

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

SAPIENTIA

• Volumen XXV
1970

La Plata - Buenos Aires



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Materia y necesidad, espíritu y libertad* 5

ARTICULOS

- ALBERTO MORENO: *Sistema y silencio en el "Tractatus" de Ludwig Wittgenstein* 11
- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Los nombres del ser* 21
- GERMÁN J BIDART CAMPOS: *Una perspectiva iusfilosófica del valor justicia en el derecho constitucional* .. 53

NOTAS Y COMENTARIOS

- SERGIO SARTI: *La idea de Universidad en el pensamiento de Alberto Caturelli* 65

BIBLIOGRAFIA

CARLO GIACON (curador): *Enciclopedia filosofica* (O. N. Derisi), p. 69; REGINALDO M. PIZZORNI: *Giustizia e carità* (Celina A. Lértora), p. 70; REGINALDO M. PIZZORNI: *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino* (Celina A. Lértora), p. 71; FELICE BATTAGLIA: *Heidegger e la filosofia dei valori* (Emilio Komar), p. 72; MAX BLACK: *A companion to Wittgenstein's Tractatus* (Alberto Moreno), p. 73; DUILIO BONIFAZI: *Filosofia e cristianesimo* (Celina A. Lértora), p. 74; GIOVANNI GENTILE: *Preliminari allo studio del fanciullo. Epistolario: carteggio Gentile-Jaja* (O. N. Derisi), p. 75; FRANCISCO VÁZQUEZ: *La dialéctica, método de la filosofía* (Cesáreo López Salgado), p. 76; ALBINO BABOLIN: *Romano Guardini, filosofo dell'alterità* (Celina A. Lértora), p. 78.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

MATERIA Y NECESIDAD, ESPIRITU Y LIBERTAD

I

El orden necesario de la Ley eterna de Dios en los seres materiales

Existen en el mundo dos órdenes, procedentes ambos de la Ley eterna de su divino Autor: un orden impuesto a las cosas carentes de razón, de acuerdo a su ser material, y un orden impuesto a los seres racionales, al hombre concretamente, de acuerdo a su ser espiritual.

El primero consiste en una serie de leyes que rigen de un modo necesario la actividad de estos seres. Carentes de inteligencia para develar el ser trascendente y el ser inmanente propio y, menos todavía, sus relaciones y exigencias ontológicas o deber-ser para organizar los medios en dirección a la consecución de su perfeccionamiento, no cabe en ellos otro orden que el impuesto por un ser inteligente ordenador. En efecto, todo orden supone un fin a cuya consecución o realización se dirige la actividad de un ser. El fin unifica en sí los múltiples esfuerzos de un ser para su consecución. Este fin, que como bien mueve toda la actividad —casi siempre en múltiples formas— no existe aún, y precisamente la acción múltiple de la causa eficiente que él provoca se lleva a efecto en busca de su existencia o realización. Pero un fin que antes de existir mueve realmente la causa eficiente para su realización, sólo puede hacerlo desde otro ser actualmente existente que le dé existencia. Ahora bien, únicamente un ser inteligente es capaz de dar existencia actual a un ser posible, que aún no existe y que sólo es como objeto en la inteligencia. Por consiguiente, sólo a través de un ser inteligente es posible que un fin organice la actividad de un ser no inteligente para lograr su existencia real.

De aquí que todo orden en los seres carentes de razón provenga del Ser inteligente divino o del ser inteligente creado. El primero constituye el orden natural, y el segundo el orden artificial —arte-factum— fruto de la actividad artística y técnica del hombre.

Dios organiza el orden natural con las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas o, más brevemente, con las leyes naturales, impre-

sas de un modo permanente en la actividad de los seres materiales. El orden admirable y grandioso del universo es el fruto de las leyes y de la no menos admirable combinación de las mismas, que gobierna tanto el mundo de los astros, inmensamente grande, como el de la molécula y del átomo y de la célula, inmensamente pequeño, es decir, el mundo del macrocosmos de los seres inorgánicos, vivientes, vegetales y animales, y el mundo del microcosmos de las células y de las moléculas, átomos y partículas.

Las múltiples y diversas actividades de este mundo se desenvuelven y logran sus fines, por lo general, sin violencia o de un modo espontáneo; y a la vez están dirigidas por un determinismo absoluto, por leyes necesarias, que van desde la rigidez de las leyes físicas y químicas hasta la amplitud de las leyes biológicas e instintivas. Porque no sólo es necesaria la caída de un cuerpo por la ley de la gravedad, lo es también el tropismo de una planta en busca de la luz o de la tierra o el vuelo de un pájaro en busca de su alimento. "La cadena del determinismo se alarga pero no se rompe", a través de estos diferentes estratos del mundo material, según la gráfica frase de Bergson.

II

El orden de la Ley Eterna de Dios en la libertad del ser espiritual del hombre

Con la aparición del ser enteramente inmaterial o espiritual, que es el hombre en su ser y actividad intelectual y libre, se rompe la cadena del determinismo necesario que impera y ordena a los seres materiales. El hombre es dueño de la actividad interior de su voluntad y también de la exterior de su cuerpo y de las cosas, en cuanto dependen de aquélla: es capaz de decidir la existencia o no existencia de su acto, de elegir entre dos actos contrarios, en una palabra, es poseedor del dominio de su propio acto y, a través de él, de su actividad material y de las cosas.

Ahora bien, el Fin último del hombre es Dios, su Verdad y Bondad infinitas. Lo que la inteligencia humana busca como su meta suprema es la Verdad absoluta e infinita. Gracias a ese fin determinante de su actividad puede la inteligencia humana buscar la verdad en sus múltiples manifestaciones, sin lograr nunca saciar aquél anhelo de verdad en ninguna de sus realizaciones finitas.

También la voluntad tiene como meta suprema de su actividad, la Bondad infinita, y gracias a ese fin puede querer cualquier bien, sin lograr nunca la quietud de su apetito espiritual.

Ahora bien, únicamente en la plena posesión de la Verdad y Bondad infinitas del Ser de Dios, logra el hombre su Bien supremo, es decir, su perfeccionamiento o plenitud ontológica con su consiguiente felicidad, mediante su actividad intelectual y volitiva. Bueno es, por consiguiente, para el hombre como hombre, lo que lo prepara y conduce a esa posesión del Bien infinito; el cual sólo puede alcanzarse plenamente por la vía del espíritu, más allá de la vida terrena, lejos de los males, apetitos y apremios de la vida temporal.

Pero precisamente porque el hombre está hecho para alcanzar su Bien definitivo en la posesión plena del Bien infinito, posee él una capacidad de querer cualquier bien finito, sin necesidad de querer necesariamente ninguno de ellos, es decir, sin tener que someter su actividad a necesidad. De este hecho de ser libre frente a todos los bienes finitos —incluso frente al Bien infinito finita o imperfectamente aprehendido, como acaece en este mundo— surge la posibilidad de elegir los bienes que no conducen y hasta apartan al hombre del camino que verdaderamente lleva a la posesión del Bien infinito. Tal la libertad del pecado o del mal moral, que, si bien implica la perfección de la libertad y del espíritu, encierra a la vez una deficiencia de la libertad propia de la criatura, que no es Dios. Para que el hombre pueda conseguir su Fin divino y su consiguiente actualización y felicidad y no se detenga y se pierda por el laberinto de los bienes finitos, que lo atraen y lo apartan de la senda que lo conduce al Bien infinito, Dios le traza el camino y le impone la necesidad moral de recorrerlo, por la Ley Eterna; la cual se manifiesta al hombre en su inteligencia a través de las exigencias ontológicas o deber-ser de su propia naturaleza y de la naturaleza de los entes mundanos en relación con aquélla, es decir, a través de la Ley moral.

Esta Ley moral se devela en la conciencia del hombre a través del ser de las cosas y del ser propio, como la comunicación de la Ley Eterna de Dios, de acuerdo a su naturaleza espiritual inteligente y libre. No es una imposición recibida ciegamente como en los seres irracionales, es una comunicación que, a través de la inteligencia, obliga, es decir, se impone con una necesidad moral, la cual, sin quitar la libertad, supone y se apoya en la misma.

El hombre logra el orden de su actividad y, a través de éste, el de su propio ser, mediante la aceptación y sometimiento libre a esta obligación o necesidad moral con que Dios le comunica y le impone el camino de su perfeccionamiento propio, de un modo connatural y de acuerdo a su ser espiritual inteligente y libre. La ley natural —comunicación y expresión temporal en la conciencia humana de la Ley Eterna de Dios— señala y conduce al hombre, mediante su actividad inteligente y libre, encauzada e impulsada por ella, a la realización del

orden o perfeccionamiento humano interior y exterior, en dirección a su plenitud humana, más allá de la vida terrena, por la posesión del Bien divino.

La espontaneidad o no violencia en la implantación del orden en los seres materiales, es sustituido, en el plano superior del espíritu humano, por la libertad o autodomínio de la propia actividad; la necesidad del determinismo de aquél es sustituido por la necesidad moral de éste, el orden de Dios, comunicado a los entes materiales de un modo inconsciente y necesario, es comunicado al hombre de una manera consciente como una imposición moralmente necesaria, que supone una aceptación y realización libre.

El orden humano es ante todo un ordenamiento interno, consciente y libre: proviene de una aprehensión intelectual del bien humano y de la norma moral para su consecución, y de una decisión y elección libre, ajustada a las exigencias de aquélla. La obligación moral no se comunica al hombre de una manera puramente exterior, sino que se encarna y se manifiesta en la vida interior espiritual, en la conciencia, desde donde irradia sus exigencias sobre la libertad, también esencialmente interior. Sólo a través de ésta, llega a informar la conducta exterior.

Aun el orden social es, en definitiva, el resultado de un ordenamiento moral interior, que consciente y libremente acata el orden jurídico natural y positivo, con el objeto de lograr los bienes propios de la sociedad: el amparo de los derechos de las personas y familias, y las condiciones para un perfeccionamiento adecuado que cada persona, familia o grupo social, que constituyen el bien común, es incapaz de proporcionarse por sí solo. El hombre acata la ley y el consiguiente orden civil desde su interior, consciente y libremente, como una obligación moral para conseguir el bien común de la Sociedad política o Estado, con que poder realizarse plenamente.

El orden político de una nación se logra así desde el orden interno o moral de la persona, como su fruto y expresión exterior más alta en el plano temporal.

III

El orden humano exterior y violento del materialismo

En cualquier concepción materialista del hombre se niega la vida espiritual propia de la inteligencia y de la voluntad humanas, y se reduce a aquélla a un conocimiento material sensible de lo individual concreto y, consiguientemente, suprimida la espiritualidad de la inteligencia, se niega la libertad de la voluntad.

En semejante concepción el fin de la vida humana se limita a un bienestar terreno, logrado con la satisfacción de las necesidades puramente corpóreas y biológicas mediante bienes también puramente materiales. Más aún, el Materialismo dialéctico de Marx —actualmente el de mayor vigencia— define al hombre como una necesidad puramente biológica. Los bienes trascendentes espirituales de la verdad y de la bondad y, más todavía, de la Verdad y Bondad infinitas de Dios, son desconocidos y aun enteramente negados y sustituidos por la utilidad, en una actitud enteramente pragmática. La supresión de este fin trascendente implica también la eliminación de toda ley moral absoluta que impone al hombre la obligación de ordenarse a ese Fin espiritual divino y, consiguientemente, ordenarse en su propia actividad interior.

Si el hombre es un ser puramente material y, lógicamente, se niega el carácter espiritual de su inteligencia y de su voluntad y, por la misma razón su libertad; si, además y por eso mismo, se le niega su Fin trascendente y divino y se le confiere un fin puramente material y terreno: los bienes que satisfacen sus necesidades corpóreas; el hombre ya no es capaz de un orden moral, de un orden interior que él mismo elabora con su inteligencia de acuerdo a las exigencias ontológicas o deber-ser que dimanar de su Fin específico supremo, como norma moral, y que con su libertad acepta y realiza en su propia actividad interior y exterior.

De aquí que, negada la espiritualidad y el consiguiente orden interior, libremente aceptado con su obligación moral, un orden personal y social en los diferentes planos —familiar, corporativo, económico, técnico y, sobre todo, político—, no pueda fundarse ni insertarse ya en la interioridad de sus miembros, como una obligación moral, es decir, como una exigencia de su propio bien personal, y sólo pueda lograrse como una imposición necesaria exterior, o sea, de un modo violento.

Los Estados que se inspiran en tal concepción materialista —el Comunismo actual y, anteriormente, el Nazismo— niegan, consiguientemente, el espíritu y con él la persona humana con su actividad inteligente y libre, sujeto de obligaciones y derechos. Sólo son capaces de un orden material impuesto desde fuera, un orden masivo y violento. Más que orden, se trata de un ordenamiento puramente exterior de las actividades también exteriores de sus miembros, el cual resulta violento y contra naturam, ya que se trata de un orden posible en las cosas materiales, capaces de recibirlo espontáneamente, impuesto de hecho a seres que son realmente racionales y libres. En última instancia, en estos regímenes materialistas totalitarios, se trata de imponer a los hombres, que son realmente seres espirituales, inteligentes y libres, un

orden o, mejor, un ordenamiento, que solo se aviene a los seres materiales, únicos capaces de recibirlo espontáneamente y sin violencia; de desconocer la realidad espiritual humana y sustituirla por una realidad enteramente material, sin interioridad, susceptible tan sólo de un orden impuesto desde fuera.

Por eso, el Comunismo y los regímenes materialistas no son sólo de hecho sino también de derecho o esencialmente totalitarios, porque someten a un orden proveniente del exterior, contra su naturaleza o violentamente, a seres, que de acuerdo a su ser y actividad espiritual, consciente y libre o, en otros términos, de acuerdo a su ser personal, sólo son capaces de un orden interior y de un orden exterior o social resultante de aquel orden interior.

IV

Conclusión

Frente a un orden material, impuesto por su divino Autor mediante leyes necesarias, de acuerdo a su actividad material o exterior, a los seres irracionales, que se ajustan a ellas espontáneamente por una incapacidad de conciencia y libertad, y un orden impuesto a estos mismos seres materiales mediante la actividad técnica o artística del hombre, de acuerdo a su propia actividad y a sus leyes naturales;

Y frente al orden humano, logrado desde y en la interioridad del hombre por la aprehensión y el acatamiento, mediante su actividad consciente y libre, de la Ley Eterna de Dios, comunicada a su conciencia en forma de ley y obligación moral, y el orden social, externo, libremente obtenido también desde aquél orden interior;

El Materialismo, principalmente organizado en poder político—como el Comunismo— impone a los hombres un orden, o, mejor, ordenamiento violento, el cual esencialmente es un desorden antinatural y antihumano, porque pretende hacer del orden humano, un orden natural o, en otros términos, pretende someter a necesidad exterior y violenta a actividades y seres inteligentes y libres, capaces tan sólo de un ordenamiento interior, y, únicamente a través del mismo, capaces de ordenar su vida y conducta exterior y social.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

SISTEMA Y SILENCIO EN EL "TRACTATUS" DE LUDWIG WITTGENSTEIN

"Where shall the word be found, where will the word resound? Not here, there is no enough silence".

(T. S. ELIOT)

1.—*Simplicidad y sistema.* Nuestros padres —hablo de 50 ó 60 años atrás— vivieron un período de simplicidad y esperanza; los sinsabores no dejaban de ser paréntesis de una vida plena de excitación y sorpresas. Todo parecía tener solución; mejor dicho, todo tenía solución y se vislumbraba un porvenir venturoso, dichoso, infinito... Y ¡vaya! si tenían motivos para sentirse plenos de euforia: el progreso industrial, los adelantos científicos, la nueva psicología, el arte nuevo, la libertad plena del creador.. Todo esto aparecía como fruto de un mundo y de una vida que se entregaba al hombre para que él pudiera dar solución a todas las cuestiones y para que, en indubitable relación con el Creador, pudiera también salvarse. En síntesis, un mundo salvífico y un cielo seguro.

En la filosofía y en el arte esta situación llega a extremos que son simples corolarios de ese punto de partida. Se me ocurre que algunas obras de arte llegaron a ser el paradigma de una explosión de simplicidad y optimismo, pues aparecen como consecuencias de una labor sin imaginación y sin inspiración. Y lo mismo ocurre con la filosofía: se difunde y se enseña como una tabla de multiplicar; las únicas diferencias radican en el sistema escogido. Algo así como los sistemas geométricos. Y ese "anhelo de unidad" que va gestando sistemas como monstruos que salen de la cabeza de Zeus, es sólo explosión de simplicidad agravada por el sentimiento de que es posible la existencia de la filosofía sin necesidad de que ella sea sabiduría. El viaje llevado a cabo por estos apóstoles de la "doctrina" y el sistema es muy semejante al que pudiera emprender un astronauta para llegar al notable descubrimiento de que su viaje es sin retorno.

Todo sistema filosófico, en cuanto sistema, es deformante y deformado. La "libertad humana" definida "en un sistema" nos puede hacer saber la "grandiosa" verdad de que ella es un hábito y una capacidad de elección. Y el "amor" en el sistema, sólo será, por ejemplo, una tendencia con una serie de características distintivas. La reverencia ante una definición puede explicarse en un mundo sin temor a la pérdida de la libertad o en un hombre que no ha amado. Sin la herida abierta al cuchillo del tirano o con la vida sin la historia cotidiana del encuentro y desencuentro con el otro, tal vez sea posible construir esquemas, "principios" que estén por encima de la natural y consistente historia de una vida.

El sistema es necesario, por otra parte, en las ciencias; allí estará bien definir el tiempo, y aun la libertad y el amor mediante las llamadas definiciones operacionales. El filósofo padecía (y aún padece) de un fuerte complejo de inferioridad frente a las ciencias. Y la secuela de ese complejo era transferir a la filosofía la noción de progreso que sólo es viable en las ciencias; habrá que construir un sistema filosófico que sirva de apoyo a las generaciones venideras y que moldee un mundo planeado según esquemas tan perdurables que los siglos puedan llegar a contemplar a esa generación como un admirable punto de partida. Se preguntará ¿Y qué de la historia de la filosofía? Existe, desde luego, pero sólo en cuanto se dieron unos cuantos grandes filósofos que sirvieron de plataforma para las sistematizaciones futuras. ¡Piadosos exhumadores que redactan agradecidas notas necrológicas!

2.—*Personalidad de Wittgenstein.* Un ejemplo de filosofía que puede ubicarse en la perspectiva que acabamos de describir nos ofrece el "Tractatus Logico-Philosophicus"¹. Su autor, Ludwig Wittgenstein, nació en Viena el 26 de abril de 1889. Su familia emigró de Sajonia a Austria. Su abuelo paterno se convirtió del judaísmo al protestantismo y su madre era católica. Ludwig fue bautizado en la Iglesia Católica. A pesar de que cuando entró a trabajar en el Guy's Hospital de Londres se definió como "Católico Romano", no fue lo que se llama una persona religiosa. Para él la religión era una "forma de vida" de la cual no podía participar aun cuando le era simpática, le atraía y le interesaba. Esto explicaría su intención de entrar en 1926 al Monasterio de Hütteldorf y su deseo, manifestado poco antes de morir, de poder decir de su obra filosófica las mismas palabras que inscribiera Juan Sebastián Bach en uno de sus traba-

¹ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. The German text with a new translation by D. F. Pears and B. F. Mc Guinness, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.

jos: "A la gloria del Dios Supremo y que mis semejantes puedan beneficiarse con él".

Poseía una personalidad dominante, imperial, enérgica, potente, única. Deseaba llevar una vida simple y reclusa. Su sencillez era proverbial; bástenos recordar sus habitaciones en Cambridge. En una, dos reposeras, una antigua estufa de hierro, una caja fuerte de metal donde guardaba sus manuscritos, algunas flores... En la segunda habitación, el otro lujo que le daba a la vida: un simple catre de lona. Era severo con toda insinceridad, afectación, complacencia o vanidad; llegó a donar toda su fortuna para no tener amigos que lo fueran por ella. Generoso y enfervorizado por la bondad humana; a uno de sus amigos le deseaba pudiera vivir tranquilamente y en condiciones de ser amable y comprensible con todo ser humano que lo necesitase. Por eso valoraba más la bondad y el afecto humanos que las potencias intelectuales o el gusto cultivado. En síntesis, los polos de su comportamiento podrían resumirse en un profundo sentido del deber, en considerar el trabajo como una vocación y en reconocer el sentido de la dignidad de la persona humana y su derecho a la verdad y al amor. A veces era extremadamente exigente con sus principios; y así, por ejemplo, consideraba que un ser humano debe hacer aquello para lo cual tiene talento con toda su energía y a través de toda la vida sin disminuir esta devoción por el mero motivo de prolongar su existencia...

La magia de su personalidad y de su estilo atraía y persuadía. Era muy difícil no imitarlo. Sus clases en Cambridge no eran propiamente académicas. Las daba sin notas, después de un breve resumen avanzaba con nuevos pensamientos; la clase era en realidad una investigación. Lo que exponía conducía a una pregunta y ésta insinuaba en la audiencia una respuesta; ésta, a su vez, sugería una nueva pregunta. No temía el silencio de la clase; pensaba, entonces, tensa, seria y absortamente. Cuidaba que su influencia como profesor no llegara a dañar el desarrollo mental independiente de sus discípulos. Sentía que uno de los peligros de la docencia radica en que no se pueden observar los ritmos naturales de crecimiento y creación estando el profesor obligado muchas veces, a hablar cuando en realidad sabe muy bien que no tiene nada de valor para decir.

Con respecto a sus lecturas es evidente que se sentía atraído por los autores de inclinación religiosa: Platón, Tolstoi, Dostoievsky, Kierkegaard, San Agustín. En una de sus obras póstumas, "Las investigaciones filosóficas", comienza con una cita de las Confesiones y lo hace, así, nos dice, no porque no pudiera encontrar esta concepción expresada por otro filósofo sino porque la concepción *debe* ser muy importante si la sostiene tan grande espíritu. El modo de

hacer filosofía que se encuentra en esta obra es muy semejante al modo agustiniano de hacer filosofía. Leyó, sin sufrir su influencia, la primera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino y los escritos teológicos del Cardenal Newman. Entre muchas otras recordamos sus lecturas de Schopenhauer, Frege, Russell, Moore, Freud, Whitehead, Otto Weininger. En una miscelánea final citamos los Evangelios, la Biblia, libros de oraciones y meditaciones, los cuentos de Grimm, las novelas policiales, Prescott, Keller, etc.

Su estilo es simple, claro, de sentencias sin ornamentaciones y sin tecnicismos inútiles. A veces usa el diálogo, y ciertos aforismos. Los giros sorprendidos se insinúan en medio de giros naturales. No es difícil predecir que llegue a ser un clásico.

3. — *Tractatus: elementos pre-místicos.* En la época en que Wittgenstein escribe el "Tractatus" considera que el problema cardinal de la filosofía radica en la teoría de lo que puede ser expresado por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y lo que viene a ser lo mismo, según él, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado por las proposiciones sino sólo mostrado. Este pensamiento acerca del problema cardinal de la filosofía lo expresa claramente en una carta a Bertrand Russell escrita muy poco tiempo después de finalizada la primera guerra mundial y que Miss. Anscombe cita en su *Introduction*, pág. 161².

Con esta distinción entre lo que puede expresarse y lo que sólo puede mostrarse se conectan otras dos teorías: las proposiciones son funciones de verdad y la proposición es una pintura lógica. A fin de ofrecer una exposición metódica veremos a continuación: a) las proposiciones como funciones de verdad; b) la proposición es una pintura lógica y c) lo que puede ser expresado y lo que sólo puede ser mostrado.

En las expresiones lógicas se encuentran algunas letras que al sustituirlas por ciertas expresiones convierten a la expresión lógica en una proposición; esas letras se llaman *variables*. Una clase especial de variables recibe el nombre de *variables proposicionales*; se las puede reemplazar por proposiciones: por ejemplo las variables proposicionales "p", "q", "r". Las palabras "y", "o", "no", "si... entonces" pueden expresarse aproximadamente mediante los signos ".", "v", "N", "→", respectivamente. Estos signos lógicos tienen una significación exacta y sólo bajo aspectos parciales se conectan con las palabras del lenguaje corriente "y", "o", etc. Los signos lógicos introducidos reciben el nombre de *constantes lógicas*. Una proposición tiene un *valor*: es verdadera o falsa. Al unir las proposiciones mediante las constan-

² G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, 1959.

tes lógicas ocurre que el valor de la proposición compuesta puede determinarse conociendo el valor de las proposiciones conectadas. Una proposición compuesta así es llamada *función de verdad* de sus proposiciones componentes. Y las constantes pueden definirse entonces mediante una *tabla de verdad*. Por ejemplo, si en “p.q” substituímos “p” y “q” por proposiciones verdaderas, la proposición compuesta resultante será verdadera; y las otras tres posibles substituciones resultarán falsas. Al decir “yo he ido al cine y yo he tomado un café” tengo una proposición compuesta verdadera si es verdad “yo he ido al cine” y si es verdad “yo he ido a tomar un café”. Será falsa en los otros tres casos: que sea verdadera “yo he ido al cine” y falsa “Yo he ido a tomar un café”; que sea falsa “yo he ido al cine” y verdadera “yo he tomado un café”; que sea falsa que “yo he ido al cine” y falsa “yo he tomado un café. La tabla siguiente resume lo dicho suponiendo que “V” es verdadero y “F” falso y que “p” es “yo he ido al cine” y “q”, “yo he tomado un café”.

p	V	V	F	F
q	V	F	V	F
p. q	V	F	F	F

La verdad o falsedad de las proposiciones compuestas está determinada por el valor (V o F) de las proposiciones elementales. Son llamadas proposiciones compuestas funcionalmente verdaderas o falsas.

“5.3.—Todas las proposiciones son resultados de operaciones de verdad con proposiciones elementales. La operación de verdad es el modo y manera cómo desde proposiciones elementales se produce la función de verdad.”

Entre las proposiciones compuestas de esta manera se dan dos casos extremos. Uno de ellos puede ejemplificarse mediante la proposición “yo soy argentino o yo no soy argentino”, que es siempre verdadera para todos los posibles valores de las proposiciones elementales. Estas proposiciones son llamadas *tautologías*. En el otro extremo se dan las proposiciones falsas para todos los valores de las proposiciones elementales, por ejemplo “yo soy argentino y yo no soy argentino”. Estas proposiciones son llamadas *contradicciones*.

“4.46.—Entre los grupos posibles de condiciones de verdad hay dos casos extremos.

“En uno de estos casos la proposición es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales. Decimos que las condiciones de verdad son *tautológicas*.

“En el segundo caso la proposición es falsa para todas las posibilidades de verdad: las condiciones de verdad son *contradictorias*.”

Las tautologías y las contradicciones carecen de sentido (sinnlos) pero no por eso son sin sentido (unsinning). Podríamos decir que "sentido" según W. es el poder una proposición ser V o F. Una proposición sin sentido pretende decir lo "indecible", lo inexpressable. Si una proposición *no* puede ser V o F (v. g. una tautología es siempre V) entonces carece de sentido.

"4.4611. — ...ellas pertenecen al simbolismo, así como 'O' pertenece al simbolismo de la aritmética."

Nada dicen entonces las tautologías y las contradicciones acerca del mundo real si bien en cuanto "andamios del mundo" están conectados con él. Las proposiciones que algo dicen sobre el mundo son lógicamente contingentes al expresar algo que es lógicamente posible pero no necesario. Su verdad o su falsedad debe determinarse mediante medios extralógicos.

Todas estas consideraciones subrayan, me parece, dos aspectos:

1) Las proposiciones y no las palabras constituyen los elementos primordiales del lenguaje.

"3.3. — Sólo las proposiciones tienen sentido: sólo en el nexo de una proposición tiene significación un nombre."

2) Las distinciones propuestas señalan las condiciones necesarias de un lenguaje plenamente significativo de la realidad.

Si la proposición contingente es elemental, lo que ella verifica es un *Sachverhalt* (algo así como el tipo más simple de hecho, no analizable en otros) y si ella es un compuesto funcional de verdad lo que verifica es un *Tatsache* ("hecho" significando con esto algo así como la realización —no sólo la posibilidad— de un *Sachverhalt*).

El universo ("Die Welt" en Wittgenstein debe traducirse por "universo" y no por "mundo") es la totalidad de *Tatsachen* con lo cual se quiere decir que el universo es la totalidad de lo que podría afirmarse con verdad, en un momento dado, mediante proposiciones contingentes. Los *Sachverhalten* constan de *objetos* y las proposiciones elementales, de *nombres*. Estos y aquéllos están conectados de tal forma que la proposición resulta ser una pintura lógica de lo que *asevera*. El *Sachverhalt* y la proposición elemental tienen elementos ("objetos" y "nombres", respectivamente) y una cierta configuración; y esto es de tal manera que la estructura de los nombres expresa la configuración de los objetos en el *Sachverhalt*. Ambos —la proposición y el *Sachverhalt*— tienen la misma *forma lógica*. La proposición resulta ser una *pintura lógica* en cuanto expresa un hecho posible en el cual pueden aparecer los "objetos". Adviértase que los hechos que

componen el universo en un momento dado son actualizaciones de alguna posible situación; lo actual, dado ahora, es contingente y las posibilidades son necesarias.

“2.012. — En lógica nada es accidental: si una cosa puede aparecer en un Sachverhalt, la posibilidad del Sachverhalt debe estar prejuzgada en la cosa.”

De aquí que la “lógica estudie toda posibilidad” (2.0121); la posibilidad es el antecedente necesario de la realización de un hecho pues si fuera imposible jamás llegaría a ser.

4. — *Tractatus: lo místico*. Decir algo mediante una proposición es pintar lógicamente un Sachverhalt. Para que la proposición pueda pintar adecuadamente lo pintado, éste debe constar de elementos y configuración. Lo que no tenga elementos, carezca de configuración o carezca de elementos de configuración no puede pintarse; es infalible, inexpressable y constituye lo místico.

“6.522. — Se da, por cierto, lo inexpressable. Se muestra a sí mismo; es lo místico.”

Lo místico —que sí, es existente— abarca los *objetos* fuera de una estructura, la estructura sin objetos y lo que no posee ni elementos ni configuración: Dios, significado de la vida, etc.

Un *objeto* fuera del contexto de un posible Sachverhalt sólo puede ser nombrado, señalado, calificado o referido por un nombre. Por eso no podemos decir lo que un objeto es. No podemos ni decir que “hay objetos” así como decimos “hay mesas”, pues “hay objetos” es una pseudo proposición, así como “objeto” es un pseudo concepto. Recordando lo dicho acerca de las proposiciones sin sentido podemos decir que una proposición con conceptos tales como “objetos” es sin sentido, pues el lenguaje se vincula con valores particulares y por lo tanto debe formularse mediante conceptos que se refieren a algo particular, por ej. “mesa”. Adviértase que no son los conceptos como tales los que son sin sentido sino más bien su uso en el lenguaje. Sin embargo hay un cierto modo de hablar acerca de los objetos en cuanto los consideramos como sujetos de posibles estructuras. Pero tales informes nada dicen acerca de lo que son sino de *cómo* son.

“3.221. — Los objetos sólo pueden ser *nombrados*... Las proposiciones sólo pueden decir *cómo* son las cosas, no *qué* son.”

Cabría preguntarse qué son para W. los objetos simples. Nada nos dice en el “Tractatus”. Para Anscombe son semejantes a los

simples del Teeteto de Platón y en esto concuerda con lo expresado por Wittgenstein en el párrafo 46 de "Las Investigaciones Filosóficas":

“¿Qué yace detrás de la idea de que los nombres realmente significan a los simples? Sócrates dice en el Teeteto: “si no me equivoco, he oído a cierta gente decir esto: no hay definición de los elementos primarios...”, mis “objetos (Tractatus Logico-Philosophicus) eran tales elementos primarios.”³

La pintura puede representar lo pintado pero la pintura no puede pintar su forma de representación; sólo la muestra (2.172). Esto forma parte de la *lógica* de los hechos y como tal no puede pintarse o decirse. De manera sencilla podemos decir que las proposiciones pueden llegar a darnos una pintura del universo, pero ellas nada pueden decir acerca de la relación que ellas tienen con el universo ya que ellas son la pintura del universo.

Por último, lo que no tiene elemento ni configuración no puede ser pintado. Si alguien quiere decir algo acerca de lo que no tiene elementos ni configuración habrá que advertirle que no está dando sentido alguno a ciertos signos en la proposición.

“6.53. — El método correcto de la filosofía será propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía— y entonces toda vez que alguien quisiera decir algo metafísico demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.”

Las proposiciones metafísicas no son como las empíricas; “ser” no es un predicado empírico y la metafísica no es conocimiento científico. Por tanto, se trata de no hablar acerca de lo Metafísico ya que no hay lenguaje adecuado para hacerlo. Y sin embargo, los hombres hablan de Metafísica. Esto ocurre, pues no advierten la distinción entre la estructura del lenguaje y su uso. Por ejemplo, “ser” es un requisito indispensable del lenguaje, de aquí el filósofo pasa a usarlo como elemento básico en la formulación de proposiciones metafísicas. Y así surgen las confusiones de que está plagada la filosofía: se emplea el lenguaje fuera de los límites del lenguaje olvidando que no es sin sentido lo que yace más allá de los límites...

³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and F. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1967.

5.—*La simplicidad del Tractatus.* Wittgenstein nos ofrece una construcción arquitectónica del mundo y el lenguaje. Nada complejo se advierte en esa construcción, habrá dificultades, pero todo es simple.

El *universo* está constituido por *hechos* que son realizaciones de Sachverhalten; éstos están constituidos por *objetos*, los cuales se vinculan en una trama de posibilidades lógicas.

Las *proposiciones* son los elementos del lenguaje y constituyen la *pintura* de un Sachverhalt. La proposición está construida por *nombres* que no son pintura de los objetos sino *signos* de los objetos. Las proposiciones no pintan su relación con el mundo.

Black en la pág. 3 de su "Companion" resume este macizo arquitectónico: "La realidad ('el universo') es un *mosaico* de 'ítems' independientes —los 'Sachverhalten'; cada uno de éstos es como una *cadena* en donde los 'objetos' (simples lógicos) 'dependen unos de otros'; los objetos están conectados en una *red* de posibilidades lógicas ('espacio lógico'); las proposiciones 'elementales' más simples son *pinturas* de Sachverhalten y ellas son, a su vez, hechos en los que se concatenan los nombres; todas las otras proposiciones son funciones de verdad de las elementales; el lenguaje es el gran *espejo* en donde se refleja, "muestra", manifiesta la red lógica"⁴.

Claro que a través de toda esta trama y urdimbre mucho se salva. Wittgenstein no es un sistematizador aun cuando pueda decirse que está en la línea de la simplicidad. El sistematizador busca expresar todo por medio del sistema. En el Tractatus es posible adoptar dos actitudes. Por una parte puedo tratar de expresar todo lo expresable: desde este punto de vista un fragmento del sistema me llevará a otro, éste a otro y así sucesivamente; puedo llegar a adquirir la "técnica" del sistema y hasta convertirme en computadora del sistema. Por otra parte, el Tractatus puede verse como una obra humana cuya única grandeza radica en el silencio, en lo que se calla, en lo que no se puede expresar. Algo así como la descripción del Cielo que intenta San Pablo. Y ése es el camino que al fin de cuentas adopta Wittgenstein en "Las Investigaciones Filosóficas".

Paul Engelman en la pág. 107 de su obra señala esta segunda perspectiva: "Por siglos la metafísica luchó en retaguardia contra el avance de la ciencia natural. Se vio forzada a entregar, una después de otra, posiciones que alguna vez se consideraron inexpugnables; los esfuerzos de hoy en día para salvarla se encuentran en el establecimiento de una línea Maginot que proteja las humanidades y por consiguiente también a la Metafísica, de la infiltración de los atacantes, "positivistas" científicos... Wittgenstein adivina y atesora los valores

⁴ M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, 1964.

que están en juego y que hay derecho a proteger, pero él está en contra de las líneas Maginot, a las que considera inútiles. Aquellos valores los ve en lo "inexpresable" y esto comienza detrás de toda proposición científica... No traza las fronteras a lo largo del campo del conocimiento humano como una barrera entre ciencias humanistas y ciencias naturales sino detrás de todo el campo como una línea que divide todo lo que de algún modo es expresable, de lo inexpresable. En realidad, su esfuerzo se dirige contra la empresa de la filosofía para proteger lo inexpresable, expresándolo"⁵.

Creo que se da un testimonio de su permanencia en el "silencio", en el Prefacio a las "Philosophische Bemerkungen"⁶ que Wittgenstein escribiera en noviembre de 1930 y que me permito transcribir íntegramente a continuación:

PREFACIO

"Este libro ha sido escrito para quienes se muestren benévolos con el espíritu que lo anima. Este espíritu es distinto al de la gran corriente de civilización europea y americana, en la que todos nosotros estamos. El espíritu de esta civilización se manifiesta en el progreso, en la construcción de estructuras cada vez más grandes y complicadas; el otro, en una tendencia hacia la claridad y penetración de cualquier estructura que fuere. Aquél quiere captar el mundo por su periferia —en su multiplicidad—, éste, en su centro —su esencia. De aquí que aquél coloque una producción junto a otra y continúe avanzando gradualmente mientras que éste permanece donde está y quiere captar siempre lo mismo.

Yo quisiera decir "este libro ha sido escrito para la gloria de Dios", pero esto sería hoy una impostura, es decir, no sería entendido correctamente. Se quiere significar que ha sido escrito con buena intención y que si no hubiera sido escrito con buena intención sino con vanidad, etc., el autor quisiera que se lo condenaran. No puede purificarlo más de estos ingredientes, pues el autor mismo no lo está".

ALBERTO MORENO

Universidad de Munich, enero de 1970.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, ed. R. Rhees, Blackwell, Oxford, Oxford, 1967.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, ed. R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1964.

LOS NOMBRES DEL SER

Que la Metafísica tenga por objeto al *ser*, es un hecho universalmente admitido, aun por los que niegan la posibilidad de una Metafísica. Cuando, por efecto de prejuicios empiristas, criticistas o positivistas, se rechaza la viabilidad de un conocimiento analítico del ser, se debe lógicamente negar la existencia de una disciplina que lo tenga por objeto¹; pero con ello se avala la afirmación de que el objeto de la Metafísica es el ser.

Hay, sin embargo, profundas discrepancias entre los metafísicos. Las divergencias fundamentales surgen cuando se trata de determinar *qué es el ser* y cuál, consiguientemente, es su estructura. Es ahí donde radican las opciones decisivas. Paradójicamente, el ser es lo más patente y lo más escondido: es mérito de Heidegger el haberlo subrayado². Sin entrar por ahora en disquisiciones metafísicas, cabe observar que precisamente porque el ser es lo más evidente es lo más difícil de explicar: como toda noción se reduce al ser y tiene sentido por él, carecemos de nociones que lo esclarezcan; el ser es lo más claro, como advierte Santo Tomás: "*lo primero que el entendimiento concibe como patentísimo y en lo que se resuelve todo concepto es el ser*"³.

Si se tiene en cuenta esta amplitud del ser abarcador de todo se comprende la tentación idealista de considerarlo como un marco vacío de contenido, que no sería sino un concepto hueco, como lo concibe Hegel⁴, confundiendo al ser con el concepto de ser. Resulta curioso constatar que esta posición es coincidente con la afirmación empirista

¹ Cf. F. Pérez Muñiz, "Existencia y necesidad de una ciencia metafísica", *Revista de Filosofía*, Madrid, 1942, t. I, p. 286 y ss.

² Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953.

³ "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae". *De Ver.*, q. 1, a. 1.

⁴ "Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, tiene que ser tomado como algo que no puede ser analizado; tiene que ser tomado en su simple inmediatez no llenada de contenido, es decir, como ser, como lo absolutamente vacío". G. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, 1948 (traducción R. Mondolfo, *La ciencia de la Lógica*, Bs. As., 1956, t. I, p. 97).

de Hume: "no podemos ir más allá de la experiencia"⁵; como la extracciones carentes de realidad.

Pero antes de abordar al estudio del ser hay un paso previo que frecuentemente se soslaya: el esclarecimiento de la *terminología*. Por supuesto, la Metafísica no trata de palabras, por importantes que estas sean: de ello se ocupan otras disciplinas. Pero como necesariamente debe utilizarlas, es imprescindible averiguar el sentido de los términos antes de usarlos. El hacerlo obviaría muchas dificultades posteriores. En una era en la que el *diálogo* aparece como una exigencia de los tiempos (aquí debemos recordar a Martín Buber, que tanto insistió en este tema, hasta lograr imponerlo) se debe, ante todo, saber qué significado se da a cada palabra. Las observaciones que siguen podrían ayudar a esta labor. Se refieren a "ser", en su doble significado verbal y nominal, a "existir", "existencia" y "esencia".

1. SER

Ser, en castellano, es un vocablo ambivalente: cuando decimos simplemente "ser" (por ejemplo, "ser o no ser"), lo utilizamos como *verbo* (infinitivo verbal); en cambio cuando decimos "un ser" (por ejemplo, "un ser viviente"), lo empleamos como *nombre* (participio substantivado). Pero también podemos usarlo como sujeto abstracto (por ejemplo, "el ser es lo que es"); aquí tiene función nominal, como corresponde a todo sujeto gramatical, pero se trata de una substantivación del infinitivo, de interés para la Gramática y no para la Metafísica.

a) El *verbo* "ser" (infinitivo) indica, como todo verbo, un *acto* (o una acción). La conjugación del verbo "ser" en nuestra lengua y en portugués deriva de *dos* verbos latinos distintos, *esse* (ser) y *sedere* (sentarse): unas formas verbales provienen del primero y otras del segundo. La forma del infinitivo "ser" deriva precisamente de *sedere*: *sedere-seere-seer-ser*. Sin embargo la forma *esse* semánticamente es la más importante, ya que atrajo a su paradigma las formas desgastadas de *sedere*, terminando por absorber su significado.

Esse, cuyo tema es *es-*, proviene del indoeuropeo *as*, en sánscrito *as-mi*, de donde el griego εἶμι, de ἐσ-μι, infinitivo εἶναι que precisamente expresa al acto de ser. En latín el tema de *perfectum* (tiempos compuestos o perfectos) proviene del indoeuropeo *bhu*, que significa "crecer", "nacer", "resultar", "existir"; en sánscrito *bhátavi*, en griego φύ-ω, en armenio *busanim*, en latín *fui* (con sus derivados: *fui*, *fuero*,

⁵ "It is still certain we cannot go beyond experience". D. Hume, *From the human nature*, R. D. P., Madrid, 1936, p. 17.

fuerim, fore, futurus), fio, fetus, fatuo. Es importante tener esto en cuenta, porque las lenguas griega e itálicas y luego las romances derivan sus formas de *inflectum* del indoeuropeo *as*, vale decir de “*ser*” (con la excepción antes indicada del español y del portugués, en las que *sedere* se convierte, fonética y semánticamente, en “*ser*”). En cambio en las formas de *perfectum* derivan de *bhu*.

En las lenguas romances la primera persona del indicativo es: en español *soy*, en portugués *sou*, en catalán *soc-só*, en francés *suis*, en italiano *sono*, en rumano *sint/s*. La primera persona del pretérito indefinido es: en español *fui*, en portugués *fui*, en catalán *fui*, en francés *fus*, en italiano *fui*, en rumano *fiu/fu*. Las lenguas indogermánicas tienen, sin embargo, formas tomadas del otro tema indoeuropeo *bhu*: así en inglés *am, are, was, ware, de vas; to be* proviene de *bhu*; pero *sind, seid*, de *as*. Algo semejante ocurre con los grupos célticos y eslavos.

En latín *esse* tiene dos funciones, una realista y otra lógico-gramatical. La primera, a la que se ha denominado *existencial*, indica “estar instalado en la realidad”, “tener consistencia”, “tener realidad”, “tener existencia”, “ser verdad”, “ser auténtico”: se trata de una función léxica. Así el latín *sons* (culpable), designa al reo, al que realmente es autor de un delito⁶. La segunda, desementizada y gramaticalizada, *copulativa*, expresa la identidad de dos términos nominales, sujeto y predicado: de ahí que su presencia no sea necesaria y por ellos en las lenguas clásicas existen las llamadas “frases nominales”, sin verbo, en sus versiones más antiguas. El semítico antiguo, por ejemplo, no posee el verbo “ser”; algo semejante sucedía con el arameo e incluso hoy día con el árabe y el turco. También el lenguaje parecería indicar que el ser “ama ocultarse”, según la célebre frase heraclitiana recordada por Heidegger. Aunque tal vez sería más sencillo pensar que lo más obvio se da por supuesto y no se expresa; esto es evidente cuando se trata de la función copulativa del verbo “ser” (y aun, a mi juicio, cuando se entiende al ser como manifestación o como presencia y no propiamente como acto constitutivo de lo real).

Un ejemplo del doble uso de *esse* en latín clásico nos lo brinda *Plauto*: en frases como “*Ego tu sum, tu es ego: unanimes sumos*”⁷, “yo soy tú, tú eres yo; una sola alma somos (somos una misma persona)”, el verbo tiene sentido copulativo porque indica identidad; en cambio en “*Si abest, nullus est*”⁸, “si falta, no hay nadie (nadie es)”, tiene valor existencial, pues expresa realidad, presencia actual. El valor existencial está tomado del intransitivo, léxico (como en “*Deus est*”); sin

⁶ Cf. J. Beneviste, “*Être*” et “*avoir*” dans leurs fonctions linguistiques, BSL, LV, 1960, reeditado en su obra *Problèmes de linguistique générale*, p. 187-207.

⁷ Plaut., *Stich.*, 5, 4, 49.

⁸ Plaut., *Bacch.*, 2, 2, 16. Cf. Cicerón, *Tóp.*, 5, 26.

embargo, como veremos luego, en latín tardío *esse* terminará por reservarse gramaticalmente para indicar sólo la cópula; su valor existencial pasará a otro verbo, *existere*, de donde proviene precisamente la denominación "existencial".

En el lenguaje filosófico el sentido existencial del verbo "ser" fue naturalmente adoptado para indicar el *acto* que confiere realidad a las cosas. Fue lógico que así sucediera: como el acto de "vivir" constituye al "viviente", así, al menos originariamente, el εἶναι constituye ὄν; del mismo modo el *esse*, acto de ser, constituye al *ens*. Si de hecho la atención recae en e ὄν con olvido del εἶναι o en el *ens* con olvido del *esse*, se debe a que nuestra mente capta fácilmente cosas y difícilmente actos; y si este hecho originó actitudes filosóficas divergentes no afecta al sentido real de los términos en cuestión.

Pero precisamente porque el infinitivo "ser" expresa al *acto* que hace que el sujeto sea y que por ello se oponga dialécticamente a la *realidad* (o presencia actual) de algo; notemos que "realidad" es ya un nombre abstracto; no es un verbo sino un sustantivo, indicador del *sub-stans* o sea del sujeto que participa al acto y que es calificado por él. Mientras gramaticalmente el *infinitivo* expresa al acto, el *participio* indica al participante del mismo; de ahí que aunque tenga valor adjetival se substantive.

El primero en plantear el problema del ser, *Parménides*, estableció de una vez para siempre que el ser es "lo que es"⁹; sin embargo, tras haber subrayado el valor absoluto del εἶναι, su atención recae sobre el ἔστιν¹⁰. Esta actitud se acentúa en *Platón*; la convertibilidad parmenidiana entre el ser y lo uno, entre el ὄν y el ἕν, lo lleva a admitir sólo como reales a las ideas arquetípicas: el ser, ὄν, es lo que es y por lo tanto idéntico, a sí mismo; la ὁυσία, la realidad de ser consiste en su identidad, en estar "siempre en idéntico modo y en idéntico estado"¹¹; de ahí que el no-ser sea lo opuesto a lo idéntico, es decir, lo diverso¹², por lo que resulta lógico, aunque parezca sorprendente, afirmar que el no-ser es real y que cada vez que un ser es, simultáneamente no sea "miles y miles de veces"¹³, ya que no es lo demás. Se ve, pues, que para Platón el verbo "ser" sólo tiene función copulativa: el nombre, ὄνομα, expresa las cosas (lo real); el verbo, εἶναι, indica la acción del sujeto; lo que tiene primacía es, naturalmente, el sujeto¹⁴; de ahí que el platonismo olvide lo existencial.

⁹ Parm., fr. 2, 3 (D-K, 28 B 2, 9) y 6, 1 (D-K, 28 B 6, 21).

¹⁰ Parm., fr. 8, 1-62 (D-K, 28 B 8 1-61). En las traducciones de los fragmentos parmenidiano, "ser" se utiliza indiscriminadamente para vertir εἶναι, ἔστιν, ὄν, ἔσθαι.

¹¹ Plat., *Fed.*, 78, d.

¹² Plat., *Sof.*, 258, d.

¹³ Plat., *Sof.*, 259, a.

¹⁴ Plat., *Sof.*, 261, c; 262, a.

De este olvido de lo existencial surge con todo rigor lógico la desvalorización de lo sensible: “¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas (las realidades de *σι οὐσία*, no se presentan nunca, bajo ningún aspecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas ni entre sí?”¹⁵. “Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede ver y tocar y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro instrumento que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?”¹⁶. En consecuencia, lo real es lo inmutable y lo cambiante nunca llega propiamente a ser; por ello se oponen “aquello que siempre es y nunca nace y aquello que siempre nace y nunca es”¹⁷.

Para Aristóteles, el centro de toda consideración filosófica es, inevitablemente, el ser, ὄν. “El ser se predica en múltiples sentidos, pero todos referidos a un único principio: en efecto, llamamos «seres», ὄντα, a ciertas cosas porque son οὐσία, substancias, a otras porque son modificaciones de la substancia, a otras porque son el camino que lleva a ellas”¹⁸. De ahí que “el objeto de las investigaciones de todos los tiempos, presentes y pasados, la cuestión siempre planteada, ¿qué es el ser? se reduzca a esta otra: ¿qué es la substancia?”¹⁹.

Es claro que para el Estagirita, como para su maestro Platón, como también para Parménides, no se trata de abstracciones; cuando hablan del ser se refieren a lo concreto. El término “substancia”, con el que se traduce οὐσία puede llamar a engaño; para estos filósofos el ser es lo concreto, lo real, lo que es. El verbo “ser” tiene precisamente por función el expresar la realidad concreta del bloque unitario formado por la substancia y sus accidentes. Siendo nuestro conocimiento intelectual necesariamente abstractivo, se desgrana en conceptos que indican distintos aspectos de lo real, que el verbo “ser” unifica en nuestra mente; como verbo es “signo de una cosa que es afirmada de otra”²⁰ y por ello en sí mismo el infinito εἶναι no significada nada²¹. Otra vez el primado lo tiene el sujeto, cuyo constitutivo es la forma²² y no hay lugar para la función existencial del verbo “ser” sino para la copulativa.

Para San Agustín, a principios del siglo V, el verbo *esse* sólo tiene función copulativa. Es difícil comprobarlo, por ejemplo, cuan-

¹⁵ Plat., *Fed.*, 78, e.

¹⁶ Plat., *Fed.*, 76, a.

¹⁷ Plat., *Tim.*, 27, d.

¹⁸ Arist., *Met.*, IV, 2 (1003, b 5).

¹⁹ Arist., *Met.*, VII, 1 (1028, b 2).

²⁰ Arist., *Periherm.* 2 (16, b 1).

²¹ Arist., *Periherm.* 3 (16, b 22).

²² Arist., *Met.*, VII, 4-6 (1029, a-1031, b).

do en su comentario al Evangelio de San Juan se encuentra ante la frase de Jesús: "Yo soy" (*Jn.*, 7,24). Como el valor existencial del verbo "ser", ya desusado en su época, le resulta desconocido, queda perplejo: "Yo soy ¿qué? Nada más agregó. Esperábamos, en efecto, que dijera qué era y sin embargo no lo dijo"²³. Entendiendo al "soy" en sentido copulativo esperaba un predicado que no aparece; por ello se interna en una serie de suposiciones para aclarar a qué término uniría el "Yo".

En cambio el *esse* como indicador de consistencia y de realidad tiene para el Obispo de Hipona una significación clara; por ejemplo: "No hay verdaderamente «esse» donde hay carencia de «esse»"²⁴, o sea, no tiene realidad plena lo que está afectado por una falta de realidad. Se podría traducir "no está el verdadero ser allí donde está el no ser"²⁵ y sin duda la versión es correcta, pero plantea el problema de qué es lo que entiende el Santo por el término *esse* y está claro que ya no indica al acto de ser sino a la realidad y consistencia de las cosas.

Más tarde, a principios del siglo VI, Boecio denominará *esse* a lo que son las cosas, vale decir a su "forma": "Quae vere forma nec imago est, et quae «esse» ipsum est"²⁶, "lo que verdaderamente es forma y no imagen y que es el propio «esse»", aclarando que el hombre, por ejemplo, no es su *esse*, sino que éste está compuesto de alma y cuerpo. Por ello en cada ser concreto hay que distinguir lo que lo constituye como tal, el *esse* o "forma"; tal es el sentido de la famosa fórmula: "Diversum est esse et id quod est"²⁷, que podría traducirse "es distinto el ser de lo que es", cuando su sentido real obliga a vertir "la esencia es distinta de lo que es". Cabe observar que el término "forma" puede interpretarse en dos sentidos, que Boecio no parece distinguir: la "forma substancia", constitutivo físico de los seres corpóreos y la "forma específica" o esencia; pero en ninguno de los dos casos el *esse* tiene sentido existencial, como advertirá más tarde Santo Tomás: "Algunas veces, sin embargo, por «esse» se entiende la esencia"²⁸.

En Avicena, en cambio, la esencia es distinta del *esse*: "est praeter esse"²⁹; en efecto, la esencia "hombre", por ejemplo, que existe en Sócrates o en Platón, considerada en sí misma no es una ni múlti-

²³ "Ego sum, quid? Nihil addit. . . Exsoectabamur enim ut diceret quid esset, nec tamen dixit". S. August., *In Ioann. Evang.*, 38, 8 (P. L., t. 35, 1678).

²⁴ "Non enim est ibi verum esse ubi est non esse." *Ib.*, 38, 10 (P. L. 1680).

²⁵ Versión de V. Rabanal, *Obras de San Agustín*, B. A. C., Madrid, 1957, t. XIV, p. 43.

²⁶ Boet., *De Trin.*, II (P. L., t. 64, 1250).

²⁷ Boet., *De Hebdom.* (P. L., t. 64, 1311).

²⁸ "Aliquando tamen 'esse' sumitur pro essentia". S. Thom., *In III Sent.*, d. 6, q. 2., a. 2.

²⁹ Avic., *Met.*, I, 7.

ple, "*ipsa enim ex se nec est multa nec unum*"³⁰ y si de hecho existe multiplicada en individuos reales es porque a ella se agrega el *esse*: "*naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse*"³¹, como si de hecho existe como una en el entendimiento es porque a ella se agrega la universalidad³².

El *esse* aviceniano es, pues, un agregado de la esencia que la convierte de mero posible en real. Por importante que sea esta función, siempre la primacía la tiene la esencia, ya que en relación con ella se comporta de un modo accidental. Esto es precisamente lo que más tarde le reprochó Averroes, el hacer del *esse* un accidente que sobreviene a la esencia, "*quod «esse» sit accidens eveniens quidditati*"³³, cuando esto resulta imposible de concebir, ya que para agregarse a la esencia debería entenderse al *esse* o como un ser real o como un ser de razón; no es un ser real ya que no aparece en las nuevas categorías accidentales; sólo queda que sea un ser de razón, que sólo existe en el entendimiento, pero en este caso no podría agregarse a la esencia. En conclusión, cada realidad es una substancia, por la cual es uno y es su existir, por el que es ser: "*substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse per quod est ens*"³⁴.

La originalidad de Santo Tomás en este tema ha sido estudiada en obras recientes³⁵. Desde el comienzo de su labor docente, asentó que en toda creatura el *esse* es distinto de la esencia: "*In creatura differt essentia rei et esse suum*"³⁶, pero la razón de esta distinción no es la aducida por Avicena, sino otra muy distinta: el *esse* es el acto de la esencia: "*Esse quod est actus essentiae*"³⁷; es precisamente el acto de ser, "*actus essendi*"³⁸, lo que constituye al existente como ser, "*actus existentis in quantum est ens*"³⁹.

Esta concepción del *esse* como acto se afirma en las obras posteriores: el "*actus essendi*"⁴⁰ es la clave de toda la metafísica, ya que es la actualidad de todos los actos y por ello la perfección de todas las perfecciones: "*esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*"⁴¹. Su "actualidad" no es la realiza-

³⁰ Avic., *Met.*, V, 2.

³¹ Avic., *Met.*, V, 2.

³² Avic., *Met.*, V, 1.

³³ Averr., *Destr. destr.*, Disp. *Met.*, V.

³⁴ Averr. *Epit. in Met. Arist.*, t. I.

³⁵ Cf. E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948; J. Maritain, *Court traité de l'existence*, París, 1947; J. de Finance, *Etre et agir*, París, 1945.

³⁶ S. Thom., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4; cf. *ib.*, d. 4, q. 1, a. 1: "In omni creatura differat et esse"; *ib.*, d. 8, q. 1, q. 1: "In qualibet re creata essentia sua differat a suo esse".

³⁷ S. Thom., *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1.

³⁸ *Ib.*, d. 8, q. 5, a. 2, 2 m.

³⁹ *Ib.*, d. 19, q. 2, a. 2.

⁴⁰ S. Thom., *De ver.*, q. 1, a. 1, 3 m.

⁴¹ S. Thom., *De pot.*, q. 7, a. 2, 9 m.

ción presente detectable, como toda presencia, por experiencia, sino que se trata de lo más íntimo de cada cosa y lo que más hay de profundo en todo, "*illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*"⁴², objeto de captación metafísica.

No se trata, pues, del *esse* copulativo, "*secundum quod est copula verbalis*", sino del acto del ser en cuanto ser, "*actus entis in quantum est ens*", que propia y verdaderamente no se atribuye sino a la cosa subsistente, "*proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti*"⁴³, ya que es el constitutivo de la realidad concreta; siendo así no puede decirse que sea un accidente, sino el principio actualizante de la misma forma ontológica que es el acto constitutivo de la substancia; "*esse substantiale rei non est accidens sed actualitas cuiuslibet formae exstentis*"⁴⁴, si de algún modo puede decirse que el *esse* es un accidente, es sólo por cierta semejanza, ya que no es parte de la esencia, como tampoco lo es el accidente: "*Esse non dicitur accidens... sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens*"⁴⁵.

Santo Tomás casi nunca habla en primera persona, pero se ve obligado a hacerlo cuando explica el uso del término *esse*, al que da un sentido distinto del corriente: "*Hoc, quod dico «esse»*"⁴⁷: "esto, a lo que yo llamo «esse»". Esta posición original del Aquinense no impidió que sus mismos discípulos continuasen usando el infinitivo verbal, que de sí expresa un acto, para denominar la "realidad" o la "presencia" de un ser. Así en la *Summa totius Logicae* (erróneamente atribuida al Santo) se vuelve a encontrar *esse* como sinónimo de "realidad": "*In creatura esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter*"⁴⁸: el *esse* o sea la realidad de la esencia difiere, en la creatura, del *esse* o realidad de la existencia actual. Estas expresiones, de origen avicaniano, tienen su origen, al parecer, en *Henri de Gand*, contemporáneo y adversario de Santo Tomás⁴⁹.

Sin duda por influencia de la errónea atribución de esa obra de autor desconocido, algunos tomistas célebres, que normalmente emplean la palabra *esse* para indicar el "acto de ser" ocasionalmente usan la fórmula equívoca de la *Lógica*. Así, por ejemplo, el *princeps thomistarum* de principios del siglo XV, *Jean Chevrier* ("Capreolus"), habla del "*esse actualis existentiae*"⁵⁰. Asimismo, a fines del mismo

42 S. Thom., *Sum. th.*, I, q. 8, a. 1. Cf. *De An.*, a. 9.

43 S. Thom., *Quodl.* IX, a. 3.

44 S. Thom., *Quodl.* XII, a. 5.

45 S. Thom., *De pot.*, q. 5, a. 4, 3 m.

47 *Ibid.*, q. 7, a. 2, 9 m.

48 *Sum. tot. Log.*, II, 2.

49 *Henr. Gandav.*, *Quodl.*, I, q. 9. Cf. Jean Paulus, *Henri de Gand*, París, 1938.

50 *Capr.*, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1; cf. *In II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3.

siglo, *Tommaso di Vio* ("Caietanus"), aun cuando normalmente entiendo al *esse* como acto de ser, no vacila en darle también el sentido de "realidad": "*Esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae; ita est duplex realitas, essentiae et existentiae*"⁵¹, vale decir, que el *esse* es doble, o sea de la existencia y de la esencia y así hay una doble realidad, la de la esencia y la de la existencia.

Esta desviación terminológica, de graves consecuencias metafísicas, se origina en la posición de *Egidio Romano*, que fue en París alumno de Santo Tomás y defendió la distinción "real" de la esencia y el *esse*, aunque sin comprenderla como su maestro, ya que concibe a la esencia como una cosa ("*res*") distinta del *esse*, que sería otra cosa ("*res*"). Otra desviación terminológica es la introducción del vocablo "existencia" como sinónimo de *esse*, del que trataré más adelante. En la filosofía posterior hay un olvido casi absoluto del *esse*, aun dentro del tomismo: habrá que esperar hasta 1911, año en el que *Norberto del Prado* vuelve a considerar al *esse* como acto constitutivo del ser⁵². En 1926 *M. D. Roland-Gosselin* traduce *esse* por "ser" ("*être*") o "acto de ser" ("*acte d'être*")⁵³; en 1932 propone, como un término mejor que "existencia" para vertir *esse*, "existir" o "ser"⁵⁴; sin embargo lo concibe como una determinación última del ser, vale decir como la realización final de un ser más que como su acto radical.

Esta concepción, común entre los tomistas, aparece, por ejemplo, en *Jacques Maritain*. Le cabe el mérito de haber insistido, sobre todo en sus lecciones sobre el ser de 1932, en que "*la filosofía tomista es una filosofía existencial*"⁵⁵; sin embargo concibe al *esse* como "*el término perfectivo de las cosas, su «energía» por excelencia, la actualidad suprema de cuanto existe*"⁵⁶ que más parecen señalar a la realización terminal que al acto fundamental. En 1947 prefiere traducir *esse* por "existir", reservando "ser" para expresar al *ens*; "*el acto de existir es el acto por excelencia*"⁵⁷; en efecto, "*el acto de existir, que no es una esencia, que no podría ser llamado acto ni energía ni forma de perfección, si estas palabras fueran unívocas y no pudieran designar algo que está fuera del orden de las esencias; el acto de existir es lo*

⁵¹ Caiet., *In De ente*, q. 12; cf. q. 2: "*esse quidditativum*", "*esse actualis existentiae*".

⁵² Cf. E. Hacedez, *Gilles de Rome, Theoremate de esse et essentiae*, Louvain, 1930. En cambio F. Suárez explica que lo que algunos llaman "*esse essentiae*" o bien es el mismo acto de existir o no es nada: *Disp. Metaph.*, d. XXXI, s. 1, n. 2.

⁵³ N. del Prado, *De veritate fundamentali*, Fribourg, 1911, p. 8-12.

⁵⁴ M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia"*, París, 1926.

⁵⁵ M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'un étude critique*, París, 1932, p. 65.

⁵⁶ J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, París, 1933 (versión argentina, *Siete lecciones sobre el ser*, Buenos Aires, 1943, p. 42).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁸ J. Maritain, *Court traité de l'existence*, París, 1947, p. 63.

que hay de más actual y más formal”⁵⁹. Esta límpida concepción del *esse* se ve, sin embargo mezclada a la de “existencia” como posición fuera de las causas y de la nada⁶⁰.

En una obra que, según nos afirma su autor, estaba acabada a fines de 1938, *Joseph de Finance* centró su concepción en el *esse* tomista, “del que sus determinaciones sacan toda su riqueza. No dice simplemente «estado de realización», «posición fuera de la nada»; es un acto, en el sentido propio del término”⁶¹. Tras tan exactas palabras, hay un debilitamiento al decir: “el «esse» es acto último, término de todo devenir”⁶², confundiendo el ser en acto con el acto de ser.

Las posiciones de *Etienne Gilson* son más netas. Aun cuando ya en obras anteriores había tocado el tema, es en sus conferencias de 1940 en la Universidad de Indiana cuando toma plena conciencia del lugar central del *esse*: “la palabra «ser», equivalente a «esse» es verbo y designa un acto”⁶³, precisamente “el acto de existir”, que es “el acto primitivo y fundamental en virtud del cual cierto ser es o existe”⁶⁴, pero hace de este acto el equivalente estricto de la “existencia”, citando a *Maritain*. Al reelaborar su obra sobre el tomismo sobre la base del *esse* como centro de la filosofía, *Gilson* propone “traducir «ens» por «ser» y «esse» por «existir»”⁶⁵, explicando que “como todo verbo, el verbo «esse» designa una acción, un acto y no un estado. El estado en el que el «esse» coloca a aquello que lo recibe, es el estado de «ens», es decir, de «siendo» (‘étant)’”⁶⁶. La conclusión de sus reflexiones es que “el ser no tiene sentido sino por y en relación con el acto de existir”⁶⁷, que “por ser la cumbre de lo real, también es su corazón”⁶⁸. Estas páginas datan de 1941, aunque aparecieron en 1943; en la siguiente edición de la misma obra, aparecida en 1947 hay un capítulo redactado en 1943 en el que aclara el término “existencia” que sigue utilizando como sinónimo de “acto de existir” no es el correcto: en la controversia sobre la distinción entre esencia y existencia se “substituye a la noción concreta de existir por el concepto abstracto de existencia”⁶⁹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁶¹ J. de Finance, *Etre et agir*, París, 1945, p. 111.

⁶² *Ibid.*, p. 112.

⁶³ E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale, 1940 (traducción argentina, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, 1945, p. 82).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁵ E. Gilson, *Le thomisme*, 4e. ed., París, 1943, p. 44.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁹ E. Gilson, *Le tomisme*, París, 1945, p. 512.

En otra importante obra, dedicada toda entera a la historia del problema del ser, Gilson avanza aún más. Aclara que emplea, como sinónimo de "acto de existir", el término criticado de "existencia"; pero, dice, lo "*entenderemos siempre, salvo expresa referencia al existencialismo contemporáneo, en el sentido, ya clásico en francés desde Descartes, de «esse»*"⁷⁰. Sin embargo se trata de una expresión que no tiene el mismo sentido en Santo Tomás que en los demás filósofos, ya que para el tomismo "*la relación del existir a la esencia se presenta como la de un acto que no es una forma a una potencialidad que no es una materia*"⁷¹. Es un acto único, no sólo distinto de toda otra actualidad sino raíz de todo acto. Dije antes que Gilson ya había tocado el problema del *esse*; en su conocida obra sobre el espíritu de la filosofía medioeval, publicado en 1932, se lee que para los escolásticos "*el verbo «ser» era esencialmente un verbo activo, que significaba el mismo acto de existir*"⁷².

Las reflexiones de *Louis de Raeymaeker* introducen una variante terminológica interesante: debido a la ambivalencia francesa de "ser", traduce *esse* por "valor de ser". Parte de la experiencia humana, que primariamente es una captación del ser del yo y del ser de las cosas, expresada por medio del verbo "ser". Ahora bien, "*el presente del verbo ser se opone al pasado y al futuro; indica el momento presente en el tiempo*"; sin embargo, en el caso del verbo ser ocurre algo especial: "*lo que existe en el momento presente del curso temporal posee un valor de ser que trasciende la relatividad del tiempo: es absoluto*"⁷³. Más adelante explica: "*El principio real del valor de ser se llama comúnmente «esse», ser, existencia*"⁷⁴; sin embargo "*«esse» no se emplea siempre en el mismo sentido: tan pronto designa el ser real como el ser lógico. En este último sentido se trata de la cópula del juicio. Entendido como ser real (...) la de «actus essentiae»*"⁷⁵. Y concluye: "*«Esse simpliciter», «ser» sin más, es decir sin que sea preciso añadir un calificativo, significa «existir»*"⁷⁶.

Pero los trabajos más amplios y aun más decisivos son a mi juicio, los de *Cornelio Fabro*. En su notable obra sobre la participación, cuyo prefacio está datado en mayo de 1938, analiza los textos de Santo Tomás en los que, siguiendo a Aristóteles, explica que *esse* califica ya

70 E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948, p. 19.

71 *Ibid.*, p. 109.

72 E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1932, t. I, p. 92.

73 L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, Louvain, 1956; traducción española, *Filosofía del ser*, Madrid, 1961, p. 33.

74 *Ibid.*, p. 122.

75 *Ibid.*, p. 144.

76 *Ibid.*, p. 150.

a la esencia, ya a la verdad del juicio, ya —esta vez por cuenta propia, al acto de la esencia⁷⁷, traduciendo *esse* por “ser” (en italiano “*essere*”). “No se puede comprender una esencia sino en relación a la existencia; o como posible, si la esencia es considerada en abstracto, o como real, si la esencia es considerada como realizada de hecho en la naturaleza. Similarmente el existir no es concebible, por nosotros, sino como acto, posible o real, de alguna formalidad”⁷⁸. Pero hay que advertir que este *esse* es el que comprendemos abstractamente: “Cuando conocemos de una cosa el «*esse essentiae*» sabemos «qué cosa» y por qué tal cosa se diversifique entre las demás con las que coexiste; por el «*esse existientiae*» sabemos «que es», que existe de hecho”⁷⁹. El primer *esse* es, pues, la “razón de ser” (*ragion d’essere*); el segundo *esse* es “la existencia... (que) no es, para nosotros, definible”⁸⁰, pero que puede definirse como ‘acto de ser’ (“*atto di essere*”); añadiendo que ‘el «*esse*» como acto de ser no es solamente el hecho de existir o aquello por lo que algo es constituido fuera de sus causas: esto es más bien el efecto externo del acto de ser; pero para S. Tomás el acto de ser es de naturaleza más profunda. Es, ante todo, aquello por lo que toda formalidad puede ser indicada como real... lo que hay de más íntimo en cada cosa”⁸¹.

Las ulteriores reflexiones de Fabro lo llevaron a ahondar y precisar más sus posiciones. En la segunda edición de su obra sobre la participación destaca que los autores franceses “no distinguen bastante fuertemente entre «*esse*» y existencia y hablan de «*existence*» como equivalente de «*esse*», lo que en rigor tomista no es admisible y puede causar deplorables confusiones”⁸². En su extenso tratado sobre participación y causalidad determina que *esse* tiene varios sentidos, “cuyos principales son el «*esse essentiae*» y el «*esse*» como «*actus essendi*», el «*esse*» en la esfera formal y el «*esse*» en la esfera de lo real”⁸³. En ambos casos se trata de un acto; pero en el primero es “el acto de realización”, concebido “como «*esse in actu*» más bien que como «*esse ut actus*»”⁸⁴; en cambio el segundo es “únicamente el «*actus essendi*», que da a la substancia el subsistir”⁸⁵, “el principio que da la actualidad al todo concreto”⁸⁶.

77 C. Fabro, *La nozione tomistica di partecipazione*, Torino, 1959, p. 191.

78 *Ibid.*, p. 193.

79 *Ibid.*, p. 192.

80 *Ibid.*, p. 199.

81 *Ibid.*, p. 200.

82 *Ibid.*, p. 23.

83 C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain, 1961, pág. 209.

84 *Ibid.*, p. 216.

85 *Ibid.*, p. 267.

86 *Ibid.*, p. 262.

b) El nombre "ser" reemplaza en castellano, desde el siglo XVI, al participio verbal del que carece nuestra lengua para designar al *sujeto* participante del acto de ser (sería "sente"). El sujeto se expresa por un *substantivo*; de ahí que los verbos substantiven su participio, que de sí tiene valor adjetival, para designar al sujeto que ejerce la acción (o el acto) significada por el infinitivo. Esta carencia de participio del verbo "ser" hizo que su propio infinitivo se trasladase, substantivo, al lugar vacante.

Más aun, en el lenguaje corriente ("en el cual suele el pueblo hablar con su vecino") este sentido ha terminado por reemplazar casi totalmente al verbal. Apelando a nuestra propia experiencia comprobaremos que al hablar de "ser" fuera de nuestras cátedras (y aun en ellas) pensamos inmediatamente en "un ser" y no en el acto por el cual se es.

Como dice J. Corominas en su notable *Diccionario crítico etimológico* el uso del término "ser" como nombre substantivo aparece en español en el siglo XV, cuando nuestra lengua estaba ya constituida. Y señala substantivaciones curiosas, como "enseres", usado por primera vez en el siglo pasado, en 1817: resulta de "estar en ser", "tener en ser", "estar en existencia": en el lenguaje jurídico significaba a los objetos que solían estar ficticiamente en los inventarios y que no estaban en la realidad.

La ambivalencia castellana de "ser" lleva a inevitables confusiones: indica tanto al acto de ser, como infinitivo verbal, como al sujeto que es, y así tiene función de participio. En cambio en latín hay un substantivo, *ens*, participio de *esse*, que expresa al sujeto calificado por el acto de ser, como en griego ὄν es participio de εἶναι. Sin embargo *ens* no existía en latín clásico: se trata de un neologismo de baja latinidad, creado, según *Quintiliano* por el retórico Sergio Flavio (o Fabiano) para traducir el griego ὄν⁸⁷. Hasta entonces, cuando se trataba de vertir este término filosófico se recurría a la expresión "quod est", como hace, por ejemplo, *Séneca*⁸⁸. Pero la atribución de la paternidad de este término al citado retórico fue desconocida por *Prisciano* en el siglo V: habría sido Julio César el primero en introducir este vocablo⁸⁹.

El ser es "lo que es", dirá *Parménides*⁹⁰; más tarde *Platón* y *Aristóteles* lo utilizarán como noción clave de la filosofía. En el mundo

⁸⁷ "Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Flavii essentia atque entia", Quint., *Inst. Orat.*, II, 14. Cf. *Ibid.*, VIII, 8.

⁸⁸ "Magis damnabis angustias romanas, si scieris unam syllabam esse, quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? το ὄν. Duri tibi videor ingenii: in medio positum posee sic transferri, ut dicam 'quod est'". Sen., *Epist.*, LVIII, 6.

⁸⁹ Prisc., *Inst. Gramm.*, 18, 8, 75.

⁹⁰ Parm., frag. 2-3 (D-K 28 B 2, 9) y 6, 1 (D-K 28 B 6, 21).

latino Boecio explicará la creación del participio *ens* por la necesidad de traducir el griego ὄν. Sin embargo él mismo prefiere usar “*quod est*” o “*id quod est*” para expresar al sujeto concreto⁹¹. Tal vez por influjo boeciano *ens* se usó poco en primera escolástica, que empleó más bien “*quod est*”; pero ya es común en el siglo XIII: así, por ejemplo, lo hallamos en *Guillermo de Auvergne*⁹², *Alejandro de Hales*⁹³ y *Juan de la Rochelle*⁹⁴.

No son ajenas a la difusión de *ens* en la escolástica las traducciones españolas de las obras de los filósofos árabes, realizadas a fines del siglo XII, en las que aparece frecuentemente el término: así en *Avicenna*⁹⁵ y en *Averroes*⁹⁶. Pese a la divergencia sobre el sentido del *esse*, ambos siguen significando con el sustantivo “ser” a lo que es. En los dos filósofos esta noción abarca, como en Aristóteles, todo cuando de algún modo sea, tanto el ser real como el ser ideal.

La actitud de *Santo Tomás* es coherente con su concepción del *esse*; más aún, como él mismo lo hace notar, lo es con el sentido gramatical del término. Concisamente explica que “*«ens» no es sino «lo que»*”⁹⁷: en este punto concuerda con toda la tradición filosófica; pero luego explicita que se denomina así “*al que tiene «esse»*”⁹⁸; más claramente aún, “*se llama «ens» a lo que participa finitamente el «esse»*”⁹⁹ o sea al sujeto que participa el acto de ser, ya que “*el nombre «ens» proviene del acto de ser*”¹⁰⁰ y todo sujeto se denomina por el acto que lo constituye. De ahí que *ens* en sentido propio sea solamente la substancia, que el sujeto del *esse*: “*«ens» se dice de lo que tiene «esse» y esto sólo lo es la substancia*”¹⁰¹; los accidentes, más que *ens* son “*del «ens»*”¹⁰².

No hay duda que para *Santo Tomás* hay sólo un sentido de *ens*, el de *habens esse*, el sujeto que participa el acto de ser, expresado por ese nombre sustantivo, cuya función es la de todo participio: designar al sujeto calificado por el acto que indica el infinitivo verbal correspondiente. De acuerdo a una semejanza que frecuentemente utili-

⁹¹ “Ab eo enim quod dicimus ‘est’ participum inflectentes, graesco sermone ὄν, latine ‘ens’ appellaverunt”. Boet., In Porph., 3.

⁹² Gul. París. *De Trin.*, I, 2; VII, 8.

⁹³ Alex. Hal., *In I Sent.*, d. 8, p. II, a. 1, q. 1.

⁹⁴ Joan. Rupel., *Sum. de anima*, I, 23.

⁹⁵ Avicen., *Metaph.*, I, 6.

⁹⁶ Averr., *In Metaph.*, V, 55.

⁹⁷ S. Thom., *In Perh.*, lect. 22: “Ens nihil aliud est quam id quod est”.

⁹⁸ “Ens dicitur quasi ‘esse habens’” *In Met.*, XII, lect. 1 (n. 2419).

⁹⁹ “Ens autem autem dicitur id quod finite participat esse.” *In de causis*, 7.

¹⁰⁰ “Nomen ‘ens’ imponitur ab actu essendi.” *In Met.*, IV, lect. 2 (n. 553); “Esn sumutur ab actu essendi”. *De Ver.*, q. 1, a. 1.

¹⁰¹ “Ens dicitur quasi ‘esse habens’; hoc autem solum est substantia.” *In Met.*, XII, lect. 1 (n. 2419).

¹⁰² “Accidentia dicuntur magis entis quam entia.” *Quodl.* 2, a. 2, 1 m.

za, si el sujeto deja de ejercer el acto propio ya no puede recibir la denominación. El que corre, *currens*, si deja de correr ya no es un *currens* (será un *quiescens* o un *stans*). La índole del participio latino no permite, como en otras lenguas, hacer abstracción del acto y menos en el caso del acto de ser: lo que no tiene acto de ser es no-ser, nada. “Y así como podemos decir del que corre o sea del corredor, que corra en cuanto que es sujeto del correr y participa del mismo, lo mismo podemos decir que el «ens» o sea «lo que es», sea, en cuanto participa del acto de ser”¹⁰³.

Otra semejanza significativa, que Santo Tomás relaciona con el ejemplo tomado del verbo “correr” es la de ‘viviente’, participio del verbo “vivir” cuando el sujeto deja de vivir ya no es un viviente, sino un muerto¹⁰⁴. Sin embargo el *ens* pronto sufrirá un desdoblamiento curioso, que lo llevará a perder su fisonomía propia y tender a convertirse en uno de sus principios constitutivos se dirá que *ens* puede entenderse en dos sentidos; o bien poniendo el acento en el *esse* y se lo llamará *ens participialiter*, o bien subrayando la *essentia* y se lo denominará *ens nominaliter*. Así una vez más el *ens* quedará sujeto a equívocos.

Una muestra clara de este desdoblamiento es el siguiente pasaje del notable tomista del siglo XVI Francesco Silvestri (“Ferrariensis”): “Aunque «ens» tanto nominal como participiativamente tomado suponga al «esse», porque en ambos casos «ens» significa lo que posee «esse», sin embargo lo supone de diversa manera por un modo y por el otro. Pues si «ens» se toma participiativamente, como es del todo idéntico a «existente», el «esse» se supone como significado principal y formal, ya que es el abstracto del concreto «ens» y lo que tiene el «esse» y lo que tiene el «esse» se indica secundariamente, como receptor del «esse»... Si en cambio se toma nominalmente, el «esse» ya no es su abstracto, sino «essentia». Por ello su significado no es «esse» sino «essentia»; sin embargo el «esse» se supone como aquello de lo cual se toma el nombre”¹⁰⁵.

¹⁰³ “Et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, inquantum participat actum essendi.” *In Boet. De hebdom.*, II, 23.

¹⁰⁴ “Dicimus animal vivere, quando incipit ex se notum habere, et tandiu animal vivere quandiu talis motus in eo apparet; quandiu vero ex se no habet aliquem motum, sed movetur ab alio tunc dicitur animal mortuum.” *Summ. theol.*, I, q. 84, a. I. “Vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc esse, sed in abstracto; sicut nomen cursus significat ipsum currere in abstracto.” *Ibid.*, a. 2.

¹⁰⁵ “Licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet esse, utroque enim modo ens significat quod esse habet, tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim participialiter sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tamquam principale et formale significatum eo quod est abstractum huius concreti ens; id autem quod habet esse importatur secundario, tanquam susceptivum esse... Si autem nominaliter sumatur, sic esse non est eius abstractum, sed essentia; esse autem importatur per ipsum inquantum id a quo nomen imponitur.” Ferrar., *In Contr. Gent.*, I, c. 27, n. 7.

Sin duda “*esse*” y “*essentia*” son términos abstractos correspondientes al concreto “*ens*”; pero en el texto citado primero *ens* “supone” al *esse* y por ello tiene sentido propio; pero luego parece no tenerlo, ya que las dos acepciones que se le atribuyen lo disuelven ya en el *esse* ya en la *essentia*, que son los significados principales de *ens*, mientras él mismo pasa a ser algo secundario, el soporte concreto de dos abstracciones. Lo más notable es que esta desviación haya tenido tanta aceptación entre los tomistas, aun en nuestros días.

En castellano traducimos *ens* por “*ser*”, infinitivo que se trasladó a ejercer la función del participio ausente en nuestra lengua. Para corregir esta anomalía, se introdujo muy tardíamente, hacia fines del siglo XVI o principios del XVII, el término “*ente*”. De esta manera “*ser*” volvería a ocupar su sitio propio como infinitivo y “*ente*” sería el participio. Pero la palabra no tuvo difusión; fuera de los ambientes jurídicos (en los que se habla de un “ente comunal”, por ejemplo) y de la jerga metafísica resulta un vocablo excesivamente técnico y hasta esotérico. Más aún, en el lenguaje corriente designa a un “sujeto estúpido”, como hace notar el propio *Diccionario de la Real Academia*. Nada más peligroso que este doble sentido; un filósofo podría ejemplificar diciendo a alguien: “Por ejemplo, usted es un ente”; el aludido podría entenderlo en el sentido corriente y responder de modo poco académico.

En general los metafísicos amantes de la precisión lingüística y del vocabulario técnico prefieren usar *ente* para designar al sujeto que es y *ser* para el acto de ser. Nada habría de objetable; más aún, se trata de una decisión laudable, si se cumpliera. Pero basta hojear una obra de estos autores (que son demasiados para nombrarlos) y se comprobará la suma frecuencia con que olvidan su purismo y tras hablar del “ente” y de los “entes” hablan del “ser” y de los “seres” con estrictamente sinónimos de los anteriores. Con lo que no hacen sino confirmar la regla lingüística de que es *el uso* el que impone los vocablos, no la decisión de los eruditos.

De ahí que parezca natural pensar que los filósofos podrían sin escrúpulos plegarse al uso corriente de los términos y usar la palabra “ser” como *nombre* sustantivo, indicador del sujeto que ejerce el acto designado por el infinitivo “ser”, caído lamentablemente en desuso, empleándolo por lo tanto como *participio*. El participio, en castellano, es siempre un nombre (adjetivo substantivado); de ahí que no quepa, al menos en nuestra lengua, hablar de “ser como nombre” y de “ser como participio”.

Las consecuencias de esta distinción aparecen claras en *Francisco Suárez*: “«*Ens*» se toma a veces como participio del verbo «*ser*» y en este sentido significa formalmente el acto de ser como ejercido y es

idéntico al existente en acto; pero a veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener «esse» pudiendo decirse que significa el «esse», pero no como ejercido en acto”¹⁰⁶. Así «ens» como participio significa el acto de ser; pero inmediatamente se aclara que este acto está absorbido por quien lo ejerce; como nombre expresa la esencia o sea el *esse*, pero no en acto; en este caso “no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no... el «ens» en esta significación no conserva el valor de participio”¹⁰⁷.

Puede resultar asombroso que el *esse*, identificado por Suárez con la esencia, exprese una realidad que puede existir o no: habría un ser que no existe y que sin embargo es real. Sin embargo esto resulta lógico en una concepción que considera que “la esencia (*es*) aquello por lo que llamamos «ens» a una cosa”¹⁰⁸: es decir, la esencia es lo que constituye al “ens” como “ens”.

En la filosofía se usa muy poco el término “ser” como nombre; Descartes prefiere hablar de la “cosa”, *res*¹⁰⁹; por su parte Wolff definirá al *ens* como lo posible: “*Ens dicitur quod existere potest*”¹¹⁰, con lo que se ubica fuera del sentido que analizo; Kant no habla del ser. Habrá que esperar a Hegel para reencontrar al ser y lo notable es que emplee en forma nominal al infinitivo alemán del verbo, *Sein*, no a su participio, *Seiende*. Pero el *Sein* “es la abstracción pura y por consiguiente lo negativo absoluto... la nada”¹¹¹. El ser y la nada se oponen dialécticamente; su síntesis es el devenir y su resultado “*es el ser-ahí, Dasein*”¹¹².

En francés, como en castellano, hay un solo vocablo, “*être*”, con doble significación, nominal (participio) y verbal (infinitivo), lo que engendra continuos equívocos. Para evitarlos, algunos metafísicos propusieron el término “*étant*”, para suplir la carencia de participio; así, por ejemplo, Scipion du Pleix lo utilizó en 1617. Pero “*este neolo-*

106 “*Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi ‘sum’ et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed potentia vel aptitudine.*” F. Suárez, *Disput. Metaph.*, d. II, s. 4, n. 3.

107 *Ibidem*. “Non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non.”

108 “Cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens.” *Ibid.*, n. 6.

109 R. Descartes, *Medit. de Prima Phil.*, II: “Sum igitur praecisus cogitans”.

110 C. Wolff, *Ontol.*, 134.

111 G. W. Hegel, *Encyclopädie*, 112. Todo el proceso hegeliano, que es interesante de seguir, puede leerse en la traducción castellana de la *Wissenschaft der Logik*, debida a Mondolfo, *La ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, p. 87-139 (un resumen de esta obra constituye la primera parte de la *Enciclopedia*).

112 G. W. Hegel, *Encyclopädie*, 89. En la traducción citada, el estudio del *Dasein*, ser determinado, ocupa las págs. 141-192.

gismo no prevaleció, ni siquiera entre los filósofos”¹¹³, atestigua E. Gilson. Con todo esta voz, que no figura en ninguno de los diccionarios de la lengua francesa que he podido consultar y que resulta aún más rebuscada que nuestro “ente”, ha vuelto en la actualidad a ser utilizada por algunos filósofos.

Es curioso notar que un autor idealista, *Jules Lechelier*, haya hecho observar que resulta imprescindible, en francés, aclarar cuándo *être* se entiende como *ens* y cuándo como *esse*¹¹⁴; en cambio en un autor realista, *Nicolas Balthasar* las dos significaciones se mezclan continuamente¹¹⁵. *Jean Paul Sartre*, en cambio, emplea, como Hegel, “ser” (“*être*”) nominal pero con sentido verbal (infinitivo): el ser es acto, pero no en el sentido de raíz de la realidad, sino como la realidad misma en devenir¹¹⁶, vale decir, como la existencia.

Escribiendo en francés, un metafísico tan cuidadoso de la terminología como *Fabro*, en algunas ocasiones emplea *être* como nombre: “*Les êtres ne sont rien sans l'esse*”¹¹⁷, aun cuando normalmente utilice el neologismo *étant*, reservando *être* para expresar el *esse*. El mismo autor, que en italiano usa siempre *esse* para traducir el *esse* y *ente* para el *ens*, alguna vez habla de “*una distinzione reale fra gli elementi de l'essere*”¹¹⁸.

En inglés, en cambio, no hay problemas al respecto, al contar con dos términos perfectamente distintos, *to be*, infinitivo, indicador del acto de ser y *being*, nombre sustantivo, que designa al sujeto que es. De esta manera la ambivalencia que existe en castellano y en francés y aun, en el lenguaje corriente, en italiano, como subraya Gilson¹¹⁸, queda eliminada. Sin embargo el uso prevalentemente copulativo del verbo *to be* obliga con frecuencia a hacer aclaraciones; así, por ejemplo, es común la frase “*God is or exists*”, porque sin esta precisión al oír o leer “*God is*” el ánimo queda en suspenso, esperando el atributo que indique qué es Dios.

El hecho de que en casi todas las lenguas predomine la forma infinitiva y sobre todo de que se carezca de un término adecuado para el participio, se explica porque la noción de “ser”, por su mismo carácter comunísimo sea ajena a las necesidades del lenguaje cotidiano. El paso del infinitivo al participio se comprende mejor: el verbo es

113 E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948, pág. 12.

114 *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1902, p. 11-14 (corresponde a la sesión del 28 de noviembre de 1901).

115 N. Balthasar, *La méthode en Métaphysique*, Louvain, 1943; *Mon moi dans l'être*, Louvain, 1946.

116 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943.

117 C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain, 1961, p. 88.

118 C. Fabro, *La nozione tomistica di partecipazione*, Torino, 1950, p. 213.

119 E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948, p. 11.

la forma original y el nombre su derivado; pero como nuestra mente entiende mejor las cosas que los actos, al oír o al decir "ser" pensamos antes en "un ser" que en el acto de ser (para invertir este orden hay que haber estudiado metafísica). De ahí el traslado del término infinitivo al participio. Pero este traslado deja vacante, en nuestra lengua y en el uso común, al lugar que por derecho y por lógica tiene "ser" como verbo; por ello otro infinitivo, "existir", lo ha ocupado.

2. EXISTIR

Existir, en nuestra lengua —como en todas las lenguas romances y aun en otras familias lingüísticas (por ejemplo, en el inglés *to exist*) —proviene del verbo latino *existere*, compuesto del prefijo *ex*, indicador de procedencia u origen, y de *sistere*, que según Varrón fue en un principio un término jurídico creado para expresar el acto de presentarse a juicio¹²⁰. Etimológicamente *existere* significa "ubicarse fuera", "salir fuera", "emerger", "proceder", "nacer"; luego "hacerse visible", "manifestarse", "aparecer", "presentarse"; por fin, aunque este uso no sea común termina por suplantarse a *esse* como expresión del acto de ser.

En *Lucrecio* hallamos los versos: "*vivos existere vermes stercore de taetro*"¹²¹, en los que *existere* tiene el sentido de "salir": "salir gusanos del hediondo estiércol". En *César* la frase "*in calamitate ex amicis inimici existunt*"¹²² emplea el verbo con significado de "provenir": "en la adversidad de los amigos provienen los enemigos" (es decir, los amigos se tornan enemigos).

En *Cicerón* puede observarse la variación de matices: así en "*in animis existunt maiores etiam varietates*"¹²³ la traducción correcta pide que se entienda como "en las almas se manifiestan aún mayores variedades" aun cuando podría también vertirse por "hay mayores variedades"; en cambio en "*talem vero existere eloquentiam, qualis fuit in Crasso*"¹²⁴, ya debemos ciertamente traducir por "había": "tal elocuencia había, cual hubo en Craso". En "*his de causis ego huic causae patronus exstiti*"¹²⁵ está ya tocando el sentido de "fui", del verbo "ser": "por tales causas me constituí abogado de esta causa", indica que por razones "fui" el abogado defensor; por fin en "*timeo ne cru-*

¹²⁰ No he podido comprobar esta atribución.

¹²¹ Lucret., *De rer. nat.*, 2, 871-872.

¹²² Caes., *De bello gall.*, 3, 101, 4.

¹²³ Cic., *De offic.*, 1, 30, 107.

¹²⁴ Cic., *De orat.*, 2, 2, 6.

¹²⁵ Cic., *Pro Rosc. Amer.*, 2, 5.

delior existam"¹²⁶, si lo correcto sería traducir: "temo mostrarme demasiado severo" o "aparecer demasiado severo", no sería incorrecto vertir "ser demasiado severo", al menos en cuanto al sentido.

Aun en los manuscritos de la antigüedad, como atestigua *Forcellini*¹¹⁷ *existere* pierde su primera *s* y se convierte en *existere*. Así lo escriben los filósofos medioevales. Por ejemplo, en el siglo XII, *Ricardo de San Víctor* le dará el correcto sentido literal de *ex alio sistere*, "estar por obra de otro", "provenir de otro"; "*existere*", explica, equivale a "*sistere ex*"¹²⁸. A mediados del siglo siguiente, *Alejandro de Hales* va a decir precisamente que "*existere est ex alio sistere*"¹²⁹.

En cambio *Santo Tomás* apenas si usa este verbo, pese a que su empleo era ya común en filosofía y teología. Hay que rastrear bastante en su copiosísima traducción para hallarlo. Sin embargo escribe: "*dignius autem est alicui quod existat in aliquo digniore quam quod existat per se*"¹³⁰, lo que podría traducirse por "es más digno para algo que esté en algo más digno que el que esté en sí mismo", pero esta traducción resulta forzada y lo natural es vertirlo simplemente "es más digno para algo existir en otro más digno que existir en sí". En el mismo texto dice que "*ad dignitatem alicuius rei et perfectio eius pertinet quod per se existat*", es decir, "a la dignidad de algo y a su perfección pertenece el que exista por sí": ya no es posible traducirlo sino como "existir" y no sólo en el sentido de tener realidad, sino en el de acto de ser, ya que habla de la substancia, cuya característica es, dice en el mismo lugar, "*per se esse*", e inmediatamente asienta que la persona, como substancia, "*per se existit*"¹³¹. De modo que para *Santo Tomás esse* equivale a *existere*, aun cuando sólo use el segundo término sólo en forma ocasional.

Su compañero *Pietro di Tarantasia* emplea instintamente "*esse*", "*actus essendi*" y "*actus existendi*"¹³². En cambio su colega *Giovanni Fidanza* (San Buenaventura) explícitamente sostiene que *esse* no es lo mismo que *existere*: el primero de los vocablos proviene, según él, de lo material y el segundo de lo formal: "*Individuum habet 'esse'; habet etiam 'existere'; 'existere' dat materia formae, sed essendi actus dat forma materiae*"¹³³: o sea, "el individuo tiene 'esse'; también tiene 'existere'; la materia da el existir a la forma, pero el acto de ser lo da la forma a la materia". De modo que el sentido de *esse* como "acto

¹²⁶ Cic., *Ep. ad Att.*, 10, 11, 3.

¹²⁷ A. Forcellini, *Lexicon*, Prato, 1869, t. II, p. 986.

¹²⁸ Rich. a S. Vict., *De Trin.*, 2, 12.

¹²⁹ Alex. Hal., *Summ. theol.*, I, 349.

¹³⁰ S. Thom., *Summ. Theol.*, III, q. 2, a. 2, 2 m.

¹³¹ *Ibid.*, ad 3 m.

¹³² Petr. a Tarant., *In I Sent.*, d. 8, q. 6, a. 1.

¹³³ S. Bovav., *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, 3.

de ser", tan remarcado por Santo Tomás, es admitido por San Buenaventura, quien, sin embargo, conserva el significado clásico de *existere* para indicar la proveniencia de un ser.

En las lenguas modernas "existir" reemplaza a "ser" como infinitivo; el lenguaje común prácticamente desconoce el uso de este último. En el lenguaje filosófico, como se ha indicado, *Roland-Gosselin, Maritain, Gilson* y *De Raeymaeker*, traducen *esse* por "existir", aun cuando no siempre conserven esta versión, conservando el ambiguo vocablo "existencia".

3. EXISTENCIA

Del verbo latino *existere* deriva el nombre abstracto *existencia*, de donde proviene nuestro sustantivo *existencia*. En castellano aparece, según *Corominas*, en 1490. En latín clásico la palabra *existentia* era desconocida; en vano se la buscará en un diccionario latino actual. Al parecer es creación de los filósofos neoplatónicos; ya la usa *Calcidio* en el siglo IV¹³⁴ y sobre todo y muy abundantemente *Mario Victorino*, para quien Dios está "*supra omnem existentiam*"¹³⁵, lo que podría entenderse como afirmación de que Dios está sobre todo lo creado, en el sentido antes mencionado de *ex-sistentia*; sin embargo, en seguida añade que Dios está "*supra que sunt*", lo que no puede traducirse sino como "sobre todo lo que es" (literalmente, "sobre [las cosas] que son"). Se confirma esta versión cuando asienta que en Dios se identifican "*existentia, vita, intelligentia*", pues "*esse, vivere intelligere, in Deo unum sunt*"¹³⁶; en este caso ya no cabe duda de que *existentia* es el abstracto de *esse*, como "vida" de "vivir".

En el latín medioeval esta voz no tiene uso uniforme: se la emplea ya como nominativo plural de *existens* para indicar "las cosas existentes", "los existentes", ya como lo hacían los neoplatónicos, como abstracto de concreto *esse*, entendido como acto de ser. *Santo Tomás* evita cuidadosamente el uso de este término y cuando lo emplea lo hace como nominativo plural; por ejemplo, "*omnia alia existentia ei tribuuntur ut causae*"¹³⁷: "todos los demás existentes se le atribuyen como a su causa".

Sin embargo hay algunos rarísimos textos que merecen la más viva atención: "*quod est extra genus notitiae, sicut est existentia rerum*"¹³⁸. lo que está fuera del ámbito del concepto, como la existencia

¹³⁴ A. Mullach, *Fragmenta philosophorum*, II, 147-258.

¹³⁵ Mar. Vict., *Adv. Ar.*, I, 49.

¹³⁶ *Ibid.*, IV, 26.

¹³⁷ S. Thom., *In De div. nom.*, I, 3, n. 98; cf.: V, n. 610, 615, 629.

¹³⁸ S. Thom., *De Ver.*, q. 3, a. 4, 8 m.

de las cosas" y "*quod per se habet operationem et per se existentiam habere potest*"¹³⁹ "lo que posee de por sí la acción, también puede poseer de por sí la existencia". Si la transcripción es correcta (puede no serlo, ya que la letra del Doctor de Aquino, gótica cursiva llena de abreviaturas y contracciones es tan difícil, que los paleógrafos la denominan "*littera inintelligibilis*") su sentido sería "realidad" y no "acto de ser"¹⁴⁰, ya que nunca habla de composición (o de distinción) entre *essentia* y *existentia*, lo que sería lógico hiciese si considerase a este término como sinónimo de *esse*.

El primero en identificar el acto de existir con la existencia es *Ramberto dei Primadizzi*, a fines del siglo XIII: "*Essentia creata... nec per se ipsam possit coniungi actui existenti, et duo sunt in supposito, essentia et existentia*"¹⁴¹; "la esencia creada no puede, por sí misma, unirse al acto de existir y así en el sujeto real son dos (son distintos) la esencia y la existencia". Esta identificación será aceptada más tarde por *Jean Chevrier* ("Capreolus") y *Tommaso di Vio* ("Caietanus"), aun cuando en general prefieren, como lo hice notar antes, usar *esse*.

En el siglo XVII *esse* prácticamente desaparece. Así ocurre con *Juan Poinsot*, que usa *existentia* en lugar de *esse*; pero no la define como acto de ser, sino como la "realización" de una esencia: "*Existentia enim est ipsa productio in facto esse seu ipsum poni extra causas*"¹⁴²: "la existencia es la misma producción realizada o sea la misma posición fuera de las causas". Su contemporáneo *R. Descartes* publica sus famosas "Meditaciones" en las que "*se demuestra la existencia de Dios*"¹⁴³ y poco después *F. Fenelón* dedicará una obra a la "*existencia de Dios*"¹⁴⁴: estas expresiones muestran que no tratan del "ser" de Dios, sino de su "realidad".

Para *C. Wolff*, el '*ens*' es lo posible y la existencia el complemento de la posibilidad: "*existentia definitio per complementum possibilitatis*"¹⁴⁵: se trata de un simple añadido a lo posible; pero como hará notar *I. Kant*, a lo posible no se puede añadir, en este plano, sino lo imposible¹⁴⁶. Para Kant hay que bajar del plano lógico al real, el de la experiencia, ya que la existencia de las cosas, "*das Dasein*

139 S. Thom., *Contr. Gen.t*, II, 82.

140 Esto es claro en *De Ver.*, q. 2, a. 22, 3 m.

141 Ramb. a Prim., *Apologiticum*, ed. Muller, 1953, p. 155.

14 2 Ioann. a S. Thom., *Cur. Phil.*, *Phil. Nat.*, I, q. 7, a. 4 (ed. Reiser, p. 135, a. 42).

143 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in que Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, París, 1641.

144 F. S. Fenelon, *Demonstration de l'existence de Dieu*, París, 1712.

145 C. Wolff, *Ontologia*, n. 174 (primera edición, 1729).

146 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II, 1, 2, 2 (ed. 1956, p. 280; la primera edición, es de 1781).

der Dinge" sólo se nos da en la experiencia¹⁴⁷. Pero al tratar de definir el concepto de "existencia" ("*Begriffs der Existenz*"), halla que "ser" no es un predicado real: "*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*"¹⁴⁸, sólo indica la "posición" del objeto en relación con el concepto, es decir, que lo representado por el concepto es un objeto dado por la experiencia.

Los mismos tomistas de esta época hablan de la "existencia" como "posición", "realidad" o "actualidad" presente de las cosas. Por ejemplo A. Goudin explica que "*existentia definitur 'actus essentiae' seu rei extra nihilum sistencia seu id per quod res est actu seu ultima essendi actualitas*"¹⁴⁹, "la existencia se define como 'el acto de la esencia' o sea la sistencia de la cosa fuera de las causas y de la nada o sea aquello por lo cual cada cosa está en acto o sea la última actualidad del ser". Si bien aquí aparece el acto, es a título de "actualidad" presente o de "presencia" actual, evidencia experimentable que no es lo mismo que el "acto de ser", *esse*, lo más íntimo y secreto de lo real.

En el siglo pasado T. Zigliara, que también se ubica en la línea tomista, equipara al "acto de ser" con el "ser en acto"; define a la existencia como "*actualitas essentiae, ultima rei actualitas, id quo res constituitur extra causas suas; actualis rei praesentia in ordine physico seu reali*"¹⁵⁰; "la actualidad de la esencia, aquello por lo cual la cosa se constituye fuera de sus causas; la presencia actual de la cosa en el orden físico o real". Este tipo de definiciones es la corriente.

Desde S. Kierkegaard, el existencialismo ha revalorizado lo concreto y singular, sobre todo humano (o, más exactamente, sólo humano), contra el abstractitismo idealista, en especial hegeliano, para quien *Existenz* es un momento dialéctico¹⁵¹: la "existencia" es sinónimo de "realidad" humana individual como "presencia" actual en el mundo (y por ello temporal) y más precisamente a su "actividad" libre, por la que la persona se realiza. Pero por su condición individual no puede definirse: "*La existencia corresponde al individuo, que, según la enseñanza de Aristóteles, está fuera del ámbito del concepto*"¹⁵².

En cambio M. Heidegger ha dedicado toda su obra al estudio de la existencia y se ha preocupado en precisar los términos, incluso

¹⁴⁷ *Ibid.*, ed. cit., p. 272.

¹⁴⁸ *Ibid.*, II, 2, 2, 3; ed. cit., pág. 571-572.

¹⁴⁹ A. Goudin, *Philosophia*, Orvietto, 1860, t. IV, p. 283 (primera edición, 1645).

¹⁵⁰ A. Zigliara, *Summa philosophica*, Lyon, 17891, t. I, p. 363.

¹⁵¹ G. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*; trad. cit., t. II, p. 125-128.

¹⁵² S. Kierkegaard, *Die Tagebücher (1849)*, Berlín, 1923; cf. J. Wahl, *Etudes kierkegaardienes*, París, 1938, p. 646.

aclarándolos con su correspondencia latina. “*Dasein*” es el modo de ser del hombre y “la esencia (“*Wesen*”), ‘*essentia*’, de este existente (“*Seiendes*”), en la medida en que puede tratarse de él, tiene que concebirse a partir de un ser (“*Sein*”) o ‘*existentia*’. Y la tarea de la ontología es precisamente mostrar que si para designar al ser (“*Sein*”) de este existente (“*Seindes*”) elegimos justamente el término de ‘*existencia*’ (“*Existenz*”), este vocablo no tiene la significación ontológica tradicional de la palabra ‘*existentia*’ ni la puede tener; desde el punto de vista ontológico la voz ‘*existentia*’ quiere decir ‘*ser ante*’ (“*Vorhandensein*”), es decir, un modo de ser que no puede convenir a un existente que tiene el carácter del *Dasein*. Evitaremos toda confusión empleando siempre en lugar de la voz ‘*existentia*’ la expresión “*estar ante la vista*” (“*Vorhandenheit*” que lo interpreta, reservando el término ‘*existencia*’ (“*Existenz*”) para designar al modo de ser del *Dasein*”¹⁵³.

De manera que “*existencia*” se restringe a designar al ser del hombre, como *Dasein*, “*ser-ahí*”, que en alemán indica la realidad concreta (por ejemplo, la “*existencia de Dios*” se dice “*Dasein Gottes*”) se había restringido a expresar al existente consciente, el hombre. Ahora bien, esta existencia, en Heidegger, constitutiva del *Dasein*, es una pura “*presencia*” (“*Anwesenheit*”), más exactamente, una “*presencia del presente*” (“*Das Anwesen des Anwesenden*”) y en modo alguno el “*acto de ser*”¹⁵⁴.

Con toda razón *Fabro* insiste en que el término “*existencia*” debe reservarse a “*la realidad y la actualidad de hecho de las cosas*”¹⁵⁵, evitando confundirlo, como continuamente se hace, con el *esse*; advirtiendo vigorosamente que “*el daño causado a la interpretación del tomismo y a la filosofía en general por el término tan inocente en apariencia de ‘existencia’ es incalculable*”¹⁶⁰.

4. ESENCIA

Esencia traduce al castellano, desde el siglo XV (más exactamente, según *Corominas*, desde el año 1438) el término latino *essentia*, que a su vez era desconocido en la época clásica. No es extraño que los vocablos técnicos aparezcan en épocas tardías en las diversas lenguas. Para *Quintiliano*, la voz *essentia* es “*dura*” y fue creada por Sergio

¹⁵³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Hall, 1927, p. 42.

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 1949.

¹⁵⁵ C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain, 1961, p. 75.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

Flavio para traducir el griego οὐσία¹⁵⁷. Pero otro español del siglo I, *Séneca*, sostuvo que el verdadero autor de esta voz sería Cicerón; con ella se expresa la cosa, que posee una naturaleza¹⁵⁸. Cabe observar que el griego οὐσία significa lo "real" en oposición a lo "aparente" o a lo sólo "imaginado" o "pensado"; pero lo real siempre posee una determinada naturaleza: es un rosal, un caballo o un hombre.

Más tarde *Apuleyo* utilizará ya sin dificultades este término¹⁵⁹. E igualmente *Mario Victorino*, aunque poco, ya que para indicar la realidad concreta prefiere la voz "substantia"¹⁶⁰, que en adelante se hará clásica para traducir οὐσία. Sin embargo poco después, a principios del siglo V, *San Agustín* volverá a preferir "essentia": "*Substantia, vel, si melius appellatur, essentia, quam graeci οὐσίαν vocant... ab eo quod est esse dicta est essentia*"¹⁶¹; "la substantia, o, si mejor es la llama, la esencia, a la que los griegos denominan οὐσία... de lo que es 'esse' se la llama esencia". Hay aquí una variante: los "real" se traduce mejor por "esencia" que por substantia y la razón dada, de orden semántico, es exacta; con todo se observa un influjo platónico.

Para *Platón*, como es sabido, lo "real" es lo inmutable, la Idea¹⁶²; en cambio para *Aristóteles* lo "real" es la substantia concreta, el sujeto de los accidentes, ὑποκείμενον, que existe en sí, mientras que la substantia abstracta es "segunda", δευτέρα. Pero cada substantia concreta pertenece a un determinado tipo específico, marcado por una estructura real, que el Filósofo denomina "τὸ τὶ ἦν εἶναι": "*Llamamos 'esencia' de una cosa a lo que cada cosa es una vez terminada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa*"¹⁶³.

Un contemporáneo de *San Agustín*, *Macrobio*, termina con las vacilaciones lingüísticas, usando "essentia" como un término ya adquirido: "*Et haec est 'essentia', quam individuum eandemque dividuum Plato in Timeo posuit*"¹⁶⁴ "y esta es la 'esencia', a la que *Platón* en el *Timeo* consideró individua y a la vez dividida"; ade-

¹⁵⁷ "Multa ex graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut 'ens' et 'essentia'". Quintil., *Instit. Oral.* 8, 3, 33. "οὐσία quam Flavius 'essentiam' vocat..." *Ibid.*, 3, 6, 23. "Haec interpretatio non minus dura est quam illa Flavii 'essentia' atque 'entia'". *Ibid.*, 2, 14, 2.

¹⁵⁸ "Cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis, 'essentiam' dicere: sin minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem: si recentioram quaeris, Fabianum, dissertum et elegantem, orationis ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? Quomodo dicetur res necessaria, naturam continens, fundamentum omnium? Rogo itaque, permittas mihi hoc verbum uti. Sen., *Epist. Mor.*, 58, 6.

¹⁵⁹ Apul., *Dogm. Plat.*, I.

¹⁶⁰ Mar. Vict., *De gener.*, IX; *ibid.*, XXVIII (P. L. t. 8, c. 1024 y 1034).

¹⁶¹ S. August., *De Trin.*, V, 2, 3 (P. L. t. 42, c. 912).

¹⁶² Plat., *Fed.*, 78 d.; *Rep.*, 509 b.

¹⁶³ Arist., *Pol.*, I, 2 (1252 b 30); cf. *Met.*, VII, 4 (1029 b 13).

¹⁶⁴ Macr., *In somn. Scip.*, I, 12.

más: “*si anima essentia esset motus*”¹⁶⁵; “si la esencia del alma fuese el movimiento”. Hay en estas interpretaciones identidad entre lo real y la esencia, como es corriente en todo platonismo, incluso en el agustiniano.

El término “esencia” como constitutivo del ser aparece claramente definido en *Avicena*, que incluyó decisivamente en la escolástica: “*Omne ‘quod est’ essentiam habet qua est id quod est*”¹⁶⁶; “todo ser tiene una esencia, por la que es lo que es”; ya “lo que es” no coincide con la esencia, que es su constitutivo específico. Para *Santo Tomás*, “*essentia significat aliquid commune omnibus naturis per qua diversa entia in diversis generibus et speciebus*”; “esencia significa algo común a todas las naturalezas por la cual los diversos seres se ubican en diversos géneros y especies”, agregando que “*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”¹⁶⁷; “se dice ‘esencia’ en cuanto por ella y en ella el ser tiene ‘esse’”, es decir, se trata de un principio real, que da al ser su tipo específico y por el que tiene el acto de existir, del cual es potencia: “*ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*”¹⁶⁸; “el ‘esse’ se relaciona con la esencia, que es distinta de él, como el acto con la potencia.

Es importante la observación de *Tomaso di Vio*: “*habent se enim ens et essentia ut quod et quo*”¹⁶⁹; “se relacionan el ser y la esencia como *quod* (lo que) y *quo* (por lo que)”. Es decir, “lo que” es, es el ser (*ens*); la esencia es su constitutivo genérico y específico; por lo tanto no es *lo que* existe, sino aquello *por lo que* el ser pertenece a un tipo determinado. En *F. Suárez* hay una variante; para él, “*essentiam rei esse id quod primum ac intimum ac radicale principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt*”¹⁷⁰; “la esencia de la cosa es lo que (*id quod*) es el primero y radical e íntimo principio de todas las propiedades y acciones que convienen a la cosa”. El matiz parece ínfimo; sin embargo, al convertirse la esencia en un *quod*, toma el cariz del ser.

Suárez cita al tomista *Domingo Soto*¹⁷¹, para quien el *ens*, el ser, “*non solum significare quod actu est sicut existens, sed quod est actu vel potentia*”¹⁷². Pero para Suárez el ser potencial no es, en

165 *Ibid.*, II, 14.

166 *Avic.*, *Logica*, I^a 3; cf. *Metaph.*, I, 6.

167 *S. Thom.*, *De ente*, c. 1.

168 *S. Thom.*, *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

169 *Caiet.*, *In De ente*, q. 1.

170 *F. Suár.*, *Disp. Metaph.*, d. II, s. 4, n. 6.

171 *D. Soto*, *In Phys.*, I, 17.

172 *F. Suár.*, *Disp. Metaph.*, d. II, s. 4, n. 2.

modo alguno: *'Ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam ens et non ens simpliciter'*¹⁷³: "el ser en potencia y en acto inmediata y formalmente se distinguen como ser y no ser en absoluto; por ello, *'in essentia possibile priusquam fiat nihil rei esse'*"¹⁷⁴; "en la esencia posible antes de que sea hecha no hay nada real", puesto que *"ens in potentia ut sic non dicere statum aut modum positivum entis"*¹⁷⁵; "el ser en potencia como tal no dice estado o modo positivo del ser"; *"solum supponitur non repugnantia"*¹⁷⁶; "sólo se supone la no contradicción".

De modo que la división del ser en acto y potencia queda ahora convertida en otra (que muchos tomistas posteriores adoptarán): la de ser en acto y ser posible, siendo este último no real sino ideal. El *"esse possibile"*, escribe Suárez, de acuerdo en este punto con Santo Tomás, es el *"esse veritatis propositionis seu cognitionis"*¹⁷⁷; "el 'ser' de la verdad de la proposición o del conocimiento", del que el Aquinense había afirmado que *"per quom modum privationes et negationes etiam entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi"*; "según este modo se llaman 'seres' aun a las privaciones y negaciones; decimos así que la afirmación es opuesta a la negación"; se trata del uso copulativo del verbo "ser"; *"hoc modo dicuntur entia quae essentiam non habent"*¹⁷⁸; "de este modo se llaman 'seres' a los que carecen de esencia".

Soto había sostenido que *ens* es siempre participio del verbo *esse*: por ello rechaza, con toda razón, la espúrea distinción entre ser como participio y ser como nombre; pero Suárez considera este rechazo inmotivado (*"sine causa"*), afirmando que el *"ens ut participium significat actum essendi ut exercitum estque idem quod existens actu"*; "el ser como participio significa el acto de existir como ejercido y es lo mismo que el existente en acto"; el acto de ser se identifica ahora con el existente en acto, vale decir, el acto con el sujeto que lo ejerce. Si *"sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse"*¹⁷⁹; "si se toma como nombre significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener 'esse'"; ahora el existente pasa a ser absorbido por la esencia: si es real, es existente y está en acto; si no es real, es un mero posible que no existe (un no ser concebido a modo de ser).

¹⁷³ *Ibid.*, d. XXXI, s. 3, n. 8.

¹⁷⁴ *Ibid.*, d. XXXI, s. 3, n. 3.

¹⁷⁵ *Ibid.*, d. XXXI, s. 3, n. 4.

¹⁷⁶ *Ibid.*, d. XXXI, s. 3, n. 3.

¹⁷⁷ *Ibid.*, d. XXXI, s. 2, n. 11.

¹⁷⁸ S. Tom., *De ente*, c. 1.

El esencialismo de Suárez ya había aparecido mucho antes, sin duda por influjo aviceniano. En el siglo XV, el tomista Jean Chevrier se plantea el problema de si los seres, antes de ser creados, “eran” de algún modo; y respondía afirmativamente: “*Erat autem extra nihilitatem, quae est carentia actualis existentiae, essentia in esse essentiae*”¹⁸⁰; “la esencia era, más allá de la nada, que es la carencia de existencia actual, en un ser de esencia”. La esencia, para el “*princeps thomistarum*” tiene tal consistencia que la misma nada no la afecta, ya que ésta es sólo la falta de existencia actual; el ser de la esencia está más allá de la nada, privilegio que no tiene el ser de la existencia; más aun, el mismo Dios, que ha creado todo de la nada, no lo ha hecho de la nada de esencia, sino de la nada de existencia, pues “*natura vel quidditas est substahibilis nihilitati existentiae et quidditati existentiae, hoc est, ipsi vel non esse actualis existentia et ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentiarum*”¹⁸¹; “la naturaleza o quiddidad es substraible a la nada de existencia y a la quiddidad de existencia, esto es, al mismo ser de la existencia actual y por ello en sí siempre es algo en el orden de las esencias”.

Si la esencia “siempre es algo” por poseer un “ser” propio que la subtrae de la nada, cabe preguntarse que es ese “ser” tan consistente, que extrañamente evoca al mundo de las Ideas platónicas y donde está ese “orden de esencias” que de por sí triunfa de la nada. Chevrier no aclara el primer punto y en cuanto al segundo responde escuetamente que las esencias siempre “son” “*in esse intelligibili et in potentia activa Creatoris*”¹⁸²; “en el ser inteligible y en la potencia activa del Creador”, citando en su apoyo a Henri de Gand y Godefroid de Fontaines, los dos mayores antitomistas que en esa época se podían nombrar.

Por el contrario, Santo Tomás, a quien Chevrier tiene por maestro, había subrayado que el “ser” copulativo, propio de la proposición, no sólo no implica la esencia, sino que se dice aun de ‘seres’ que no tienen esencia, como las privaciones y negaciones; este ‘ser’ de segundo orden está en el plano ideal, mientras que las esencias pertenecen al real; se ubica en el primer modo de ser, que se divide en las diez categorías y por ellas y en ellas el ser posee el acto de existir¹⁸³. La esencia no es una posibilidad, sino una potencialidad real

179 F. Suár., o. c., d. II, c. 4, a. 3.

180 Capreol., *In II Sent.*, d. I, q. 2, a. 3.

181 *Ibid.*, loc. cit.

182 *Ibid.*, loc. cit.

183 S. Thom., *De ente*, c. 1.

estructurante del ser, fuera del cual no es nada: “*antequam esse habeat, nihil est*”¹⁸⁴; antes de poseer el existir no es nada”.

Esta tendencia a conferir a la esencia una consistencia propia, independiente de su acto de existir aparece marcadamente en la filosofía moderna. *Descartes*, alumno de los primeros alumnos de Suárez, no explicará qué entiende por esencia, porque lo da por sabido; de hecho la identifica con la naturaleza de las cosas¹⁸⁵; pero *Spinoza* se preocupará en determinar qué es el ser de la esencia, “*Quid sit esse essentiae*”, llegando a la conclusión de que “*es el modo bajo el cual las cosas creadas son comprendidas en los atributos de Dios*”¹⁸⁶, lo que en general se comprende por su actitud panteísta, pero que en particular recuerda notablemente a las esencias posibles existentes en Dios del antotomista Henri de Gand y del tomista Jean Chevrier, autores que seguramente Spinoza no había leído, pero que pudo conocer a través de Suárez.

Para *Wolff*, la esencia a lo posible: “*Essentia primum est quod de ente concipitur*”: “la esencia es lo primero que se concibe del ser”; y lo primero que se concibe es su no contradicción, “*quoniam ea quae sibi mutuo non repugnat, nec tamen per alia, quae simul insunt, determinantur, primo loco ponenda sunt, ubi ens concipimus, eadem vero essentiam constituunt*”¹⁸⁷: “porque lo que implica contradicción y no está determinado por lo demás que juntamente está en ella, se considera en primer lugar y constituye a la esencia”.

Como ejemplo del influjo wolffiano vale la pena citar al tomista contemporáneo *J. A. Gredt*, que no sólo admite que lo posible tiene realidad, sino que llega a explicarlo con términos que hacen concluir que admite la identificación entre la esencia y la posibilidad. Escribe que lo posible “*tiene un verdadero ‘esse’ intrínseco posible real*” y agrega “*esta realidad del ser meramente posible puede llamarse metafísica*”¹⁸⁸. Esta mezcla de lo real con lo ideal surge de su concepción y de la posibilidad: “*La esencia es el orden al existir*”: Parecería que la esencia se llega a confundir con lo posible y que como la esencia es real, también lo posible debe serlo y por ello poseer un *esse* real. Otro tomista, *F. X. Maquart*, concibe a lo posible como “*ser real, existente no en la natu-*

¹⁸⁴ S. Thom., *De pot.*, q. 3, a. 5, 2 m.

¹⁸⁵ R. Descartes, *Disc. de la méth.*, IV (A-T, VI, 33, 4-5); *Medit.*, V (A-T, VII, 64, 15-16).

¹⁸⁶ B. Spinoza, *Cogit. metaph.*, p. I, c. 2.

¹⁸⁷ C. Wolff, *Ontologia*, n. 134.

¹⁸⁸ J. A. Gredt, *Elementa Philosophiae*, t. II, n. 712 (ed. 1961, p. 133): “*Possibile autem habet verum ‘esse’ intrinsecum possibile reale... haec possibilitas metaphysica vocari potest*”. *Ibid.*, n. 709 (ed. cit., p. 130): “*Possibilitas est ordo (non actualis) ad esse... Est enim essentia ordo ad esse*”.

raleza, por no tiene 'esse' intrínseco (sería un ser actual) sino extrínseco"¹⁸⁹. La situación se mejora, pero no mucho, ya que el mismo admite un "ejercicio de la existencia posible"¹⁹⁰, que Fabro rechaza totalmente: "¿Qué significa este ejercicio de la existencia posible? Confieso que esto me resulta incomprensible"¹⁹¹.

En cambio, A. González Alvarez expresa una posición distinta; concibe a la esencia como "el principio de talidad del ente", no admitiendo "la identificación de la esencia posible con la esencia actual. Pensar que posibilidad y actualidad son como dos estados de la misma esencia es un grave despropósito"¹⁹². En la misma línea E. Gilson denuncia al esencialismo que cae en "la curiosa ilusión, tan perfectamente ilustrada por la doctrina de Wolff, de que si, para poder existir es preciso que el ser sea antes posible, la raíz misma del ser se halla en la posibilidad"¹⁹³. Y añade un ejemplo: "Sabemos que los tres corales de César Franck son posibles porque los ha escrito, pero el cuarto es imposible porque el músico ha muerto sin haberlo escrito"¹⁹⁴. Ni hay que apelar al entendimiento divino como sede de los posibles; "La ilusión que haría imaginar a las esencias ideales como imponiéndose al entendimiento divino es, tal vez, inevitable para nosotros; se puede y debe considerarla una ilusión"¹⁹⁵.

Para Hegel la esencia pertenece al ámbito lógico, porque "la verdad del ser es la esencia (Wesen)"¹⁹⁶, entendiéndola como una paso en el movimiento del ser ideal, "como perfecto retorno en sí del ser", mediante el cual "ella misma es esta negatividad que consiste en eliminarse del ser otro y de la determinación"¹⁹⁷. Se comprende, con esos antecedentes, la reacción del existencialismo contra las esencias, concebidas como entidades autosuficientes, pero lejanas al mundo de lo existencial.

Una revalorización de la esencia ha sido realizada por X. Zubiri en un meditado estudio lleno de importantes esclarecimientos, pero que culmina en "otro concepto de la esencia, según el cual la esencia es indistintamente anterior a la esencia clásica y a la existencia", como "un 'quid' o 'esencia de suyo'", por lo que "sólo después

¹⁸⁹ F. X. Maquart, *Elementa Philosophiae*, París, 1938, t. IV, p. 101.

¹⁹⁰ *Ibid.*, t. IV, pág. 11.

¹⁹¹ C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain, 1961, pág. 287.

¹⁹² A. González Alvarez, *Tratado de Metafísica*, Madrid, 1961, t. 1, p. 106.

¹⁹³ E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948, p. 302.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 303.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 304.

¹⁹⁶ G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, trad. cit., t. II, p. 9.

¹⁹⁷ *Ibid.*, t. II, p. 11.

podrá distinguirse dentro de esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia"¹⁹⁸. Se trata de una esencia sustantivada: la esencia identificada con la realidad concreta de cada ser, tal como la concibe el suarismo.

5. CONCLUSION

La filosofía, como toda forma típica de saber, posee un lenguaje técnico. Su situación, en este aspecto, es singular. En efecto, su terminología no sólo expresa conceptos propios de un saber especializado, sino nociones fundamentales del pensamiento humano, que las demás suponen o implican. Es por ello que los términos filosóficos han pasado al lenguaje corriente, que al adoptarlos ha dado un paso decisivo en la posesión de medios de expresión adecuados. Si la introducción de vocablos filosóficos es más bien tardía, esto resulta perfectamente explicable dado que la reflexión, aun cuando verse sobre los aspectos más primarios de la realidad, exige estar precedida por un lento proceso de maduración.

El *ser*, centro de la Metafísica, se expresa en castellano por un vocablo ambivalente. "Ser" es, ante todo, un *verbo* (infinitivo verbal) e indica un *acto* (el acto de ser). Pero este verbo carece de participio; de ahí que el infinitivo se emplee también como *nombre* (participio activo) para expresar al *sujeto* calificado por el acto. Para evitar confusiones, se ha creado tardíamente el término *ente*, que haría las veces de participio, reservándose "ser" para significar el acto, ejerciendo por ello función de infinitivo. Sin embargo, de hecho, la voz "ser" se entiende corrientemente como indicadora del sujeto que es y no del acto de ser; "ente" resultó un neologismo demasiado técnico. De ahí que, al pasar "ser" del lugar de infinitivo al de participio, quedara vacante el primer sitio, que fue ocupado por "existir".

Existir expresa de por sí "ser originado", *proveniente* de otro. Tiene menos extensión que "ser", que no determina proveniencia. Sin embargo, tanto el uso común como el técnico permiten equipararlo al infinitivo "ser", ya que todo lo que puede captar nuestra experiencia posee un "ser" originado; sólo por analogía podemos elevarnos a la noción de un "ser" absoluto. De este verbo deriva el sustantivo abstracto *existencia*, indicador de la realidad, presencia o actualidad de algo, detectable por experiencia inmediata. Aunque algunos filósofos lo hayan hecho, es incorrecto identificar la exis-

¹⁹⁸ X. Xubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 462.

tencia con el acto de ser, que es su raíz. En cambio es válida la utilización existencialista del término, aun cuando sea excesivo restringir su aplicación a la realidad humana.

El verbo "ser" tiene dos funciones: una indicadora del acto real de ser y otra unitiva de los términos de una proposición; a la primera se la denomina *existencial* y a la segunda *copulativa*. Si son fáciles los deslizamientos en uno y otro sentido, se puede, sin embargo, advertir la diferencia entre el ámbito lógico-gramatical de la enunciación y el real extramental del existir. Esta advertencia ha fallado en quienes confieren a lo *posible* un misterioso modo de existir no existencial, llevándolos a confundir lo posible con lo potencial y por este camino, con la *esencia*, que es el principio real especificador, actuado por el acto de ser.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

IIº CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Córdoba (Argentina), mayo de 1971

Comisión Ejecutiva

ALBERTO CATURELLI
EMILIO SOSA LOPEZ
MANUEL GONZALO CASAS

Toda la correspondencia a:

COMISION EJECUTIVA DEL
II CONGRESO NACIONAL
DE FILOSOFIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA
CASILLA DE CORREO 30
CIUDAD UNIVERSITARIA

CORDOBA - (REP. ARGENTINA)

UNA PERSPECTIVA IUSFILOSOFICA DEL VALOR JUSTICIA EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL *

Criterios de valor y valoraciones.

En la dimensión valorativa del derecho constitucional nos encargamos de examinar si las conductas de reparto y las normas con que captamos lógicamente esas conductas, se adecúan a los criterios de justicia. Los *criterios de justicia* son inducidos por los hombres a través de diversas *valoraciones*; cuando —por ej.— hemos valorado como injustos a los repartos sucesivos que privan a los hombres de su vida, de su libertad, de su propiedad, etc., llegamos a forjar el criterio de valor que prohíbe la violación de los derechos individuales. Ello significa que en el orden del *conocimiento o gnoseológico*, los criterios de valor surgen de las valoraciones, o lo que es lo mismo, que las valoraciones preceden a los criterios de valor, en tanto en el orden *del ser u ontológico*, los criterios de valor son anteriores a las valoraciones¹, lo que significa que los hombres descubren —pero no crean— dichos criterios. El valor —absoluto y objetivo— no se identifica con las valoraciones que llevan a cabo los hombres².

La justicia como valor.

Al mundo jurídico le interesa la justicia en cuanto *valor*, en tanto a la moral le interesa la justicia como *virtud*³. Pagar una deuda compelido por el juez, satisface el valor justicia, aunque tal vez no cumple la justicia como virtud si la deuda se ha pagado contra la

* Para familiarizar al lector con la teoría tridimensional que utilizamos en este trabajo, remitimos a la síntesis que sobre la tesis de Goldschmidt publicamos en EL DERECHO, T. 25, p. 899.

1 GOLDSCHMIDT, *Introducción al Derecho*, Depalma, 3ª ed., p. 371.

2 V. GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 32.

3 "La justicia interesa en el mundo jurídico principalmente como valor y sólo de modo individual como virtud" (Goldschmidt, "El deber ser en la teoría tridimensional del mundo jurídico", *La Ley*, t. 112, p. 1089).

voluntad del deudor ⁴. Como ente ideal, la justicia abarca una parte de la realidad que es asequible solamente por vía de *razón* ⁵. Pero la razón no crea ni inventa al valor, sino que únicamente lo descubre o devela. Por eso decimos que el valor es *objetivo y trascendente*.

El valor y su realización histórica.

No obstante, por un lado nos hallamos con que las conductas humanas no crean el valor, sino que lo materializan y hacen positivo ("puesto" como *objeto cultural* —mundanal o egológico— en el mundo de la cultura) ⁶; y por otro lado, hallamos que el valor no tiene auto ejecutoriedad, porque no produce efectos en el orden material o síquico por sí mismo, sino mediante actos humanos ⁷.

El valor no es histórico, pero sí es histórico su ingreso en el orbe humano mediante la captación y la realización cultural ⁸. El valor se realiza con todas las modalidades con que se hace el obrar humano cultural. Si queremos aproximarnos más al mundo jurídico y a su lenguaje, decimos que el valor se hace vigente y se emplaza —merced a la actividad del hombre— en el mundo jurídico. Pero se hace vigente y se emplaza, no porque el hombre lo cree o lo invente, sino porque lo descubre y lo realiza. El valor se torna cualidad de los objetos o de las conductas que denominamos "culturales", y que según Heyde implican "el objeto + el valor del objeto", con lo que el objeto cultural (si es cosa se llama "mundanal" y si es conducta se llama "egológico") tiene un *sustrato* que sirve de soporte a un *sentido*; el sentido es, precisamente, algo referido al valor; el valor es el supuesto del sentido (Spranger) ⁹.

Pero si bien el valor no se presenta como tal sino en y para la persona humana, la cualidad valiosa de los objetos culturales (cosas o conductas) que los convierte en *bienes* mediante la actividad del hombre, es únicamente un aspecto temporal e histórico del valor realizado que, en cuanto valor, tiene esencia objetiva y trascendente. Si el valor fuera nada más que la cualidad de los objetos que valen —y que por eso son bienes— el valor desaparecería y perdería su esencia cuando aquella cualidad faltara. Dicho de otro modo, no habría

⁴ V. GOLDSCHMIDT, *Introducción al Derecho*, cit. p. 364. Puede haber, por eso, justicia en sentido *objetivo* sin justicia en sentido *subjetivo*, si hacemos coincidir "justicia en sentido objetivo" con el valor justicia, y "justicia en sentido subjetivo" con la *virtud* de la justicia.

⁵ GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 343.

⁶ V.: nuestro libro: *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, Ed. Manes, Bs. As., 1965, p. 89.

⁷ Creer que el valor es autoejecutorio y se realiza solo, sin intervención del hombre, linda con el realismo ingenuo. En contraposición a la tesis de la autoejecutoriedad, el relativismo historicista niega el carácter objetivo del valor, afirmando que el valor es creado por el acto humano que lo materializa o que lo piensa (v.: Goldschmidt, *ob. cit.*, p. 344).

⁸ ROMERO, FRANCISCO, *Teoría del Hombre*, Ed. Losada, Bs. As., 1952, p. 325.

⁹ Nuestro libro: *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit. p. 98.

más valor que cuando el valor está realizado positivamente¹⁰. Y, al contrario, luego veremos que la valencia intrínseca del valor subsiste incólume aunque el valor no esté realizado en el mundo de la cultura.

El valor como fuente.

Cuando afirmamos que el valor se realiza y se hace positivo en el mundo jurídico, queremos decir que la justicia "interviene en el orden de repartos como fuente *indirecta* o *mediata*" (Goldschmidt), o lo que es equivalente, que la justicia es *fuentes de promoción* del orden de repartos (pero no fuente de constancia)¹¹. A la inversa, los repartos no son fuente de las valoraciones, sino *material estimativo* de ellas; la fuente única de la valoración es el valor mismo¹² (en cuanto el valor valora). Tampoco los criterios de valor inducidos de las valoraciones son fuentes formales¹³, ya que hemos anticipado que los hombres no creamos los criterios de valor, sino que sólo los descubrimos a través de las valoraciones.

La justicia fraccionada.

La justicia que, en cuanto valor, realizamos los hombres —justicia humana— es necesariamente *fraccionada*¹⁴, porque múltiples obstáculos se oponen a la realización de la función pantónoma de la justicia. Por la libertad de que dispone, el hombre puede realizar o no realizar el valor, puede actuar justamente o injustamente. El valor realizado no se sumerge en el orden de repartos como una creación humana "ex nihilo", sino que ingresa en la realidad como cualidad de la conducta o del objeto que es su sustrato, reteniendo la valencia propia del deber ser ideal, y subsistiendo como objetivo y trascendente al orden de repartos. El valor no realizado positivamente sigue, por idéntica razón, siendo valor y persistiendo incólume, pero origina un *deber ser actual* y, en todo caso, un *deber de actuar* para hacerse efectivo.

El realismo.

Tenemos, por un lado, que el valor es *independiente* de los hombres en cuanto el orden de repartos que lo realiza o que lo niega no ataca ni disminuye la valencia del valor. Pero, por otro lado, el

¹⁰ Nuestro libro cit., p. 102.

¹¹ GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 200/1.

¹² GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 372/3.

¹³ GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 373.

¹⁴ Para el "fraccionamiento" de la justicia, v. GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 373 y sig., y nuestro libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit., p. 104 y sig.

valor se conecta con los hombres en cuanto es valor *para ellos*, y en cuanto ellos lo realizan. Un idealismo genético diría que los hombres crean el valor, y luego crean las normas como medios de realizarlos, adaptando finalmente los repartos a esas normas, con lo que el valor aparece como constructivo¹⁵. El *realismo*, al contrario, predicando la realidad independiente y trascendente del valor, postula que los repartos realizados por los hombres *deben* inspirarse en la justicia, y que esos repartos —justos o injustos— son captados lógicamente por las normas. De donde el valor justicia valora en primer lugar los repartos, y secundariamente, las normas que son descripción y captación lógica de ellos. El realismo comienza, pues, con las conductas humanas, y de modo derivado arriba a las normas¹⁶.

El deber ser ideal.

El valor, cuya valencia engendra un *deber ser ideal* —que referido a la justicia llamados “dikelógico”—¹⁷ no se identifica con los repartos que hacen los hombres. Tan sólo los *promueve*, los *orienta* y los *valora*. Siendo el reparto una adjudicación humana de potencia e impotencia, no podemos acoplarlo al valor, como si éste efectuara el reparto idealmente por sí mismo. Acá topamos otra vez con el idealismo; ni el valor lleva a cabo repartos, ni el valor es autoejecutorio. O sea, al contrario, que el valor inspira los repartos que los hombres llevan a cabo histórica y temporalmente, pero no los realiza por su propia fuerza¹⁸, porque la realización del valor es obra cultural de los hombres. Po reso decimos que el valor no adjudica potencia ni impotencia a los hombres, ni crea la realidad del orden de repartos¹⁹. Son los repartos efectivizados por los hombres, los que atribuyen aquella potencia o impotencia; y son los mismos repartos los que componen el material estimativo originario que valora la justicia.

El deber ser ideal aplicado.

Cuando el deber ser ideal *aplicado* es *positivo*, nos hallamos ante un reparto valorado como *justo*. Cuando el deber ser ideal *aplicado* es *negativo*, nos hallamos ante un reparto estimado como *injusto*. La

^{15, 16} GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 175/6.

¹⁷ La voz “dikelógico” proviene de la griega “dikē” = justicia. Dikelogía es la ciencia de la justicia.

¹⁸ Por eso, GOLDSCHMIDT señala que los criterios de valor son diferentes de las normas de reparto; las últimas describen los repartos; los primeros se limitan a dar una orientación para éstos (*ob. cit.*, p. 371).

¹⁹ V.: GOLDSCHMIDT, *La idealidad adyacente y sus secuelas políticas*, EL DERECHO, T. 7, p. 974.

valoración que hacen los hombres de tales realidades sociales justas o injustas despierta en ellos un *sentimiento racional de justicia*, o sea, un sentimiento que responde y reacciona a razones.

Valoración de la realidad social.

Toda realidad social puede ser valorada, porque todo reparto tiene referencia con la justicia. Ningún reparto es neutro o indiferente a la justicia. Si al punto de indiferencia lo señalamos —con García Morante— como *cero*, la “no-indiferencia” tiene que consistir en un alejamiento del cero, *positivo* o *negativo*²⁰. La *polaridad* del valor nos permite, entonces, comprender el sentido del *contra-valor*, que tiene signo negativo con respecto a la realización del valor. Pero el contra-valor en el mundo jurídico no priva de esencia jurídica al reparto injusto. Lo injusto no es a-jurídico o extra-jurídico.

La positividad del derecho.

Ahora debemos analizar qué sentido tiene hablar de la *positividad del derecho*. Hemos dicho que la justicia como valor sólo se realiza por los hombres en el orden de repartos, o lo que es lo mismo, que el valor se hace positivo humanamente. ¿No hay, entonces, más justicia que la realizada en el derecho positivo? Sí: la justicia como valor es *independiente* del orden de repartos, y *vale por sí misma*. Pero la justicia, si bien no es creada por los hombres ni crea por sí sola el orden de repartos, se realiza solamente por los hombres. La esencia de la justicia no existe en estado de universalidad en la realidad, sino que existe realmente sólo en los actos justos humanos —o sea, en estado de individualidad—²¹. La valencia del valor no depende de esos actos justos, pero únicamente esa valencia *proporciona validez* al derecho positivo.

Viceversa, en tanto el valor justicia no se realiza sino humanamente, podemos hablar de la *naturalidad del derecho positivo*, que en cuanto “puesto” o fabricado por los hombres es el necesario y natural despliegue o modo de realización del valor justicia. En otros términos, diríamos que la naturalidad del derecho positivo consiste en hacer positivo al derecho natural, así como en otro sentido, de equivalente concepto, se ha hablado de *positividad del derecho natural*, en tanto los principios y preceptos del derecho natural tienden a expresarse a través del derecho positivo²².

²⁰ Nuestro libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit., p. 103.

²¹ GOLDSCHMIDT, *Introducción al Derecho*, cit., p. 438.

²² V.: MONTEJANO BERNARDINO (h) *La función del derecho natural*, EL DERECHO, T. 24.

Justicia formal y justicia material.

La justicia como valor plasma positivamente en el orden de repartos, descripto e integrado por el orden de normas. A ese valor justicia, incardinado en el derecho positivo, lo llamamos justicia *formal*, y por eso el derecho constitucional es el derecho positivo fundamental de todo estado, donde se ordena justamente los repartos. Es la primera y básica solución de la convivencia política, que realiza históricamente el valor justicia. Cuando desde y con esa solución no se puede llevar a cabo un reparto, y cuando desde y con esa solución no se puede integrar el orden normativo lagunoso (autointegración), empieza a funcionar la justicia *material*. Es decir, el reparto se realiza y la norma se elabora acudiendo directamente al valor justicia, no tal como histórica y formalmente está expresado en el derecho positivo, sino en cuanto justicia material (heterointegración).

Esto nos demuestra que si bien el valor justicia no es autoejecutorio —porque no se realiza solo—, ni lleva a cabo por sí mismo repartos de potencia e impotencia, puede servir muchas veces para llevar a cabo un reparto y elaborar una norma, si es que el propio valor ya plasmado históricamente en el orden de repartos y de normas (justicia formal) no alcanza a proporcionar solución a un caso. El iusnaturalismo tradicional expresaría esta afirmación sosteniendo que si el derecho natural —necesitado de determinación y precisión en el derecho positivo— no ha sido positivizado todavía al momento de resolverse un caso, este caso puede hallar solución directa en los principios aún no positivizados del derecho natural. Es lo que ha expresado Goldschmidt al exponer el famoso caso de la Mignonnette: “En defecto de un derecho positivo aplicable, acudiremos al derecho natural...” “La necesidad del derecho natural se impone aún al más ciego en los supuestos en los que ningún derecho positivo existe” (23).

Valencia del valor.

Hemos de volver ahora sobre el tema de: a) *valencia del valor*; b) *validez del derecho positivo*; c) *vigencia del derecho positivo*.

La palabra *valencia* la reservamos para denotar la peculiar *condición valiosa del valor*. El *valor vale*, y vale por sí solo y por sí mismo, con independencia de que esté o no esté realizado. La escuela tradicional diría que la valencia del derecho natural no queda afectada ni cuando el derecho positivo se ajusta a él, ni cuando lo viola o se aparta. (La validez de la ley natural persiste incólume aunque

23 GOLDSCHMIDT, *Conducta y Norma*, Ed. Abeledo, Bs. As., p. 205/6.

los hombres dejan de aplicarla, o inclusive dicten leyes contrarias a ella, dice Goldschmidt citando a Santo Tomás de Aquino.)²⁴ La teoría de los valores, en forma coincidente, enseña que la valencia del valor origina un *deber ser ideal* (“dikelógico” cuando se refiere al valor justicia) que subsiste sin disminución ni padecimiento tanto cuando el deber ser ideal se aplica positivamente (realiza la justicia) como cuando se aplica negativamente (no la realiza).

Validez del derecho positivo.

La palabra *validez*, derivada en cierta forma de “valencia”, ya no la usamos para connotar la valiosidad intrínseca del valor, sino para calificar al *derecho positivo* (orden de repartos y de normas) *que realiza el valor* y que participa de su valencia. El deber ser ideal *aplicado* (del valor) en forma *positiva* (realiza la justicia) implica la *validez del derecho positivo*. Un derecho positivo vale cuando es justo. No vale cuando es injusto. (Ahora bien, conviene repetir marginalmente que, descendiendo de la constitución hacia abajo, el derecho positivo liba su validez del valor justicia a través de repartos y normas subordinantes y superiores: así, el reparto que hace el legislador —y la ley que como norma lo describe— vale en cuanto ajustándose a la constitución, realiza la justicia; el reparto que hace la administración de justicia [el juez] —y la sentencia que como norma lo describe— vale en cuanto ajustándose a la administración, a la legislación y a la constitución, realiza la justicia.) Esto significa que la justicia material da validez al derecho positivo a través de la justicia formal (o sea, de la justicia que ha plasmado históricamente en un derecho positivo).

Pérdida de la validez (su relación con la vigencia).

Si la validez es la nota del derecho positivo justo, que deriva de la valencia del valor justicia, pareciera que la validez desapareciera sólo cuando el derecho positivo dejara de participar de la justicia, o sea, cuando se tornara o fuera injusto. Sin embargo, la validez también se eclipsa cuando el derecho positivo *deja de ser vigente*. Sobre este punto insistimos a continuación, una vez aclarado el concepto de vigencia.

La vigencia es, al igual que la validez, una connotación del *derecho positivo* exclusivamente. Del valor no predicamos la vigencia, sino la valencia. En todo caso, si queremos de algún modo conectar valor con vigencia, sólo podemos decir que “lo que está vigente”²⁵ es

²⁴ GOLDSCHMIDT, *Conducta y Norma*, cit., p. 180.

²⁵ En el caso de que la justicia esté realizada positivamente.

el fenómeno fáctico de estar positivamente realizado el valor²⁶, pero no el valor puro²⁷. Está vigente o tiene vigencia el derecho positivo que realiza el valor justicia. Pero vigente puede ser también un derecho que no realiza la justicia, un derecho injusto. Y ello porque la vigencia apunta a la facticidad de la eficacia, de la realidad de un reparto, del funcionamiento de una norma, con prescindencia de la validez.

Resumen.

Hasta acá tenemos que:

- a) *Valencia* es la valiosidad propia del *valor*.
- b) *Validez* es la cualidad del *derecho positivo justo*.
- c) *Vigencia* es la cualidad del *derecho positivo*, justo o injusto, que realmente *rige*.
- d) *Validez* y *vigencia* connotan *únicamente al derecho positivo*: no cabe hablar de validez ni de vigencia del valor: el valor solamente posee valencia (vale por sí mismo).

La validez como cualidad del derecho positivo justo y vigente.

Y ahora sí podemos volver a la pérdida de validez del derecho positivo. Si *la validez es el modo peculiar de ser valioso que posee el derecho positivo justo*, la validez acompaña como cualidad a ese derecho positivo no sólo mientras y cuando *es justo*, sino simultáneamente mientras y cuando *es positivo*. Si al derecho que no es positivo aquí y ahora, en presente, no lo podemos en rigor calificar como valioso —precisamente porque le falta la positividad— comprendemos que la validez requiere también *vigencia* (además de valiosidad). El derecho que deja de ser vigente deja de ser positivo, y como la validez es cualidad del derecho positivo, perdida la vigencia se pierde la validez. Diríamos que si desaparece el sustrato, desaparece con él la validez. Es como si dijéramos: la blancura es la cualidad del papel en tanto es papel; si el papel se destruye, la blancura del papel desaparece; o, la belleza es cualidad de la estatua; si la estatua se rompe, la belleza de la estatua desaparece. En ambos casos, el objeto material que es sustrato de la cualidad de color (blancura) o de valor estético (belleza) resulta imprescindible para que la cualidad existe y subsista. Desaparecido el objeto, desaparece la cualidad. De igual modo, no puede tener validez (cualidad del derecho positivo) lo que no es o deja de ser derecho positivo. Y no es derecho positivo —en pre-

²⁶ Este fenómeno fáctico de estar realizado el valor con signo positivo, coincidiría con la idealidad "adyacente" en cuanto deber ser ideal actualizado.

²⁷ Que como deber ser ideal es idealidad libre.

sente— un derecho que carece o pierde la vigencia. Por eso hemos dicho que la vigencia, sin ser la causa de la validez, es *condición* “sine qua non” de validez del derecho positivo.

Cuando un derecho positivo tiene validez, la tiene porque: a) *es justo*; b) *es vigente*. Si es injusto, le falla la “causa” de la validez. Si no es vigente, le falla la “condición” de la validez (aunque sea justo).

Pérdida de la validez y subsistencia del valor.

Un derecho positivo justo y vigente, que en un momento dado conserva la vigencia pero se vuelve injusto, pierde la validez. Un derecho positivo justo y vigente, que en un momento pierde la vigencia, pierde con ella la validez porque deja de ser positivo. Ello ocurre —por ej.— cuando derecho consuetudinario o espontáneo, produce por desuetudo o uso opuesto la pérdida de vigencia del derecho escrito. Tal derecho escrito sin vigencia, deja de ser positivo, y por ende deja también de ser válido. Empeñarse en afirmar que el derecho que pierde vigencia arrollado por un derecho distinto, retiene su validez en tanto es justo, significa predicar la cualidad de validez de un objeto inexistente. Para salvar la valiosidad que tuvo ese derecho justo mientras fue vigente (en pasado) basta reiterar que la *valencia del valor* que él realizó persiste incólume como valencia del valor puro, en tanto ha fracasado la validez que se sustentaba en la positividad (en presente) derivada de su vigencia. El valor y su deber ser ideal permanecen como tales, ya que son independientes del hombre. Pero la validez como cualidad de un derecho positivo dura sólo lo que ese derecho positivo dura por la vigencia que le proporcionan los hombres.

Ideología de la constitución y valor.

La dimensión del valor en el mundo jurídico nos permite todavía enriquecer el tema con otras acotaciones.

El derecho constitucional anida *valoraciones y valores realizados*. Proponer los fines de un régimen *político*, los principios de reparto, las normas de reparto, etc., significa acoger una *ideología*²⁸ en la

²⁸ Es cierto que el término “ideología” resulta ambiguo, y arrastra alguna significación peyorativa, desde que Napoleón la consideró como producto de una actitud teórica que no concuerda con la realidad (v. REAL, ALBERTO RAMÓN, “Las ideologías político-sociales”, en *Cuadernos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Montevideo, 1964, n° 12, p. 34; LÓPEZ, MARIO JUSTO, “¿El fin de las ideologías?”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 1963, I-IV, p. 82). Marx heredó análogo desprecio por la ideología, reputándola una justificación intelectual e interesada que actúa a modo de cobertura de una situación social determinada. Pero también podemos adoptar una significación neutra, escogiendo uno de los conceptos de Meynaud, para designar toda idea u organización de ideas (*Introducción a la ciencia*

propia constitución. La serie de principios doctrinarios en que toda constitución descansa y se apoya no es neutra ni indiferente al valor. Todo lo contrario, la ideología implica una valoración y unos criterios de valor con que el repartidor constituyente y los repartidores constitucionales se manejan para dirigir y planificar el régimen, tanto como para llevarlo a cabo²⁹. Por eso, Lucas Verdú ha podido definir lo que él llama "fórmula política de una constitución" como la expresión ideológica que organiza la convivencia política en una estructura social, en forma que la fórmula política se compone de una ideología, de un modo peculiar de organizar la convivencia política, y de una determinada estructura social³⁰.

La ideología de una constitución, que puede equipararse a lo que Burdeau ha denominado como su "idea de derecho"³¹, y Lindsay como los "ideales operantes"³², implica valorizar la actividad política. Toda actividad política está valorizada obligatoriamente por los fines que se propone realizar, dice Burdeau³³, a quien pertenece también la afirmación de que en todo régimen político subyace una filosofía política, y toda filosofía política importa un juicio de valor³⁴.

Cuando Hauriou coloca como primer elemento del orden constitucional las ideas morales, políticas y sociales, y afirma que después de haber animado la vida política y de haberla organizado, esas ideas llegan a ser el alma de las instituciones políticas y sociales³⁵, nos da pie para sustentar la afirmación de que la ideología de una constitución es activa en la medida en que funciona como modo concreto de organización política según sus propios principios. Es de la esencia de una ideología su aptitud para convertirse en programa de acción,

política, Ed. Tecnos, p. 29), al modo como también Duverger se refiere a las ideologías en cuanto conjuntos de creencias elaboradas y sistematizadas (*Sociología Política*, Ed. Ariel, Barcelona, p. 131).

²⁹ V. nuestro libro: *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit. p. 175. Asimismo, en nuestro trabajo 'La estructura tridimensional del estado', incorporado al Apéndice de nuestro *Derecho Político*, 2ª ed., p. 555, nos hemos referido a la ideología y a los sistemas de valores dentro del ámbito u orden del valor.

³⁰ LUCAS VERDÚ PABLO, *Introducción al Derecho Político*, Ed. Bosch, Barcelona, 1958, p. 125. Asimismo, su trabajo "La interpretación constitucional", separata del *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, p. 146.

³¹ En cuanto la idea de derecho es una imagen o representación del orden deseable que se hacen los hombres en un régimen (BURDEAU, *Método de la Ciencia Política*, Ed. Depalma, Bs. As., 1964, p. 137), comprendemos que depende de lo que un conjunto de hombres imagina, cree o se representa, con independencia de la justicia o injusticia objetivas de tal idea de derecho. Pero de todos modos, tales representaciones colectivas traducen una valoración comunitaria.

³² Ideales operantes son ideales que operan en la mente de los hombres con suficiente vigor para hacer que obedezcan a una determinada forma de gobierno —dice Lindsay— o, a veces, para hacerles romper la forma a que están habituados y tratar de construir una nueva (*El estado democrático moderno*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 56/7).

³³ BURDEAU, *ob. cit.*, p. 310.

³⁴ BURDEAU, *ob. cit.*, p. 76.

³⁵ HAURIUO, MAURICIO, *Principios de Derecho Público y Constitucional*, Madrid, 2ª ed., p. 12/3.

para suscitar actividad política e influir así en la realidad³⁶, en forma que los principios —históricamente activos—³⁷ nos muestran una triple realidad: a) que las doctrinas son hechos³⁸; b) que también son hechos las creencias relativas a valores³⁹; c) que las ideologías son sistemas de valores⁴⁰. Todo ello nos coloca ante la evidencia de que la realidad constitucional se moviliza e impulsa desde ideologías, creencias, principios y doctrinas que traducen valoraciones colectivas en un régimen político. El valor, a través de la óptica de los hombres, acciona la dinámica de la constitución. Que la captación del valor por los hombres pueda ser errónea, no destruye el aserto; sólo prueba la falibilidad de las valoraciones humanas y de los criterios de valor que podemos forjarnos, todo lo cual no afecta al valor en sí mismo, cuya objetividad trascendente y cuya valencia incólume ya han sido objeto de explicación suficiente.

Los valores relativos fundantes de la justicia.

Una vez que hemos engarzado los valores materializados y temporalizados en el mundo jurídico, y que hemos dedicado nuestro estudio al valor justicia, nos queda aludir a los *otros valores* que interesan al derecho constitucional por referencia a la justicia.

Estos otros valores son considerados por Goldschmidt como *relativos*, en el sentido de que pueden usarse tanto para realizar la justicia como para negarla. Con todo, podemos decir que componen un *plexo* —presidido por la justicia— y que le sirven de sustento y apoyo. La justicia no puede materializarse sin ellos.

Para Goldschmidt, el orden de repartos constituye un régimen, y en la constitución de ese régimen intervienen ciertos valores que son: el *poder* (básico del reparto autoritario); la *cooperación* (fundamental del reparto autónomo); la *previsibilidad* (inherente al plan de gobierno); y la *solidaridad* (subyacente a la concatenación de los repartos como modelos y seguimientos)⁴¹.

Cossio, por su parte, elabora un plexo que incluye, en escala descendente a: la *justicia*; la *solidaridad*; la *paz*; el *poder*; la *seguridad*; el *orden*⁴².

Si a excepción de la justicia, todos los otros valores son considerados como relativos, podemos comprender que, si bien la justicia no

³⁶ REAL, *artículo cit.*, en nota 28.

³⁷ SÁNCHEZ AGESTA, *Curso de Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, 1963, p. 8.

³⁸ BURDEAU, *ob. cit.*, p. 34.

³⁹ BURDEAU, *ob. cit.*, p. 311.

⁴⁰ DUVERGER, *ob. cit.*, p. 129.

⁴¹ GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, p. 96.

⁴² V. nuestro libro: *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit. p. 119 y sus citas; y COSSIO, *El Derecho en el Derecho Judicial*, Abeledo-Perrot, 2ª ed., Bs. As., p. 192 y sig.

puede realizarse a falta de ellos, ellos pueden atacar a la justicia, en cuyo caso nos enfrentamos con un desvalor. Lo valioso o desvalioso de tales valores radica en que se enderecen o se aparten de la justicia, y en eso consiste su relatividad. Con otro enfoque, también es viable admitir que estos valores son fundamentales de la justicia. Y en este sentido, un régimen puede no realizar un orden justo, pero en cuanto a lo menos ordena —con prescindencia de cómo— decimos que el orden es más justo o mejor que el desorden. Sólo en casos extremos, y transitoriamente, disociaríamos el orden de la justicia para afirmar que el desorden temporario que implica una revolución puede ser justo si se dirige a voltear un régimen inicualemente injusto; pero de inmediato, la realización de la justicia requerirá el restablecimiento del orden. En cuanto a la previsibilidad, es exacto lo que afirma Goldschmidt: la previsibilidad es un valor relativo, toda vez que es evidente que lo previsible puede ser bueno o malo; pero la situación cambia si nos atenemos a la previsibilidad en sí, puesto que se puede sostener que siempre es valioso prever lo que va a ocurrir, aun siendo lo previsible terrible⁴³.

Es dable observar asimismo que el *desvalor* puede configurarse a veces tanto por *exceso* como por *defecto*. En relación con el poder, lo valioso consiste en que mediante el poder se realice la justicia. Pero lo desvalioso del poder puede provenir de que haya exceso —por ej.: en el totalitarismo— o ausencia —por ej.: en la anarquía—⁴⁴. Y al mentar la anarquía como desvalor, ligamos también un valor con otro, porque anarquía es tanto falta total de poder cuanto falta total de orden, implicando el desorden una falta de paz.

En resumen, admitimos por un lado el carácter absoluto de la justicia frente al carácter relativo de los demás valores fundantes de ella que se realizan en el orden de repartos, y por otro, una cierta *dependencia*, en cuanto simultáneamente la justicia no es realizable sin el sustrato de esos valores fundantes, y éstos acusan un carácter direccional hacia la justicia que les asigna signo positivo si la realizan y signo negativo (desvalor) si la niegan.

GERMÁN J. BIDART CAMPOS

Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

⁴³ GOLDSCHMIDT, ob. cit., p. 77.

⁴⁴ V. para el poder, COSSIO, *La Teoría Ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad*, cit. p. 585.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA IDEA DE UNIVERSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ALBERTO CATURELLI

LA SCALA NATURÆ

La idea de dedicar una obra de inequívoca impronta teórica al tema de la Universidad, puede parecer inusitada. Pero en nuestro caso, la idea resulta justificada, no tanto por una circunstancia histórica precisa (la celebración del 350º aniversario de la Universidad cordobesa de la cual Caturelli es valioso docente) cuanto por el modo con el cual ha sido actuada¹. En efecto, la obra es un verdadero y propio tratado de pedagogía: basta sustituir mentalmente el término "escuela" por el de "Universidad", para que el tema, referido también a un fenómeno más amplio, conserve todo su sentido y su validez. Es un tratado de pedagogía que se articula sobre bien precisas bases metafísicas y que aún se desarrolla con un estilo llano, discursivo, ampliamente accesible; así, hace venir a la mente el *Sommario di Pedagogia* de Gentile que exponía, en forma simple, las tesis fundamentales del actualismo.

Según un método habitual en él, Caturelli enfrenta su tema en fases sucesivas y con grados cada vez más intensos de profundización. Vista desde fuera, la Universidad aparece como un lugar donde se enseña y se aprende, donde se da y se recibe conocimiento. Pero en el fondo del conocimiento, como de cualquier otra cosa, está el ser. Conocer quiere decir, ante todo, tener conciencia de sí; "pero, tener conciencia de sí es, simultáneamente, tener conciencia del ser como lo anterior y universalmente apareciente, como el abismo inicial en el cual mi conciencia se inscribe. . . No hay conciencia que, originariamente, no sea conciencia del ser pues sin la patencia del ser en total. . . no habría posibilidad de la conciencia de sí" (p. 15 y 16). Existe pues un "saber originario", el saber inicial del ser: pero la conciencia se dispersa en las cosas y "olvida" este saber, haciéndose esclava de lo intramundano. La liberación de tal esclavitud es la conquista de la verdad, o sea la reconquista del saber originario, a través del lento y fatigoso trabajo de la investigación.

El ser que, por un lado, es siempre presente a la conciencia (también cuanto ésta, dispersa en las cosas, no lo advierte) y que, por otro, es siempre inagotable en su unidad-totalidad. Descubriendo la verdad, el hombre no aprehende

¹ *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, 171 pp., Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

sino "una delgada línea de inteligibilidad del todo", donde "todo descubrimiento, toda búsqueda, implica la lacerante evidencia de la esencia del todo" (p. 26). Pero precisamente este uno-todo es la meta a la que tiende el espíritu humano; se dirige siempre *versus unum*, puesto que "condenado a la persecución del ser" (*ib*).

La conciencia del ser que en mí funda la conciencia del yo, funda del mismo modo la conciencia del tú: "el saber originario es esencialmente comunicación en el ser" (p. 22) y el yo es radical apertura al *prójimo*, es radical comunicación. La búsqueda de la verdad está intrínsecamente conectada con su comunicación; y la comunicación es "docencia", término que el autor hace derivar de "do-scientiam" (página 44).

Contra las tesis pragmatistas y utilitaristas sobre la verdad, en voga en la filosofía moderna, Caturelli insiste en el elemento contemplativo del saber. En la Universidad se tiene la copresencia de acción, en cuanto búsqueda del saber, y de contemplación, en cuanto conquista de él. Pero, no lo olvidemos, esta conquista es siempre parcial: la Verdad total está allende la investigación, más allá de la Universidad misma: ésta, "en cuanto comunidad que investiga, se orienta, constitutivamente, hacia lo superuniversitario, hacia lo transtemporal, al cual se abre, siendo ella misma esta misma apertura" (p. 54-55).

Si la Universidad, en su conjunto, es "la corporación de estudiantes y profesores, que... se ordena a la contemplación de la verdad" (p. 57), las diversas facultades son todas vías, independientes pero convergentes, hacia la única verdad: "cada facultad persigue una verdad parcial pero inscrita en el todo hacia el cual se ordena la Universidad" (p. 59). Es por esto que el fin de la enseñanza universitaria no es el de hacer "técnicos" o "profesionales", sino hombres: como dice el autor más adelante, retomando la argumentación: "es por eso que el estudiante de medicina, por ejemplo, no espera que la Universidad le haga solamente médico, sino que, haciéndolo y precisamente en el cumplirse a sí mismo como médico, desde esta vocación parcial, encontrar el sentido del todo. Solamente así le es posible al médico como médico, realizarse, precisamente, como médico" (p. 89).

El autor sabe bien que la Universidad es no solamente una realidad ética, sino también una actuación histórica concreta y que esta actuación condiciona frecuentemente el ejercicio de sus funciones; por eso agrega, en este punto, un breve *excursus* histórico, extremadamente claro y perspicuo, sobre la formación de la Universidad, primero en Europa y después en América. Retoma después la investigación teórica, analizando los elementos constitutivos de la Universidad: el estudiante, el profesor, el ambiente.

Para que el estudiante llegue a ser parte activa e integrante de la Universidad es necesario que participe con un acto personal en la conquista de la verdad, acto con el cual sólo él se "incorpora" al *corpus* académico. Este acto es posible solamente en cuanto existe en cada hombre una vocación profunda, la vocación del ser: se trata de una "vocación ontológica y siempre presente, aunque generalmente dispersada en el olvido cotidiano. Pero sin esta vocación originaria... no sería posible una vocación particular... Las vocaciones parciales son modos personales y particulares del llamado fundamental del ser..." (p. 85).

En cuanto al profesor es evidente que, si el ser es presente en cada hombre en cuanto tal, "la verdad originaria es siempre común al profesor y al estudiante y anterior a todo acto posterior de uno y otro; ...por tanto, la verdad, en último análisis, no se transmite del profesor al estudiante..." (p. 95), pero acontece en cambio que "el profesor permite, procura y facilita

el descubrimiento de la verdad por parte del mismo estudiante" (p. 96). Por consiguiente podremos decir que el profesor no enseña un pensamiento dado, sino a pensar; mejor aún: enseña el *riesgo* del pensar; riesgo gravísimo, puesto que "pensar, en cuanto implica la totalidad del ser, es poner todo en cuestión" (p. 98). Las fórmulas bellas y hechas, los esquemas de apariencia clara pero simplista, son modos de evitar el riesgo del pensar: pero son, al mismo tiempo, modos de evitar el pensar.

Sin embargo, para que este acto docente advenga, es preciso que el profesor "vea en cada estudiante no solamente aquel *tú* que debe ser conducido al parcial y progresivo descubrimiento de la verdad, sino que vea también... una presencia abisal, una sagrada infinitud de algún modo presente" (p. 103); el estudiante es, en efecto, en cuanto ser humano, perenne misterio. "Por eso, el acto docente es don de sí, en el misterio del *tú*" (p. 104). Y es un don que no adviene jamás de una parte sola; es don recíproco: donde del encuentro del logos del profesor con el logos del estudiante, brota el diálogo.

En cuanto al ambiente, en fin, éste "supone la unidad de la triple actividad de investigación, comunicación docente (que implica la comunidad) y la contemplación de la verdad (del ser) realizada en la fusión de profesores y estudiantes en un solo cuerpo y corporación" (p. 112); de donde "cae fuera del ambiente universitario todo aquello que se evade o no tiene relación necesaria con la triple actividad (en una) de investigación-comunicación-contemplación" (p. 113); así por ejemplo, no forma parte del ambiente universitario el aparato burocrático, que si bien es reconocido como necesario, el autor tiene duras palabras en su contra, cuando concluye por dificultar la obra de la Universidad propiamente dicha.

Un tema considerado a propósito del ambiente y retomado más adelante, es el de la libertad. Para Caturelli es claro que "la libertad académica se identifica con el mismo ambiente académico" (p. 115) pero es también claro que tal libertad no tiene, como tal, un significado político, aunque supongo, como base, también la libertad política.

Los últimos capítulos tratan de las relaciones de la Universidad con la técnica, con la sociedad, con el Estado. La técnica puede y debe ser asumida por la Universidad exclusivamente como instrumento para sus fines. La sociedad conserva siempre un profundo vínculo con la Universidad que surge en su seno y que, sin embargo, con ciertos resguardos, se separa y se distingue de ella. El Estado, por último, no puede introducirse en la vida universitaria para subordinarla a sus fines, so pena de la muerte de la Universidad y de la función auténtica del mismo Estado.

Por lo demás, la universalidad del ser y, por consiguiente, de la verdad, vuelve absurda toda clausura, toda limitación, aún la estatal, en el plano de la cultura. La cultura es por su esencia universalmente humana, super-estatal, la Universidad tiene una impronta ecuménica. "Mucho ganará, sin duda, la armonía del mundo contemporáneo y la investigación de la verdad si la ecumenicidad universitaria llega a ser una verdadera presencia, actuante y vital" (p. 167).

Así concluye este trabajo extremadamente denso, que hemos tratado de resumir manteniendo la línea fundamental, aunque dejando por necesidad muchos temas que, sin embargo, presentaban un interés notable.

El trabajo se encuentra plenamente logrado, aunque hubiéramos deseado mayor insistencia sobre ciertos temas (por ejemplo el del diálogo, que nos parece extremadamente actual), menos sobre algunos otros, y sí ciertos pasajes lógicos se muestran merecedores de ulterior profundización.

En cuanto a la originalidad de las tesis sostenidas, es preciso hacer notar que algunas de ellas son de claro origen agustiniano y que todas aquellas de directa implicación metafísica han sido ya sostenidas por el autor en otras obras²; en ese sentido no hay aquí nada de "nuevo" en sentido estricto, sino el estilo que, como ya hemos dicho, es siempre claro, cuidado, sin sobrantes; y que, ciertamente, revela en el autor una larga familiaridad con el tema y un profundo interés por él.

Para concluir, quisiéramos hacer nuestras algunas palabras del dorso de la solapa. "Este libro, sin erudición aparente y puro movimiento de la reflexión, es un intenso esfuerzo... por desentrañar hasta las más recónditas notas de la esencia de la Universidad; un libro que, como dice el autor, él ya lo sabía hace mucho tiempo y no hizo más que ponerlo por escrito con ocasión del 350º aniversario de la Universidad de Córdoba... En esta meditación se pone al desnudo su amor por los estudiantes, por el hombre, por el país, por la verdad".

SERGIO SARTI
Universidad de Trieste

² Cf. *Dialectique de l'être et épiphanie de l'existence*, "Giornale di Metafisica", XVIII, 1/2, Génova, 1962; *La Filosofia*, Editorial Gredos, Madrid, 1966.

IIº CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

LA FILOSOFIA EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

SESIONES PLENARIAS

1. Sentido, función y vigencia de la filosofía.
2. Lenguaje y comunicación.
3. Verdad y enmascaramiento.
4. Filosofía y técnicas del poder.
5. Presencia y ausencia de Dios en la filosofía.

SIMPOSIA

1. El problema del ser en la filosofía actual.
2. Filosofía, sociedad de masas y política.
3. El arte como expresión y revelación.
4. Epistemología, fenomenología y psicoanálisis.
5. La enseñanza y la investigación filosófica.
6. Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea.
7. Filosofía y ciencias humanas.
8. El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia.
9. Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina.
10. América como problema.

ANEJO

Filosofía y diálogo de las culturas

BIBLIOGRAFIA

Enciclopedia Filosofica, por un conjunto de colaboradores, bajo la dirección de CARLO GIACÓN, editrice G. C. SANSONI, Firenze, vols. IV-VI, 1600 col. en 4º, 1968/69.

Con el tomo VI culmina la publicación de esta segunda edición de la magnífica *Enciclopedia Filosófica* llevada a cabo por un conjunto de conocidos filósofos italianos bajo la dirección inteligente y decidida de quien es el alma de esta obra, realmente ciclópea, el R. P. CARLO GIACÓN. La *Enciclopedia*, de 4 tomos en la primera edición, tiene ahora 6 tomos en la segunda.

Ya hemos señalado en otro lugar —SAPIENTIA, p. 155 y ss. del número 92, de abril-junio de 1969— los valores, realmente extraordinarios, de esta *Enciclopedia*. Los artículos sobre temas fundamentales de la Filosofía y sobre los representantes más sobresalientes de la misma han sido tratados en forma de verdaderas monografías, logradas con la necesaria amplitud y a la vez con orden y precisión. Al pie de estos artículos hay siempre una bibliografía críticamente completa y actualizada. Por eso, la *Enciclopedia* equivale realmente a una verdadera biblioteca de Filosofía, con el aditamento del rigor y del carácter sintético con que los temas y autores han sido expuestos y desarrollados.

Característica de la *Enciclopedia* —difíciles de lograr en obras de esta índole— son: la visión sintética y completa de los temas tratados, el rigor de la expresión, el orden seguido y alto nivel filosófico de los artículos. Sin temor de equivocarnos, afirmamos que esta *Enciclopedia Filosófica*, en la que han participado la mayor parte de los filósofos italianos y algunos extranjeros, supera en mucho a todos los Diccionarios Filosóficos publicados hasta la fecha, y creemos que será muy difícil superarla, tanto más que —como se ha visto en esta segunda edición— sus directores y redactores están decididos a corregirla, perfeccionarla y actualizarla sin cesar en cada nueva edición.

El tomo VI se cierra con dos *Indices* completos: 1) *Sistemático*, el uno, dividido en A) *Teorético* y B) *Histórico*, y 2) *Analítico* o de materias, el segundo. En lo que hace al índice histórico, referente a la Argentina, hay omisiones de filósofos sobresalientes y, en cambio, se nombran otros de ninguna o escasa significación.

La presentación, impresión, diagramación y encuadernación de los tomos hacen honor a su noble contenido y constituyen otro éxito editorial de la anti-gua y acreditada *Editrice Sansoni* de Firenze.

O. N. DERISI

P. REGINALDO M. PIZZORNI O. P., *Giustizia e Carita*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, 150 p.

El actual interés por los problemas de la justicia social da ocasión al autor de abordar un tema que, no por conocido, es menos importante clarificar, sobre todo para los actuales cristianos: las relaciones entre la justicia y la caridad. La razón está, como se indica en la Introducción, en que frente a las exigencias de la justicia, parece casi innecesario hablar de la caridad, ya que hoy, los adelantos técnicos y la planificación permiten resultados más rápidos y eficaces que si se dejara a la iniciativa privada de las obras "de caridad" (estilos anticuados de "damas de beneficencia" y semejantes). Esto es verdad, acota, pero sucede que tal vez no hemos entendido bien el verdadero significado de la caridad cristiana, que no consiste en dar lo que nos sobra, sino, y sobre todo, amor al prójimo, dándonos a él, y por amor de Dios. Consecuentemente con esta idea central, desarrolla los siguientes puntos: en primer lugar, las relaciones entre el derecho, la amistad y la caridad. Son estas tres formas de las cuales la última es específicamente cristiana, y es la superación en Dios de todo lo que de noble y valorable tenía la antigua concepción aristotélica de la amistad de benevolencia. El segundo punto importante es la distinción entre la justicia y la caridad, por su objeto, por su origen y por su modo de funcionamiento. Pero ya la distinción nos indica sus relaciones: la caridad presupone la justicia, pero a su vez la justicia no se cumple plenamente sin la caridad. Y de esta necesidad de la caridad aún para el cumplimiento de los estrictos deberes de justicia nos habla no sólo la Iglesia, sino también toda la filosofía moderna, uno de cuyos méritos, según el autor, es haber reafirmado el mérito del amor como elemento constitutivo de la comunidad de las personas. Por lo tanto, las relaciones no son igualitarias, hay un evidente primado de la caridad, en cuanto hace del otro un "alter ego", algo próximo: el "prójimo" del cual hablaba Cristo. Por eso esta es una doctrina cuya paternidad reclamamos con toda razón los cristianos: está en las enseñanzas de Jesús, y está también en toda la doctrina de la Iglesia y en todos sus más importantes pensadores: los Santos Padres, a cuyo estudio dedica el autor el cap. V, los Romanos Pontífices, cuyos principales documentos son analizados en el cap. VI, tomando los últimos Papas: León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI. Asimismo, el Concilio Vaticano II quiere mostrarse al mundo como el Concilio de la Caridad: frente a nosotros cristianos, frente a los hermanos separados, frente a los mismos no creyentes, a quienes les ofrecemos nuestra buena voluntad.

La conclusión es que hoy más que nunca debemos reclamar el primado de la caridad verdaderamente actuada, que traerá la pacificación —la que no se puede lograr con la sola justicia— y ayudará al cumplimiento más eficaz de nuestros deberes de alteridad. Por eso la caridad no desaparecerá jamás, y ese es el sentido del mensaje cristiano: poner la paz en el amor. Este libro no es un tratado filosófico, en estricto sentido, sobre la justicia, ni un tratado teológico sobre la caridad. Es más bien una reflexión de un pensador cristiano, profunda, coherente y llena de optimismo en el porvenir.

P. REGINALDO M. PIZZORNI O. P., *II fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1968, 232 p.

Este trabajo, que utiliza y amplía otras publicaciones del autor, es un intento de mostrar cómo Santo Tomás ha dado con su sistema, los elementos básicos para la fundamentación última del derecho, y por lo tanto, de la misma Filosofía del Derecho (cf. Introducción, p. 7): el realismo metafísico abierto a la trascendencia divina. Sin él, no puede justificarse plenamente la realidad del derecho.

En la primera parte de la obra se analizan las nociones de derecho y moral, conforme a las siguientes proposiciones básicas: derecho y moral son realidades distintas pero conexas; la distinción entre moral y derecho nos indica los límites de la jurisdicción: la ley positiva no regula, ni puede regular todo el plexo de la vida humana; los caracteres distintivos de lo jurídico: alteridad, exterioridad, coactividad señalan su especificidad, pero de ninguna manera su separabilidad del campo de lo ético. Así resulta que el derecho es una parte de la moral entendida ésta en su más amplio sentido, como unidad de las dos grandes categorías éticas (moral individual y derecho), irreductibles entre sí, y representantes de dos aspectos de la deontología. Por eso son insostenibles las tentativas de regular unilateralmente la totalidad de la vida humana (p. 119).

Queda así delineado cuál es el verdadero concepto del Derecho, del cual se buscará su último fundamento, en la Segunda Parte. Este no es otro que la ley eterna, como la misma razón divina que gobierna toda las cosas con infinita sabiduría, conforme a la fórmula de S. Tomás.

Pero si analizamos cuáles pueden ser las posiciones a adoptar frente al problema del fundamento último, vemos que en definitiva se reducen a dos, entre sí irreconciliables: poner el fundamento en Dios, o en el hombre, independientemente de Dios. Este último lleva al iusnaturalismo ateo, como lo muestra el autor en el primer capítulo de la Segunda Parte, mediante un enfoque histórico, y en los restantes con una visualización sistemática. Al contrario, el esquema tomista expuesto en la Suma Teológica (I-II, Q. 90 y ss.) explica cómo todas las leyes tienen su fundamento último en la ley eterna como causa ejemplar, eficiente y dirigente. El retroceso de esta síntesis se explica como un proceso de secularización cuyas etapas son: humanismo, reforma, iluminismo, positivismo, idealismo, materialismo. Estas etapas no son solo un hecho histórico, sino que están exigidas por la lógica interna del sistema.

Posiblemente el mayor mérito del libro sea mostrar cómo, en última instancia, hay una opción básica, que es entre Dios y el hombre (sin Dios), pero que en el fondo resulta falsa, pues uno de los términos no salva lo que pretende proteger. El derecho natural no fundado en la ley eterna —esa aspiración racionalista hoy abandonada, pero de la cual quedan algunos vestigios en otras concepciones— es insuficiente para salvar el derecho, y su ineptitud deriva de que resulta imposible mantener la estabilidad del derecho natural, garantía de la objetividad y justicia del derecho positivo. Si la justicia no se entiende como algo divino, sino sólo como algo cuyo autor es el hombre, que puede variarla según pautas diferentes, pero siempre inseguras, se anula la exigencia fundamental de la conciencia, de concebir la idea de lo justo como absoluta.

La conclusión de todo este desarrollo es que el fundamento de la filosofía del Derecho debe ser un teísmo explícito, concreto, racionalmente fundado y que es: base lógica, ontológica y deontológica de todos los problemas iusfilo-

sóficos; finalidad; y tensión. A estos tres aspectos llama el autor: teologicidad del Derecho, soteriología del Derecho y escatología del Derecho. No se penetra, por lo tanto, directamente en la problemática iusfilosófica; por el contrario, se pretende mostrar cómo no se puede entrar en ella si primero no se aclaran ciertos puntos previos. Así resulta que, para el iusfilósofo, no sólo es conveniente, sino necesario, traspasar el campo de la Filosofía del Derecho para anclarla en una concepción metafísico-teológica. Esto no es una inconsecuencia, porque la Filosofía del Derecho, como Filosofía segunda, recibe sus primeras verdades y su fundamentación de una disciplina más alta. Sólo cuando la base esté asegurada, se puede construir el edificio sin temor. Consiguientemente a este pensamiento, al final del libro hay una bibliografía seleccionada sobre el fundamento del derecho natural.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

FELICE BATTAGLIA, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna, 1967, 112 p.

La filosofía del ser de Martin Heidegger se presenta de tal manera que no concede lugar a los valores, ni puede concederlos. Heidegger ve en la filosofía de los valores una forma de la decadencia, una expresión extrema de la pobreza especulativa típica de nuestro tiempo. Para Heidegger el valor es un sustantivo del ser. Los valores llegan a ser otras tantas metas del hombre como sujeto, cuando no se vuelven ellos mismos objetos. Esto lo expresa la definición del valor en "Holzwege": "...el valor es la objetivación de las metas asignadas por las necesidades de la autoinstalación representativa en el mundo hecho imagen concebida (Bild)" (p. 94).

El corto trabajo de Felice Battaglia, profesor de Filosofía moral en la Universidad de Bologna, de la cual es actualmente rector, se propone precisamente analizar esta posición negativa de Heidegger con respecto a los valores, descubrir sus fundamentos y someterlos a una crítica rigurosa. Según Battaglia, la razón última de este rechazo de los valores está en la concepción heideggeriana del ser "pleno y redondo de pagana memoria", que no permite al ente decidirse, sino sólo esforzarse para entrar en el círculo, en el que el ente se inscribe en el ser y el ser se reconduce al ente. El debilitamiento de la decisión significa debilitamiento del hombre. La antropología se restringe siempre más y el plano ontológico se amplía hasta llegar a una verdadera grandiosa epifanía del ser. La necesidad absorbe la libertad. Dentro de semejante enfoque no hay lugar para la valoración liberante y liberadora. Quien acepta el mensaje profético y soteriológico del maestro existencialista en su integridad, no puede no someterse a las grandes renunciaciones que afectan el mundo histórico de los valores, el trabajo, la libertad, el destino personalístico del hombre: en una palabra, el humanismo clásico cristiano.

El ensayo de Battaglia que pretende ser una reafirmación de la filosofía de los valores, está dedicado a dos pensadores franceses, amigos del autor e importantes autores de la filosofía de los valores: Louis Lavelle y René Le Senne.

EMILIO KOMAR

MAX BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge at the University Press, 1964, XV, 451 p.

Debe ser éste, uno de los más importantes comentarios al *Tractatus*. Divide el texto del *Tractatus* en noventa "entradas"; no sólo expone las líneas generales de su contenido sino que en cada una de ellas incluye comentarios sobre el significado de expresiones oscuras o difíciles, citas de obras y de manuscritos aún no publicados vinculados con el *Tractatus*, explicaciones de los puntos de vista de Russell y Frege citados por Wittgenstein, textos paralelos y aclaraciones sobre pasajes crípticos y enigmáticos. Se incluyen, además, no menos de treinta artículos sobre algunas cuestiones que plantea el texto.

Como característica única en la bibliografía existente se ofrece una concordancia del alemán con el inglés; es éste un glosario de más de mil palabras con su traducción al inglés y su ubicación en el texto del *Tractatus*. La bibliografía abarca más de 150 obras. En siete densas páginas ofrece un índice de referencias a pasajes del *Tractatus* en otras obras de Wittgenstein y en las conocidas Introducciones de Anscombe y Stenius. Por último, el Índice General, que abarca 22 páginas, incluye un verdadero vocabulario de nombres y temas conexos. El estudioso del *Tractatus* podrá alcanzar una mejor interpretación de esa obra, gracias a este instrumento único de trabajo.

Mucho habría que decir acerca de la interpretación que Max Black lleva a cabo sobre ciertos pasajes del *Tractatus*; creemos debe tenerse muy en cuenta en los trabajos que se escriben sobre este enigmático libro. Rush Rhees en su ensayo sobre "Ontología e Identidad en el *Tractatus*; a propósito del *Companion* de Black", publicado en "Studies in the Philosophy of Wittgenstein", editado en 1969 por Peter Winch (Routledge and Kegan Paul), discute con su reconocida sagacidad y sabor wittgensteiniano, algunas de las interpretaciones de Black. Nosotros preferimos hacer hincapié en la presentación que Black nos ofrece en la Introducción General; utilizando metáforas dice que la concepción de Wittgenstein puede resumirse diciendo que la realidad es un *mosaico* de hechos atómicos y cada uno de éstos es como una *cadena* en donde los "objetos" están conectados en una *red* de posibilidades lógicas; las proposiciones elementales más simples son *pinturas* de hechos atómicos y todas las otras proposiciones son funciones de verdad de las elementales; el lenguaje es el gran *espejo* en donde se refleja la red lógica. La preocupación inicial de Wittgenstein era responder a ciertas cuestiones fundamentales de la filosofía de la lógica y de la matemática. Pero es evidente que para él, la lógica es importante en cuanto conduce a la metafísica. Y el *Tractatus* debe leerse teniendo en cuenta su preocupación metafísica. "Wittgenstein —dice Black— concedió gran importancia a sus conclusiones metafísicas; tratar a su libro como un opúsculo positivista, como trató de hacerlo el Círculo de Viena, sería ser muy perverso". Después de ofrecernos un análisis de la concepción mencionada (hecho atómico, objeto, teoría pictórica, etc.) considera que es difícil de aceptar la doctrina central del *Tractatus*: identidad de forma lógica entre el símbolo y lo simbolizado; tampoco cree Black pueda aceptarse la teoría sobre la verdad funcional de las proposiciones compuestas. Sus argumentaciones, certeras y bien elaboradas, deben considerarse muy especialmente; del fracaso de aquellas doctrinas seguiría una destrucción de la teoría de Wittgenstein sobre el lenguaje y la naturaleza de la lógica. Pero no tema el lector encontrarse frente a un crítico destructor y destructivo; por otra parte, las críticas de Black son pálidas frente a las críticas que el mismo Wittgenstein hará, con posterioridad, a su primera obra.

La obra de Black que, efusivamente, recomendamos al lector, es el "Companion" obligado del Tractatus; verá no sólo facilitada su labor de interpretación —como lo aspira el autor— sino que dispondrá también de una obra plena de sugerencias, puntos de vista e ideas esclarecedoras del trabajo filosófico.

ALBERTO MORENO

DUILIO BONIFAZI, *Filosofía e Cristianesimo. Discussioni recenti*, Roma, 1968, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.

El presente trabajo de D. Bonifazi es la continuación de uno de los temas que trataba tangencialmente en una obra anterior: "Inmutabilità del Dogma nella Teologia contemporanea", pero tomado ahora como objeto de un estudio particular: las discusiones recientes sobre las relaciones entre Cristianismo, filosofía y cultura. En la Introducción, el autor precisa el objeto y los límites de su indagación: es fundamentalmente histórica, y sólo indirectamente teórica. Pero dentro de este objetivo histórico hay una limitación ulterior: la reseña histórica se centra en las discusiones de los últimos cuarenta años, por considerarse claves, y las referencias a períodos anteriores se limitan a lo necesario para la comprensión del tema; por otra parte, sólo considera a los autores que se declaran cristianos, o generalmente son considerados tales.

Es conveniente tener presente estas limitaciones expresas, a fin de no exigir a la obra más de lo que ha sido la intención de su autor: no se busca una definición teórica del problema de la relación del Cristianismo y la Filosofía, y tampoco se pretende haber cumplido una labor historiográfica exhaustiva.

Dentro de los marcos cronológico y temático indicados, se consideran cuatro puntos centrales de discusión: primero si el cristianismo ha ejercitado algún influjo en la filosofía, o si implica alguna forma de filosofía; segundo: si existe de hecho, y si es posible, una filosofía cristiana, y en todo caso, cómo debe interpretarse esa expresión; tercero: si el pensamiento patristico y medieval es una verdadera filosofía, y si además puede haber otras filosofías cristianas (supuesto que aquellas lo sean); cuarto, si puede existir en el Cristianismo un pluralismo filosófico y cultural.

La sola enunciación de estos temas nos muestra la complejidad de las discusiones habidas. Dos modos de exposición serían posibles: mantener un esquema teórico, o atenerse al orden histórico estricto. Pero como en este caso las temáticas van surgiendo como resultado de la profundización de las posiciones propias y ajenas, el autor ha preferido un método intermedio, que conserva en lo sustancial el orden histórico, pero nucleándolo en grupos de temas afines.

El primero es el problema de la existencia de una filosofía cristiana, según se planteó en la discusión de 1931, entre Brehier, que la negaba, y los sostenedores del hecho de las filosofías cristianas. Las tesis que se exponen son: la de Gilson (la filosofía que trabaja en la fe, como ideal de labor filosófica), Maritain, más matizado, y Blondel, que, debido a su complejidad, es tratado por el autor según la evolución de su pensamiento, desde la primera edición de "La acción" hasta su muerte.

El segundo grupo de temas es el de la autonomía de la filosofía cristiana, centrada también alrededor de 1930, con motivo del centenario agustiniano. Se exponen dos tesis que podríamos llamar extremas: Gilson y Mandonnet y la de Van Steenberghen, que, atemperando las afirmaciones de los dos nombrados,

niega sentido técnico exacto a la expresión "filosofía cristiana", pero no toda significación. Esta posición es compartida actualmente por Sofia Vanni Rovighi. Han continuado la polémica: Gilson-Van Steenberghen, entre otros, Masnovi, Olgiati y Padovani, a los que se dedican algunas páginas. Este tema fue también objeto de las jornadas de Juvisy de 1933, sobre la posibilidad de una filosofía auténticamente cristiana, militando a favor: Forest, Motte, Maritain, Gilson, y en general, la mayoría de los asistentes, y en contra: Mandonnet, Van Steenberghen, Penido, Masnovi y otros. A pesar de que la mayoría sostenía la posibilidad, había divergencias en cuanto al exacto sentido de la expresión y sus alcances. Esto lleva al autor a considerar que esta cuestión no está cerrada, y que tal vez por esa vía sea irresoluble.

Después de pasar revista a varias posiciones sobre la dualidad filósofos cristianos y filosofías cristianas (capítulo V), extrae una conclusión importante: la necesidad de analizar el problema de la pluralidad de filosofías cristianas, cosa que, si bien es un hecho, no está aún justificado. El cap. VII es dedicado, precisamente, a este tema, y en las conclusiones finales expone su propia posición en el asunto: considera el autor que se puede dar una justificación teórica del pluralismo teológico, basándola en la trascendencia del Kerygma; asimismo estima aceptables las filosofías distintas complementarias, pero no un pluralismo que implique filosofías contradictorias y excluyentes, y en este caso el fundamento es el carácter limitado y necesariamente incompleto de toda verdad alcanzada por el entendimiento humano, que impide considerar a un sistema como "verdad total".

Dentro de los límites que el autor se ha impuesto, puede decirse que su trabajo llena el cometido fundamentalmente informativo, que era su objetivo. Es muy útil la nota bibliográfica ordenada cronológicamente, para quienes tengan especial interés en el estado actual de la cuestión y su desarrollo. Sería muy estimable que a esta obra siguiera otra cuyo objeto directo fuera la indagación teórica, especialmente en el tema de la justificación del pluralismo filosófico y teológico, ya que, como el autor lo indica, casi nada se ha hecho al respecto.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

OPERE COMPLETE DE GIOVANNI GENTILE, t. XLII, *Preliminari allo studii del fanciullo*, Sansoni, Firenze, 1969. *Epistolario: Carteggio Gentile-Jaja*, 2 ts., Sansoni, Firenze, 1969.

Con estos tres tomos la Fundación Giovanni Gentile continúa la publicación de las *Obras Completas* del conocido filósofo italiano.

El primer volumen contiene los apuntes de un curso de psicología de la infancia, dado por Gentile a los maestros de la Escuela Pedagógica de Roma, publicados por vez primera en 1922-3 y luego en 1924 por el propio autor. A la presente edición se le añaden dos conferencias sobre "*La Donna e il fanciullo*" y "*L'educazione della Famiglia*".

Los dos volúmenes restantes contienen un largo y sostenido diálogo epistolar entre el maestro Jaja y su joven y brillante discípulo Gentile, desde 1894 a 1913. La publicación de estas cartas, hasta ahora inéditas, constituyen un rico venero para descubrir el pensamiento vivo de Gentile a través del proceso de su elaboración y maduración. Sin duda constituye uno de los aportes más valiosos de la publicación de las *Obras Completas* de Gentile.

Como los tomos anteriores que hemos comentado ya en SAPIENTIA, también éstos están presentados en una bella edición, por la Editorial Sansoni, benemérita de la filosofía.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

FRANCISCO VAZQUEZ, *La Dialéctica, método de la Filosofía. Fundamentación de una metafísica crítica*, Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, 1966, 495 p.

El título sugiere con claridad la intención de la obra; por sí solo atrae nuestra atención y nos invita a una reflexión: ¿Es la Dialéctica el método de la filosofía...? Para el autor no cabe duda que lo es, y si la filosofía es una penetración última de la realidad, ella se hace metafísica. Establecer que la filosofía como proceso cognoscitivo y como logro definitivo de ese proceso es "dialéctica" es fundamentar críticamente una metafísica dialéctica. No se trata pues, de un estudio sobre una metodología de la filosofía que en alguna manera fuese previa o extrínseca a ella, sino del meollo mismo de la metafísica, de su propia naturaleza: ¿es la realidad en todas sus esferas dialéctica o no? La pregunta de interesante pasa a ser decisiva y apasionante. Hay que comenzar por decir que el autor la desarrolla con un excelente conocimiento histórico, con gran vigor y equilibrio, tres cualidades que por sí solas acreditan un libro.

No es inoportuno decir, para prevenir todo mal entendido previo, que la fundamentación de una metafísica dialéctica, tal como lo propone el autor, tiene por base la concepción general de la metafísica clásica (y cristiana); dentro de una tal idea del ser y del conocer se intenta ver la dialecticidad.

La primera parte del libro, "La Filosofía Dialéctica", busca los rasgos característicos de una concepción dialéctica, descubriéndolos sobre todo en los grandes sistemas filosóficos. Después de conquistar así cada una de las notas de la Dialéctica, se establece una precisa definición de la misma: "Es una Gnoseo-ontología que establece que la estructura y dinámica del pensamiento y la estructura de la realidad están regidas por una ley de oposición, implicación y jerarquía de contrarios que se unifican en virtud de una categoría coordinadora transcendente" (p. 94). Esta definición, que el autor no duda en llamar "histórica, en cuanto extraída de la historia del pensar filosófico, tiene el mérito de quitarnos toda duda sobre el pensamiento del disertante: "Gnoseo-ontología", quiere decir que la Dialéctica es bimedimensional, que abarca tanto el campo de la Gnoseología como el de la Ontología: "Existen, pues, una Dialéctica gnoseológica y una Dialéctica ontológica, que pueden ser denominadas como Dialéctica subjetiva la primera y como Dialéctica objetiva la segunda..." (p. 95). Sobre este doble plano, las notas de la estructura dialéctica están propuestas con toda nitidez: oposición, implicación, jerarquía de contrarios que se unifican en una categoría coordinadora transcendente.

Demostrada, en términos generales, la dialecticidad del pensar y del ser, queda la tarea de profundización y desarrollo de las notas propuestas. Las otras dos partes que constituyen el libro tienen ese cometido. Así se estudia la Dialéctica, primero desde el punto de vista de la *relación* y luego del de la *estructura*. La parte asignada a la Dialéctica de la relación (desde la p. 135 a 374) es la más extensa del libro, y, a nuestro juicio, la más elaborada y original. Lo "lógico-ontológico" va a ser señalado como una trama de relacio-

nes o mejor correlaciones enmarcadas y convergentes a la "categoría transcendente ser-noción". Esta tesis teórica está preparada por un largo estudio histórico crítico del Racionalismo moderno (Descartes, Leibniz, Spinoza) y esclarecida y apuntalada luego con las firmes y poco conocidas especulaciones del pensador español Amor y Ruibal.

La tercera parte, "Dialéctica de la estructura", retoma otra vez el tema para llevarlo a buen término, completándolo en cierta manera, al hacerlo desembocar en el plano de la persona. En esta parte se ofrece principalmente la filosofía del P. André Marc, maestro venerado del autor, y que, como se sabe, escribió sus mejores y más importantes obras bajo el nombre de la Dialéctica. También la estructura, como antes la relación, se da tanto en el plano lógico como en el gnoseológico y ontológico. Se la puede definir como "una totalidad o sistema de coprincipios correlativos, o como dice escuetamente Fabro, "una totalidad real" (p. 395). Una Dialéctica de la estructura es "una fundamentación transcendental gnoseo-ontológica de la filosofía, basada en la afirmación de que el orden del conocer y el orden del ser están regidos constitucionalmente por una misma ley de implicación, de jerarquía y oposición de contrarios, que se dan unidos por modo de estructura en virtud del ser en cuanto ser como categoría coordinadora transcendente" (p. 396). Esta definición asume la primera definición de la Dialéctica general dada al principio y de la Dialéctica de la relación.

Esta breve referencia al contenido del libro deja entrever (entrever, nada más) la originalidad y la densidad del pensamiento de F. Vázquez. Una exposición, más o menos completa, y una seria discusión de sus propios puntos de vista, requeriría algo más que una simple nota bibliográfica. Antes de aventurar algunos juicios en este orden debemos destacar el encomiable y fructuoso esfuerzo por entrar con toda objetividad en el campo de filosofías que sustancialmente no se comparten, como lo hace el autor con el Racionalismo, y valorar sus importantes descubrimientos. Otro aporte digno de tenerse en cuenta que hace el libro, es el señalar de un modo concreto la gravitación que la esfera de lo prelógico o preconceptual en el hombre tiene dentro del dinamismo lógico-gnoseológico completo, imposible ya de quedar circunscrito a la idea y el juicio. En este sentido el largo estudio que el autor hace de las *nociones* nos pone delante de un camino que se puede y se debe recorrer con fruto.

Con todo, permítasenos decir que, aunque las especulaciones de F. Vázquez nos llaman con razón la atención sobre el carácter relacional y estructural o dialéctica de la realidad lógica, gnoseológica y ontológica, nos resistimos a ver la filosofía y la metafísica como una verdadera Dialéctica. No nos parece adecuado ver a la realidad en su conjunto como un único todo dialéctico, suponer una dialecticidad, *rigurosa y completa*, en el todo real. Una omnitud dialéctica en el ser nos parece imposible pensarla sin suponer que el mismo esté regido por una misma y única ley o nexo que lo ordene y regule de una manera necesaria. Una estructura dialéctica, plena y rigurosa, homegeneizaría el ser, de modo que una Transcendencia verdadera, tal como la afirma la metafísica cristiana, sería inconcebible. Entre el Ser Divino, Infinito, personal y *distinto* del universo y este universo o ser finito y contingente, no podemos encontrar un nexo verdaderamente dialéctico, si no es dándole a esta palabra un sentido muy amplio, equívoco respecto del que puede tener cuando se habla de una Dialéctica dentro de los límites del ser de la experiencia o finito. En verdad, el autor incesantemente nos habla de una *noción o categoría transcendente*, punto de convergencia y fundamento

de todas las correlaciones y estructuras dialécticas, pero cómo debe entenderse esa transcendencia y en qué consiste su fundamentalidad, no lo encontramos en ninguna parte suficientemente aclarado. No queremos decir con esto que el autor niegue en ningún momento la verdadera Transcendencia metafísica; al contrario, ya al principio rechaza aquella concepción inmanentista, propia de una "Dialéctica monolineal" (p. 70), y se atiene a una "Dialéctica analógica". Nos dice expresamente: "En toda Dialéctica es el *ser* quien cumple la misión de *categoría coordinadora*. Para una Dialéctica estructural y realista, que se afirma sobre el ser análogo, es el ser en cuanto ser, concebido como *sintetismo ontológico* (Sciacca) o como *unidad diversificada y diversidad unificada* (Marc), quien interpreta ontológicamente los contrarios (Dialéctica tomista y Dialéctica integralista)" (p. 69). Así son las afirmaciones del autor, pero la cuestión está en saber si el uso de los términos es correcto, si podemos hablar, por ej., de una "Dialéctica tomista". A nosotros no nos parece admisible, ya que por Dialéctica creemos que se debe entender hoy la concepción que supone que todos los elementos están unidos por un nexo necesario y necesitante. A lo sumo, podría hablarse de cierta dialecticidad dentro de la metafísica que desarrolla la *idea del ser*, pero cuando la metafísica se ahonda en los grados del ser, la dialecticidad estricta se rompe para dar lugar a una auténtica Transcendencia, sólo enmarcable dentro de los flexibles cuadros de lo que Lakebrink llama con acierto, una Analéctica, o doctrina de la analogía.

Aun dentro del ámbito del "ser de nuestra experiencia" nos parece excesivo constatar una dialecticidad total. Pudiera ser que en el plano de las esencias o naturalezas particulares y aun en el plano ontológico del ser como ser finito, se diera una dialecticidad plena, que lo real se estructurase y desarrollase en relaciones y síntesis cada vez más unificadas y convergentes. Aunque ello fuera así *quod ad se*, sería muy difícil para el hombre el constatar de una manera plena esa dialecticidad. Por de pronto, no creemos que en el orden metafísico, en el orden del ser como ser se haya descubierto y establecido tal Dialéctica. Nos parece que el libro de F. Vázquez hace cierto esbozo en este sentido, pero no encontramos una verdadera fundamentación y despliegue de una metafísica dialéctica. Llamar, por ej., "dialéctica" a la simple *ordenación* con que Sto. Tomás fija las transcendentales que recibe de la tradición, nos parece atribuir al tal término una extensión indebida.

Estos puntos de vista nuestros no quieren quitar mérito a este libro, robusto y bien pensado. Intentan señalar una ampliación abierta a equívocos del término "Dialéctica", pues, si la dialecticidad en un sentido riguroso, se da de una manera constatable por nosotros en muchas esferas de lo lógico, gnoseológico y ontológico, sólo en un sentido muy elástico en el orden total de la realidad de las esencias o en el de la formalidad pura del ser como ser.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

ALBINO BABOLIN, *Romano Guardini, filósofo dell'alterità. Realtà e Persona*, Zanichelli Bologna, 1968, 324 p.

Este estudio sobre Romano Guardini intenta mostrar el desarrollo teórico de la doctrina de la alteridad, única que constituye un pensamiento estrictamente crítico, ya que satisface las más íntimas aspiraciones de verdad en torno al problema de la existencia y el destino del hombre. Tal es la

finalidad que se propone el autor, para lo cual ha escogido una serie de problemas que forman una especie de cadena de análisis: realidad, persona, libertad, Absoluto, historia y destino. De los tres capítulos del libro, el primero está dedicado a los influjos históricos y a los intérpretes de Guardini. Las diversas interpretaciones de la totalidad de la obra filosófica del autor estudiado demuestran en primer lugar la riqueza de matices de su pensamiento. Es considerado como un "filósofo de la vida" (Kuhn), como un autor fundamentalmente antropológico (López Quintas), un filósofo antes que dogmático y teólogo (según Guido Sommovilla) y como un fenomenólogo (Rahner). A juicio de A. Babolin, estas interpretaciones del pensamiento de Guardini son necesariamente unilaterales; para él es sobre todo el filósofo de la alteridad, como lo dice el mismo título del presente libro; pero esto no puede entenderse sin considerar primero cuál ha sido la génesis de su pensamiento, y los influjos que han plasmado la unidad de los múltiples aspectos que sus intérpretes apreciaron en forma parcial. Por eso Babolin pasa revista a los autores que han aportado algo al pensamiento de Guardini, y que son: Dilthey, quien le interesó profundamente por su temática sobre el hombre histórico; Husserl, por su teoría de la intencionalidad; Simmel por su doble procedimiento, fenomenológico-metafísico para conceptualizar la posición del hombre en el mundo, Scheler, por su pregunta radical sobre la naturaleza y destino del hombre en el mundo y frente a Dios, y Freud, por su teoría de la realidad del inconsciente.

Guardini aceptaba todos estos resultados críticos y científicos, pero rechazaba toda reducción. El hombre vive en continua tensión ontológica, y esto es precisamente la alteridad.

El capítulo segundo se dedica a la exposición de la teoría de la oposición polar, según se encuentra en el volumen "Der Gegensatz" (1925). Guardini parte de una experiencia originaria: la de la unidad de nuestras vivencias y procesos psico-físicos. Esta experiencia no puede ser ilusoria, es la confirmación de la verdad de la autonomía inagotable del viviente concreto, que se capta a sí mismo no como un fragmento de ser, sino como unidad. Esta es la intuición más profunda, y como tal difiere del concepto, en el sentido en que lo entendía Kant. Lo que sucede en el ámbito subjetivo no sólo es conceptualizado, es también "sentido", "aprehendido". El dualismo entre saber y experiencia deriva de las estructuras formales lógicas y no de la realidad. Pero todo lo que constituye el concepto, su núcleo, por decirlo así, deriva de la singularidad concreta, que le da plenitud y aplicabilidad. Por eso el concepto es apto para expresar con apertura la irrepetibilidad de las singularidades. Es decir, no pueden excluirse la experiencia vital y el conocimiento científico. Frente a esta experiencia tenemos inmediatamente la de lo opuesto, lo diverso, lo otro. Y esta oposición tiene un sentido de exclusión, pero nunca absoluta sino relativa. El análisis de estas oposiciones dan el cuadro de los opuestos categoriales o intraempíricos. Pero aún se puede buscar en un plano transempírico los opuestos trascendentales, para lo cual Guardini utiliza el método fenomenológico. Estos opuestos son la afinidad y la distinción, y unidad y multiplicidad.

Pero la experiencia de la alteridad se da en la unidad existencial: "La vida se experimenta por doquier como articulada", tanto en el plano físico como psíquico. Entre los opuestos hay tensión, pero no exclusión. Esta tensión permite el movimiento interno, que caracteriza la vida. Si cesara dicha tensión, esa constante búsqueda de un equilibrio precario que se pierde luego para volverse a alcanzar, sobrevendría la muerte. La muerte precisamente es

ausencia de tensión, de dinamismo. Por eso existen ciertas leyes dinámicas de los opuestos, que constituyen un sistema abierto.

El capítulo tercero estudia el tema de la alteridad, que había sido preparado por el de la oposición. La estructura bipolar es la propia del viviente, y esto tiene importantes consecuencias para el análisis de las relaciones del hombre con el mundo. La teoría de la alteridad es expuesta por Babolin conforme a la obra "Welt und Person" (1939). Pasa primero revista a los significados de "Welt" en la cultura moderna, y los distintos modos en que se ha entendido "naturaleza" en los últimos siglos. Pero el significado profundo, el que Guardini analiza cuidadosamente no es unilateralmente ni Naturaleza, ni Sujeto ni Cultura (las tres respuestas de la modernidad), que no son más que momentos de algo más radical: la presencia que se conoce a sí misma en un acto de transparencia y a la vez conoce este acto como articulado a diversos niveles ontológicos. Así, la experiencia es siempre experiencia de un "todo", totalidad que tiene por sí un valor y un significado; y que a la vez se presenta como una radical alteridad. La experiencia revela lo finito y limitado, el estado de creaturidad; implica siempre una referencia a un Ser constitutivo. Pero sólo la Persona puede captar el sentido de la totalidad de los entes y trascenderlos. Por eso mundo y persona se implican, están también en alteridad. La persona es una estructura abierta, capaz de relacionarse con su fundamento ontológico. Así no sólo el mundo y la persona están en relación de alteridad, sino también la persona a su Fundamento, que es también Persona Trinitaria. Precisamente la alteridad está dada en el discurso divino por la Palabra, el Verbo que ha entrado en el mundo y que está en relación con las personas. Por eso, concluye Guardini, falla toda tentativa de cerrar la realidad del mundo en sí mismo: hay una exigencia profunda, esencial, de apertura al Ser, al Fundamento. Sólo mediante esta apertura se conseguirá la salvación del mundo mismo.

Tal es la exposición que hace Babolin del pensamiento de Guardini. Sin analizar todas sus obras, ni tampoco otros aspectos de su filosofía, ha creído encontrar en estas dos que hemos citado, lo fundamental de la doctrina de la alteridad, la cual es a su vez la piedra básica de toda su construcción filosófica y teológica. Sólo desde aquí puede entenderse su teología.

Este libro revela un conocimiento amplio no sólo de R. Guardini sino también de otros filósofos alemanes actuales, por ej. Buber, y de las direcciones espiritualistas de la línea protestante (Barth, Bultmann). El rasgo común a todos ellos es la búsqueda de la Trascendencia, del Absoluto, partiendo de experiencias radicales del hombre, y entendiéndola siempre como tensión dialéctica entre Fundamento y creaturidad. Dado que en esta línea se inscriben muchos pensadores modernos, este libro es útil no sólo para ilustrarse sobre el pensamiento de Guardini, sino para comprender también a todos ellos.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

El Banco de Italia y Río de la Plata tiene para usted

*departamentos
en las mejores ubicaciones: Barrio
Norte, Belgrano, Palermo, Caballito, etc.,
y se los ofrece con amplia financiación,
a precios fijos e inamovibles.*

Consulte con nuestra Sección Hipotecaria.

Sus necesidades serán satisfechas.

Y sus preferencias también.

CROMO PUBLICIDAD S. A.

**DEPOSITE EN
CUENTAS
ESPECIALES
DE AHORRO**

Gane el

11%

**Libre de Impuesto a los
Réditos. Capitalización
Semestral.**

**BANCO
DE ITALIA Y RIO
DE LA PLATA**

Fundado en 1872

Casa Matriz: Bmé. Mitre 402 al 468

Ventas: Sección Hipotecaria,

1º Piso, de 12 a 17,30 hs.

63 sucursales en todo el país.

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalle 888 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredón 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TRIBUNALES
Av. Córdoba 4503 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 200 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 93
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAS
Avenida Wernicke
zwischen Aviador Franco u. Aviador Pifanow

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

C R O N O S

SOCIEDAD ANÓNIMA INDUSTRIAL Y COMERCIAL

SAN MARTIN 663 — BUENOS AIRES

T. E. 31-2982-2575 y 30-3061/65

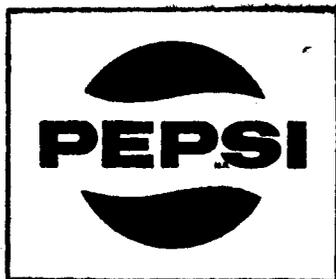
* RELOJES DE CONTROL

* RELOJES INDUSTRIALES

* TELEFONIA AUTOMATICA

* INTERCOMUNICADORES

**parte activa
de la
comunidad**



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

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

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

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

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

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

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

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

el
banco
para toda su
familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia

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



BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso • Villa Elisa • City Bell • Graf. Mansilla