario, la clave de bóveda de la Metafísica. No hay verdadera Metafísica sin Teodicea, como no hay ser sin el Ser de Dios.

Este feliz encuentro de la inteligencia con el ser en toda su comprensión metafísica en Santo Tomás, preparado durante siglos, se pierde nuevamente en la Filosofía moderna: primero con Descartes, que la desvincula de aquél para detenerla en la idea clara y distinta pero subjetiva del mismo, y más todavía con Kant, quien hace imposible la Metafísica al privar a la inteligencia de su alcance ontológico, ultrafenoménico, y con el idealismo que absorbe e identifica el ser con el pensar.

Agudamente observa R. cómo el destino de la Metafísica va aparejado y depende del destino de la Religión; dependencia derivada del término mismo divino de ambas. De hecho el clima de florecimiento de la Metafísica ha coincidido siempre con el de una rica y profunda religión.

Es evidente la influencia sobre el trabajo de R. de las grandes obras de revaloración de la Metafísica tomista, aparecidos en estos últimos años: de *L'être et l'essence* de Gilson, la *Nozione Metafisica de Partecipazione secondo S. Tomaso D'Aquino* de Fabro, la *Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, de Geiger, y otras. Por otra parte, el intento

y el mérito del autor no reside precisamente en la originalidad doctrinaria sino en la originalidad de la exposición: en haber logrado ofrecer —siempre sobre los episodios de la historia de Ulises— de una manera clara y sintética, no exenta de precisión y profundidad, los pasos de la formación y el contenido mismo de la Metafísica tomista.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

EL SER Y LA ESENCIA, por *Etiènne Gilson*, traducción castellana de Leandro de Sesma, O. F. M. Cap., Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

Del contenido doctrinal de esta importante obra nos hemos ocupado en el número 16, página 144 y siguientes de esta misma Revista.

Este libro de Gilson ha contribuído oportuna e inteligentemente a descubrir todo el hondo sentido de la Metafísica de Santo Tomás y a ubicarla en su verdadero punto en la Historia de la Filosofía, como la difícil cumbre alcanzada tras siglos de esfuerzos y perdida poco después por la Filosofía moderna. Queda ella como la Metafísica perenne, definitiva en su estructura fundamental, precisamente porque ha sabido organizarse como Sabiduría sobre el ser, que no es sola esencia —*racionalismo*— ni sola existencia —*irracionalismo* empirista y existencialismo— sino esencia y existencia y, en última y suprema instancia, Esencia y Existencia identificada en el Acto puro de Dios.

Sobre la mencionada nota, aparecida en SAPIENTIA, el propio Gilson nos ha escrito poco después de su publicación: "es imposible ser más objetivo y más penetrante y nada es menos común que estas cualidades en recensiones de este género". El lector, puede, pues, encontrar reflejado con fidelidad la esencia de este extraordinario libro de Gilson en dicha nota bibliográfica.

Hoy nos volvemos a ocupar nuevamente de él únicamente para poner en conocimiento de nuestros lectores su aparición en castellano, que en ajustada y elegante traducción del original francés nos brinda el P. Leandro de Sesma —avezado ya a esta difícil e ingrata tarea— en la magnífica edición de Desclée de Brouwer, de Buenos Aires.

OCTAVIO N. DERISI.

SAP



LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VJAMONTE 525

(31 - Retiro - 2359)

BUENOS AIRES



Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen,
en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

EL SER Y LA ESENCIA (E. Gilson)	\$ 32.—
EL TOMISMO (E. Gilson)	En prensa
INTRODUCCION ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO. II (Pbro. Dr. J. Steinmueller)	\$ 30.—
INTRODUCCION ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO. III (Pbro. Dr. J. Steinmueller)	\$ 38.—
PARROQUIA, COMUNIDAD MISIONERA (G. Michonneau)	En prensa

DE NUESTRO CATALOGO

GILSON, E.: La filosofía de San Buenaventura	\$ 40.—
SERTILLANGES, A. D.: Las grandes tesis de la filosofía tomista	\$ 18.—
Santo Tomás de Aquino, 2 vols.	\$ 30.—
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: La síntesis tomista	\$ 38.—
El sentido común	\$ 15.—
El sentido del misterio y el claroscuro intelectual	\$ 15.—
El realismo del principio de finalidad	\$ 26.—
MARITAIN, J.: Los grados del saber, 2 vols.	\$ 42.—
Significado del ateísmo contemporáneo	\$ 4.—
Razón y razones. Ensayos diversos	\$ 20.—
La persona y el bien común	\$ 10.—
Situación de la poesía	\$ 14.—
GARCIA VIEYRA, A.: Ensayos de pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino	\$ 15.—

* * *

SOLICITE CATALOGOS Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26 - 5209

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury. traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números \$ 2.50
Suscripción protectora... \$ 5.00

Redacción, Administración, Suscripciones
y Avisos

Río Bamba 981 - Piso 2° - T. E. 44 - 2250
Buenos Aires R. Argentina

CAMISAS
DE HOMBRE



PATENTE 19444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 15. — por año