

1
SAP

NUMERADO
M. F. N.
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLII

1987

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000041029

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Dios en la filosofía* 5

ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *Trascendencia y trascendentalidad* 21
- SILVANA FILIPPI: *El hombre en el mundo desde una perspectiva aristotélica* 29
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA: *El evolucionismo materialista y la doctrina hilemórfica* 49

NOTAS Y COMENTARIOS

- JORGE IPAS: *La GER: una gran enciclopedia de estudio e investigación de ámbito universal* 59
- ALBERTO CATURELLI: *El II Congreso mundial de filosofía cristiana* . 69

BIBLIOGRAFIA

JOHN F. WIPPEL: *The metaphysical thought of Godfrey of Fountains*, (Mario E. Sacchi), p. 73; GIOVANNI REALE: *Storia della filosofia antica*, (Luis Baliña), p. 75; VARIOS: *El concepto del hombre; exégesis e interpretación del "De Anima" de Aristóteles y su proyección contemporánea*, (Matilde I. García Losada), p. 78; *III Congreso Internacional de filosofía latinoamericana*, (Matilde I. García Losada), p. 79.

1987

Año XLII

(Enero-Marzo)

Nº 163

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

DIOS EN LA FILOSOFIA

I

INTRODUCCION

1. El Ser en sí o la nada absoluta

No existe en toda la filosofía un tema más importante que el de Dios.

De la existencia del Ser infinito, que es por sí mismo, depende el ser o existencia de todo cuanto existe. Nada sería ni podría llegar a ser sin la existencia del Ser en sí. Sólo por participación del Ser que es por sí mismo puede ser otro ente, que no posee el ser por sí mismo, o sea, que es contingente o indiferente para ser o no ser.

O existe el Ser imparticipado, o nada existiría, ni podría existir sin él. Se habría extinguido la fuente del ser o existencia.

Y no sólo nada existiría sin este Ser en sí de Dios, sino que tampoco nada podría existir, nada sería posible o capaz de llegar a existir sin una Existencia en sí necesaria, que le diera sentido y fundamento, ya que la posibilidad de ser implica esencialmente el Ser.

La negación de la existencia de Dios, el ateísmo, es, por eso, una posición insostenible, contraria a la razón. Supondría que algo que no es el ser o existencia, algo que de sí no es, habría llegado a darse la existencia por sí mismo; el ser habría surgido de la nada, lo cual es un absurdo.

De aquí que la verdadera dificultad no está en probar la existencia de Dios, que es evidente desde que algo existe, sino en probar lo contrario: que Dios no existe. Porque desde que algo que no es el ser o la existencia, de hecho existe, tiene que existir un Ser en sí encausado, un Ser que es el mismo Ser, ya que sin participación causal del mismo nada podría haber llegado a ser o tener existencia.

En otros términos: o el Ser en sí de Dios, lo la nada absoluta, la nada de existencia y de esencia. Pero desde que hay entes que existen contingentemente, se impone necesariamente la existencia de un Ser que existe por sí mismo, incausado, que El mismo es su razón de ser, de un Ser que no ha llegado a ser ni participado de otro ser, sino que posee el ser por identidad, es decir, que su esencia es el mismo Ser. Todos los demás entes son una esencia o capacidad de ser que participa y ha llegado a ser por la acción causal del Ser. Sólo Dios es únicamente Ser, Ser necesario o que existe por sí mismo. La esencia de Dios se identifica con el Ser, con el Acto puro y necesario de Ser.

2. La permanencia y acrecentamiento en el ser de los entes contingentes también depende del ser de Dios

No solamente las cosas inmediatamente dadas, que no son por sí mismas sino que participan o tienen contingentemente el ser exigen necesariamente el Ser en sí, imparticipado, sino que también su permanencia en el ser depende del Ser de Dios. Porque los entes que poseen contingentemente la existencia, nunca son el ser, solamente lo poseen pudiendo no poseerlo. Si Dios no conservara continuamente el ser de los entes que existen contingentemente, éstos dejarían de ser, se aniquilarían.

Así como nada puede llegar a ser sin la acción creadora del Ser de Dios, tampoco nada puede permanecer en el ser sin la acción conservadora de Dios, que no es más que la continuación de la creación o donación primera del ser.

Tampoco el acrecentamiento del ser por la actividad propia de los entes contingentes, sería posible sin la intervención o concurso del Ser imparticipado.

Porque si las cosas no son sino que poseen contingentemente el ser, tampoco pueden acrecentarlo por sí solas, sin la intervención del Ser en sí e infinito. El nuevo ser o existencia que supone la actividad y el perfeccionamiento de las cosas contingentes, no puede provenir únicamente de ellas, pues no son el ser, no disponen del ser, sólo lo poseen contingentemente recibido del Ser en sí mismo. Además, están siempre sólo en capacidad para llegar a actuar y acrecentar su ser. Para ello es necesario que el Ser que es el Acto puro de Ser, las haga pasar de la potencia al acto y poder así realizar su acción o perfeccionamiento, es decir, acrecentar su ser.

3. Los entes contingentes no sólo dependen del Ser en sí, como Causa eficiente, sino también como Bien o Causa final

Si no existiese este Ser infinito, que, por eso mismo, es el Bien infinito, tampoco existiría ningún bien, y nada podría moverse en busca de su bien. Cegado en su fuente el Bien infinito, ningún otro bien existiría y ni siquiera podría irse en su busca para perfeccionarse con él.

Por eso, si todos los entes contingentes son, se conservan y se perfeccionan en su ser sostenidos por la actuación inmediata del Ser en sí, como Causa eficiente primera, también todos ellos tienden a su bien o perfección conducidos por el Bien infinito, como su Causa final última.

4. Conclusión

Lo que queremos dejar bien asentado en esta Introducción del tema de la existencia de Dios es que todo ser, toda permanencia en el ser y todo acrecentamiento del mismo por la actividad de la creatura, en los entes que no son sino que participan contingentemente del ser, se funda y está causado por el Ser en sí divino, como Causa eficiente primera y como Causa final última.

Sin este Ser en sí de Dios nada sería y nada podría llegar a ser o existir, nada podría permanecer en el ser o existencia, nada podría acrecentarse o perfeccionar su ser con su actividad necesaria o libre. No sólo el ser de los entes contingentes, sino también su actividad y acrecentamiento en el ser, su actividad necesaria o libre sería imposible sin la intervención inmediata, causal eficiente y final del Ser en sí.

Sin el Ser en sí y Bien supremo se suprimiría la fuente de todo ser y de todo bien y de todo acrecentamiento del ser y del bien; todo carecería de fundamento y de razón de ser en su origen, en su existencia y en su finalidad.

De ahí la importancia del tema que vamos a tratar en estos editoriales de SAPIENTIA en el presente año: la existencia del Ser en sí de Dios.

Comenzaremos por exponer primeramente las diferentes posiciones frente al tema de la existencia de Dios. Trataremos en seguida de la necesidad de probar dicha existencia e inmediatamente la posibilidad de efectuarla. Terminaremos con un desarrollo de los argumentos que a posteriori demuestran apodícticamente la Existencia del Ser en sí de Dios.

II

DIVERSAS POSICIONES FRENTE A LA EXISTENCIA DE DIOS

1. El Ateísmo

Hay primeramente un ateísmo de hecho. Esta posición niega de facto o prescinde de la existencia de un Ser trascendente al mundo y al hombre, como Causa primera eficiente y como Causa final última de los mismos.

Este ateísmo se presenta bajo diversas formas. Una es el ateísmo de los que viven sin pensar y plantearse el problema de Dios. Encerrados en sus preocupaciones de diversa índole, parecen no tener tiempo para plantearse el tema de Dios.

Sin embargo, frente a situaciones extremas, tales como la enfermedad incurable, la muerte propia o de los seres queridos, el dolor y el mal en sus múltiples formas, es imposible que el hombre no se plantee el problema de la existencia de un ser trascendente al mundo y a sí mismo. Si en tal situación, el hombre deliberadamente rechazase este pensamiento y no quisiese plantearse el problema de Dios y buscar la solución del mismo, incidiría en una ignorancia no exenta de culpa. No es lícito evitar voluntariamente este planteo en cuestión tan importante para la vida temporal y eterna del hombre, sin grave culpabilidad.

Otros ateos se dicen tales, porque se han forjado una idea falsa de Dios: por ejemplo de un Dios cruel que busca atormentar a los hombres, en lugar de un Dios de bondad y de misericordia, que ama y busca la salvación de todos. En tal caso, es lógico rechazar la existencia de ese falso Dios. Lo que importa en tal caso es buscar esclarecer la verdadera idea de Dios. Y hay obligación de emprender este esclarecimiento.

También el mal ejemplo de los creyentes en Dios —de los cristianos, en nuestro caso— puede inducir al rechazo de Dios. Tal es el caso de algunos colonizadores sedicentes cristianos, pero olvidados de sus obligaciones de tales, que saquearon material y espiritualmente a los pueblos sometidos y les dieron malos tratos, hasta con la misma esclavitud. En estos pueblos así maltratados

por cristianos, pudo surgir el rechazo del verdadero Dios, invocado por sus opresores. El Concilio Vaticano II recuerda a este respecto la obligación de los cristianos de dar buen ejemplo de caridad y comprensión a los no cristianos, para lograr de los mismos una más fácil aceptación del verdadero Dios y de la religión cristiana.

Frente a estos y a otros tipos de ateísmos de hecho, se presenta el ateísmo sistemático, es decir, que pretende probar filosófica o racionalmente que Dios no existe.

Recordemos dos de los principales sistemas ateos actuales, evocados por el Concilio Vaticano II, que se refiere a ellos sin nombrar a sus autores.

En primer lugar, tenemos el ateísmo de J. P. Sartre. Para él sólo es la materia —“El ser en sí”— como puro aparecer en el “Ser para sí” del hombre. Este ser en sí que está ahí sin razón de ser, es absurdo. En cambio, la conciencia y la libertad, propias del ser para sí del hombre, se constituyen por la destrucción del “ser en sí”. El “ser para sí”, la conciencia y la libertad es “un ser que no es lo que es, y es lo que no es”, es una nada que quiere ser, que quiere identificarse consigo misma sin llegar nunca a ser. De llegar a serlo, se convertiría en el “ser en sí”, sin conciencia ni libertad.

Ahora bien, añade Sartre, Dios sería un ser en sí y a la vez un ser para sí, lo cual es imposible.

Todo este burdo sofisma de Sartre se funda en una concepción materialista del ser. El ser en sí para él es la materia, lo único que es y como puro aparecer. Pero el verdadero Ser en sí de Dios, como veremos con los argumentos de su existencia, es todo lo contrario: es el Acto puro de Ser, enteramente inmaterial y, por eso mismo, consciente y libre.

Sartre añade que, aun de existir Dios, deberíamos proceder como si no existiese, porque el hombre es pura libertad, puro querer ser sin nunca ser; si Dios existiese, el hombre no podría constituirse como pura libertad.

A esto se responde que el hombre no es pura libertad, sino que realmente es un ser compuesto de materia y espíritu, que es libre, pero sujeto a una ley moral, que lo encamina a su perfeccionamiento. Esta ley proviene de Dios, pero lejos de oponerse a su libertad, la supone y libera al hombre de la tiranía de sus pasiones y del deterioro humano y lo perfecciona o actualiza como hombre.

El segundo ateísmo sistemático actual es el del materialismo dialéctico del Marxismo. Fundado en Feuerbach, el Marxismo sostiene que Dios es una “alienación”, una creación que el propio hombre realiza como un ideal de perfección para recibir de él lo que le falta por sus limitaciones.

Esta idea de Dios es enteramente falsa y arbitraria, destituida de toda fundamentación. Cuando exponamos los argumentos de su existencia, veremos que Dios o el Ser en sí es la Causa primera necesaria para dar razón de todo otro ser fuera de El. También con esos argumentos rechazaremos el ateísmo de Sartre y todo ateísmo sistemático.

2. El agnosticismo

Esta posición, sin negar la existencia de Dios, sostiene que el conocimiento de Dios es imposible y que el acceso a Dios está impedido al hombre.

Tal tesis es defendida por el Empirismo con toda lógica, porque si sólo tiene validez el conocimiento sensitivo, éste únicamente puede aprehender los fenómenos sin alcanzar el ser trascendente formalmente tal, y menos el Ser trascendente divino. Todo ser trascendente o distinto del propio hombre, y más el de Dios, está por encima del conocimiento de los sentidos. Tal la tesis de Hume en el siglo XVII y la del Neoempirismo lógico actual, que agrava aún más el agnosticismo, al reducir el objeto del conocimiento a los fenómenos puramente externos verificables por la experiencia de varios sujetos. Todo ser trascendente e inmanente y, sobre todo el Ser de Dios, está fuera del alcance del conocimiento de los sentidos y por consiguiente, es inaccesible.

En la Crítica de la Razón Pura Kant llega a la misma conclusión agnóstica. El único contenido del conocimiento es el de los datos sensitivos externos e internos. La inteligencia no conoce, no tiene objeto alguno; sólo informa dichos datos —constituidos en fenómenos por las formas sensitivas de espacio y tiempo— con la unidad de la conciencia, que de doce maneras o formas a priori constituye los objetos. Estas formas o conceptos son vacíos, no tienen objeto alguno y sólo confieren necesidad y universalidad a los fenómenos sensibles para convertirlos en objetos.

El ser en sí, trascendente o realmente distinto del acto del conocimiento intelectual, está fuera del alcance de éste, encerrado enteramente en la aprehensión de los fenómenos.

Por eso, el ser de Dios, del mundo y del hombre están más allá de la capacidad intelectual humana, son Ideas trascendentales, que sólo sirven para conferir unidad a los fenómenos enteramente privados de todo valor real trascendente al hombre.

De aquí que el sistema de Kant niegue toda posibilidad de la razón de aprehender la existencia de Dios. Con su agnosticismo Kant no sólo imposibilita el conocimiento válido de la existencia de Dios, sino también la posibilidad de hacerlo. Fuera del alcance de la razón, Dios no puede ser ni afirmado ni negado.

La refutación del agnosticismo en sus diversas formas, la daremos cuando probemos la posibilidad de probar la existencia de Dios. (IV).

3. El irracionalismo

Esta concepción defiende el acceso a Dios por un camino distinto del de la inteligencia. Es antiintelectualista y, como tal, agnóstico. De hecho algunos agnósticos son a la vez irracionalistas.

Tal el caso del mismo Kant, quien después de asentar su tesis agnóstica respecto del conocimiento de la existencia de Dios en la Crítica de la Razón Pura, en la Crítica de la Razón Práctica sostiene la necesidad de afirmar la

existencia de Dios como postulado necesario para el obrar moral. Kant no duda de la validez del imperativo categórico que impone la ley moral. Ahora bien, para sostener este imperativo hay que suponer la existencia de Dios, que una el cumplimiento de la ley moral —obrar el bien por el bien, sin ningún otro fin— con la felicidad, a la que el hombre naturalmente aspira.

Dios, no negado sino desconocido por la inteligencia, es colocado de nuevo en su existencia por este postulado de una fe ciega, necesario para sostener el orden moral, pero que no puede ser demostrado por la razón especulativa. De este modo Kant, por un camino no intelectual, cree poder introducir y sostener la existencia de Dios.

El teólogo protestante Schleiermacher sostiene la existencia de Dios por vía del sentimiento. La existencia de Dios no puede ser demostrada, está exigida como una necesidad por nuestros sentimientos. Esta posición es compartida actualmente por Bonhoeffer y los teólogos de "la muerte de Dios", quienes afirman que a Dios sólo se puede llegar por la fe y de ningún modo por la razón. En este punto habría un resabio de la tesis de Kierkegaard: "Credo quia absurdum".

Más delicada es la posición de Bergson, para quien la inteligencia no es para conocer, sino para manejar las cosas; no pertenece al homo sapiens sino al homo faber.

La verdadera realidad es aprehendida por un conocimiento superior al de la inteligencia que es la intuición. Se trata de un conocimiento por connaturalidad, que nos permite penetrar y coincidir con las cosas mismas. Tal el élan vital, poco desarrollado todavía en el común de los hombres, pero que ha adquirido un grado superior en los místicos, sobre todo en los místicos cristianos, como el mismo Jesucristo, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Ahora bien, estos místicos han logrado la experiencia de Dios, han llegado a sentir inmediatamente la presencia de Dios, bien que de una manera obscura, por el camino de la intuición, más allá de la inteligencia.

Como, por otra parte, estos místicos no sólo son hombres normales, sino extraordinarios por el desarrollo de la intuición, debemos aceptar su testimonio sobre la existencia de Dios, inmediatamente aprehendida y presente en su alma.

La afirmación de Bergson es verdadera y tanto más valedera ya que cuando la escribió no era cristiano, sino judío, aunque con una gran comprensión y estima de los místicos cristianos, que lo habrían de conducir al final a la fe cristiana.

Pero la experiencia de Dios de los místicos es verdadera, pero no por vía intelectual, sino por vía de amor, por la caridad sobrenatural y el don de Sabiduría del Espíritu Santo, que supone la fe crítica. Se trata, por consiguiente, de una intuición sobrenatural, no natural ni filosófica.

En el orden natural tal intuición de Dios no es posible. El acceso a El sólo se logra por el camino difícil del raciocinio intelectual metafísico.

También Max Scheler ha querido fundar la existencia de Dios por un camino no intelectual. Los valores son reales y trascendentes al hombre y son aprehendidos por éste por la vía de los sentimientos espirituales, del amor sobre todo. Ahora bien, estos valores así aprehendidos por un camino no racional, suponen y se sostienen en un Valor infinito, que es Dios. Por consiguiente, a través de estos valores, los sentimientos espirituales del hombre alcanzan la existencia de Dios. Por eso, concluye en su *Ética* con la afirmación de que toda moral supone y se apoya en un orden religioso con la existencia de Dios.

Esta posición de Scheler necesita de una corrección. Es verdad que los valores se constituyen por relación a un aspecto apetitivo, de la voluntad o de los sentimientos. Sin embargo, es a la inteligencia, a quien toca aprehender el valor con referencia a esos aspectos no intelectivos de la vida espiritual. Y en este sentido, es la inteligencia, quien a través de los valores o bienes participados, alcanza la aprehensión del Bien en sí e imparticipado de Dios.

Mucho más grave es la posición de los Modernistas, condenados por la Encíclica Pascendi de Pío X, tales como Loisy y Tyrrell. Para el modernismo Dios es una creación del propio hombre, es una exigencia puramente subjetiva y sentimental, que emana de la inmanencia irracional. Los dogmas son formulaciones de tales sentimientos, que pueden expresarse de diversas maneras según las distintas religiones y modos de sentir, y no poseen un valor absoluto e inmutable, sino cambiante con los mismos sentimientos, los tiempos y las circunstancias.

El irracionalismo o pretensión de llegar a Dios por un camino que no es el de la inteligencia es impracticable y conduce a conclusiones falsas.

En cuanto a lo primero, porque el sentimiento o cualquier tendencia irracional puede experimentarse en diversas creencias, frente a concepciones diferentes y hasta antagónicas de Dios, lo cual llevaría a la conclusión de que no hay una concepción verdadera de un único Dios, sino muchas y diferentes, y que todas las religiones poseen el mismo valor, es decir, ninguna de ellas tiene valor absoluto. Por debajo de esta conclusión hay un agnosticismo relativista religioso, que niega valor absoluto a todas las religiones y que es la conclusión a la que aspiran no pocos de estos irracionalistas.

En cuanto a lo segundo, los sentimientos, la voluntad y todas las actividades que no proceden inmediatamente de la razón, no son aprehensivas del ser o verdad trascendente y, por ende, tampoco del Ser trascendente divino. Tales sentimientos y apetitos pueden ayudar a la inteligencia a la búsqueda de la verdad también de Dios; y una vez alcanzada tal existencia, pueden engendrar alegría y complacencia acerca de la misma. Pero la aprehensión del ser o verdad, también del Ser de Dios, es exclusiva de la inteligencia. Como la cuerda es la que produce el sonido y la caja únicamente confiere a éste resonancia, así también la inteligencia es la única capaz de llegar a conocer el Ser de Dios, bien que los sentimientos y la voluntad puedan dar resonancia afectiva a dichos conocimientos.

4. El Deísmo

Esta posición filosófica admite la existencia de Dios como supremo Arquitecto del mundo. Pero niega la comunicación de Dios con el mundo. Una vez

creado éste, Dios no se ocupa más de él ni tampoco el hombre puede comunicarse con el Ser Supremo. No cabe aquí la Providencia de parte de Dios, ni tampoco la oración ni el culto al mismo que parte del hombre.

Los deístas de hecho no practican ninguna religión y, por eso mismo, no se diferencian mucho de los ateos.

El Deísmo es la filosofía de los francmasones, como Voltaire y otros.

5. El Monismo o Panteísmo

Como dice su nombre, el monismo admite un solo principio, una sola realidad que, consiguientemente, tiene que ser por sí misma y, por ende, Dios. Por eso el monismo lógicamente es panteísmo: identifica a Dios con el mundo. Sin embargo, algunos monismos, como el Marxismo, quieren ser ateos. Pero la verdad es que si únicamente existe una realidad material, ella tiene que existir por sí misma y, como tal, debe ser Dios. De lo cual se sigue que tal monismo, como todo monismo, es también panteísta, aunque sus autores no lo quieran admitir.

El Panteísmo puede ser parcial o total. Parcial, cuando identifica una parte del mundo con Dios. El mundo material está compuesto de esencia y acto de ser o existencia. Y la esencia de materia primera y forma substancial. El Panteísmo parcial ha identificado a Dios con estos tres principios, según los distintos autores.

Un Panteísmo parcial ha identificado a Dios con la materia primera —David de Dinant, citado por Santo Tomás—; en otros casos con la forma substancial o alma del mundo. Así Platón en el Timeo identifica a Dios con el alma del mundo, aunque en otros pasajes Dios podría ser para Platón, la Idea de Bien o el mundo de las Ideas. También Pitágoras identifica a Dios con la armonía que informa o anima al mundo como su alma.

Finalmente el maestro Eckhart identifica a Dios con la existencia del mundo —aunque algunos críticos actuales pretenden librar a Eckhart de ese error.

En los tres casos Dios sería únicamente una parte del mundo: su materia primera, su forma o alma o su existencia.

En cambio, el Panteísmo total o simplemente Panteísmo identifica a Dios totalmente con el mundo. Este Panteísmo se manifiesta de múltiples formas. Puede ser estático, ya materialista, —como el de Vogt, Le Dantec y muchos otros—, ya espiritualista-materialista, como el de Spinoza, quien es el representante clásico del Panteísmo. Para Spinoza, sólo hay una substancia que existe por sí misma y, consiguientemente, es divina. Dentro de esta única substancia distingue Espinoza la Natura Naturans —la naturaleza creadora dentro de sí misma— y la Natura Naturata —la naturaleza creada dentro de la única substancia divina—. Esta substancia única divina es simultáneamente espiritual y material —como lo cóncavo y convexo de una misma línea—; con lo cual Spinoza —quien se confesaba discípulo de Descartes— creía haber superado la dificultad de este filósofo para explicar la unidad del alma y del cuerpo. Alma y cuerpo están identificados en Dios y, respecto a la natura naturata, son modos finitos e identificados que constituyen al hombre.

Otro tipo de Panteísmo es el dinámico o evolucionista.

En primer lugar de tipo realista. Tal el Brahamanismo y el Budismo. Plotino, aunque no quería ser panteísta, difícilmente puede ser defendido del mismo, porque, al hablar de la participación del Logos desde el Uno—, y de la Psyje desde el Logos, sin causa eficiente ni formal, parecería referirse a una emanación inmanente dentro del Uno.

Tampoco Bergson quiere ser panteísta. Sin embargo, no es fácil defenderlo de un panteísmo realista en la Evolución creadora, en el Elan, que se va originando las diversas manifestaciones del ser, desde la materia a la vida, de ésta a la vida sensitiva y desde la misma a la vida espiritual de la inteligencia y sobre todo de la intuición.

Pero el Panteísmo evolucionista más importante en la actualidad es el trascendental, es decir, que se desarrolla a priori, el cual desde el sujeto da razón de sus manifestaciones, desde la propia inmanencia.

Kant fue el creador de lo trascendental a priori, en este sentido actual imanentista. Y aunque él no fue panteísta, en su trascendentalismo se han inspirado estos panteístas.

Este Panteísmo trascendental puede ser materialista, como el de Haeckel y el de Marx.

Y puede ser espiritualista, de tipo lógico como el de Hegel: una Idea que evoluciona de una manera dialéctica y, sin salir de su inmanencia, va creando y destruyendo fenoménicamente todas las cosas materiales y espirituales, incluso el mismo espíritu del hombre que, por eso, es finito y mortal.

El Panteísmo espiritualista puede ser también telético o voluntarista, como el de Schopenhauer, para quien la única realidad es una voluntad o aspiración a ser, sin nunca lograrlo. Por eso también es pesimista.

Y finalmente el Panteísmo espiritualista puede ser lógico-telético, como el de Von Hartmann.

Y el Panteísmo trascendental puede además ser materialista-espiritualista, como el de Schelling: la realidad última y única que se manifiesta trascendentalmente en dos caras: una material y otra espiritual.

La refutación del panteísmo se logra, primeramente, por las mismas pruebas de la existencia de Dios que expondremos más adelante, y que ponen en evidencia que existe Dios como realmente distinto y trascendente al mundo.

Desde la conclusión de estas pruebas se sigue que Dios es infinito, omni-perfecto o Acto o Perfección pura, simple y único. Ahora bien, el mundo es imperfecto, compuesto de esencia y existencia, de materia y forma y consta de una multitud de especies e individuos, está lleno de limitaciones e imperfecciones. Por consiguiente, no puede identificarse con la suma Perfección de Dios.

El argumento que esgrime el Panteísmo en su favor es el siguiente: si Dios es infinito no puede existir fuera de él un mundo real, pues el mundo aumentaría la infinitud de Dios, lo cual es imposible y absurdo.

Ahora bien, la existencia del mundo no aumenta el ser o Perfección infinita de Dios, pues todo lo que hay de ser en el mundo, Dios lo posee de una manera eminente. Dios es el mundo, no formalmente como dice el Panteísmo, sino eminentemente: lo cual quiere decir, que Dios tiene todo el ser o perfección del mundo sin su esencial imperfección. Por eso no se identifica con el mundo real o formalmente.

Más aún, el Panteísmo, lejos de defender la infinitud de Dios con este argumento, la destruye, pues al identificar el mundo imperfecto y finito con el Ser infinito y omniperfecto, introduce en Dios la finitud y la imperfección. Dios dejaría de ser el Acto puro e infinito de Ser, al cual conducen, según veremos, todas las pruebas de la existencia de Dios.

6.El Teísmo

Esta posición defiende que la existencia contingente y finita del mundo exige la existencia de una Primera Causa eficiente, de un Ser necesario, de una Perfección en sí que, a la vez, es Causa final, trascendente y distinta del mundo.

Es la tesis que sustentaremos con las pruebas de la existencia de Dios.

III

NECESIDAD Y POSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Diversos tipos de demostración

Demostración, en general, es un raznamiento que desde una verdad evidente por sí misma —por sólo vía intelectual o por experiencia sensitiva iluminada por la inteligencia— conduce al descubrimiento de una nueva verdad, que estaba oculta al intelecto.

La demostración puede ser a priori, cuando conduce al conocimiento de una verdad desde su causa. Cuando lo hace por la causa inmediata, la demostración a priori se llama propter quid, porque no sólo de-vela una verdad, sino que la hace conocer por su razón inmediata de ser. Esta demostración propter quid es la propia de las matemáticas: desde una verdad evidente —los axiomas— se van descubriendo nuevas verdades o teoremas, que estaban en aquella verdad implícitas, de un modo sucesivo y necesario y concatenado: cada teorema o verdad es iluminado en su verdad por el anterior, como su exigencia evidente.

La demostración a priori es la más perfecta, ya que no sólo hace conocer una nueva verdad, sino también la razón que la constituye; y la propter quid, la más perfecta de todas, porque devela una verdad por su causa o razón inmediata, que la constituye.

La demostración a posteriori desde un hecho inmediatamente dado en la experiencia llega a de-velar su causa. Esta demostración sólo descubre una verdad nueva, pero no de-vela la razón de por qué es así. Del hecho de que el agua en el nivel del mar siempre hierve a cien grados, se llega a la conclusión de que debe hervir a cien grados; aunque no se sepa por qué sucede así. También por los síntomas de una enfermedad se llega a descubrir su causa. Se tra-

ta siempre de una demostración, que desde los efectos llega a su causa. Hay una tercera demostración llamada quasi a priori o a simultaneo, cuando en el juicio mismo que enuncia una verdad, se encuentra la razón que la de-vela. En verdad se trata de lo que hoy llamaríamos un juicio analítico: que por la sola consideración del sujeto se descubre inmediatamente el predicado, ya porque éste se halla incluido formalmente en el sujeto, ya porque está esencialmente exigido por el mismo. Así, en "el todo es mayor que la parte", el predicado está formalmente contenido en el sujeto; y en "todo lo que comienza a existir debe tener una causa", el predicado no está contenido, pero sí exigido por el sujeto, según veremos al tratar del principio de causalidad.

Veremos que la existencia de Dios se demuestra a posteriori, con los argumentos que expondremos en los pasos siguientes: desde la realidad contingente del mundo, inmediatamente dada en nuestra experiencia, llegaremos a Dios como a su Causa primera y Ser necesario.

La existencia de Dios no se puede demostrar a priori o desde su causa, porque en tal caso Dios dependería de una causa superior a él, sería un efecto de una causa y, como tal no sería Dios, sino un ser finito y contingente.

2. El argumento quasi a priori o a simultaneo, llamado también ontológico

San Anselmo, Descartes y Leibniz —y otros autores contemporáneos como Lavelle— han intentado una demostración quasi a priori —el argumento llamado también ontológico o a simultaneo de la existencia de Dios. Lo que equivale a decir que "Dios es existente" es un juicio analítico o evidente por sí mismo.

He aquí como lo enuncia San Anselmo en el Proslogion: Dios es el ser más perfecto que el cual nada puede pensarse, es decir, Dios es el ser más perfecto. Tanto el teísta como el ateo coinciden en esta noción de Dios, con la diferencia que el primero admite su existencia y el segundo no.

Ahora bien, añade San Anselmo: si Dios es el ser más perfecto y nada más perfecto que él puede pensarse, tiene que existir realmente. Porque si únicamente existiera en la mente, se podría pensar en otro más perfecto que El: que además de existir en la mente exista también en la realidad y entonces Dios no sería el ser más perfecto que puede pensarse. Por consiguiente, basta pensar que Dios es el ser más perfecto —y así lo piensan todos, teístas y ateos— para darse cuenta que debe existir realmente, porque si no existiera realmente, no sería el ser más perfecto que puede pensarse. En otros términos, que en el concepto de Dios —sujeto— está contenida formalmente su existencia —predicado—. Se trata de un juicio analítico en el que el sujeto incluye formalmente el predicado: el ser perfectísimo de Dios, su concepto, incluye necesariamente su existencia, el predicado.

En la quinta de sus Meditaciones Metafísicas, Descartes enuncia el mismo argumento. Dios es un Ser perfectísimo. Por consiguiente, en su esencia está incluida formalmente su existencia, pues de lo contrario Dios no sería el Ser perfectísimo. Y así como no se puede concebir un triángulo que no valga dos rectos, o una montaña sin valle, tampoco se puede pensar en un ser perfectísimo como Dios sin su existencia. Y no vale objetar que, si bien el triángulo exige tener dos rectos y la montaña el valle no se sigue que deban existir ni el

triángulo ni la montaña. En esta objeción hay una falacia, dice Descartes. Porque en los casos mencionados es la esencia quien exige esas notas y las incluye formalmente, pero no incluye su existencia. En cambio, en el caso de Dios, su esencia de ser perfectísimo incluye como nota esencial su existencia, porque sin ella no sería el Ser perfectísimo. Por eso, concluye Descartes, no se puede pensar a Dios sin pensar que existe.

Leibniz formula el argumento ontológico de la siguiente manera: Dios es posible. Pero si es posible, debe existir necesariamente. Porque si Dios fuera puramente posible y no existiese, lógicamente sería imposible. En efecto, un Dios puramente posible, que no existiese sería imposible porque un Dios puramente posible, que tiene que llegar a existir, es absurdo, sería un Dios causado, que no es la existencia y tiene que recibirla de otros. Y en tal caso no sería Dios. Por consiguiente, en la posibilidad real de Dios está incluida necesaria y formalmente su existencia; de lo contrario, la existencia de Dios sería imposible, cosa que nadie se atrevería a afirmar seriamente.

3. Refutación del argumento ontológico

Todos estos argumentos están viciados en su origen, porque se llega a una conclusión no exigida por las premisas. Se trata de un paralogismo. En efecto, en el concepto de Dios, como ser perfectísimo o ser realmente posible está incluida su existencia; no se puede pensar en Dios o en su posibilidad, sino como existente. Pero de aquí no se sigue que Dios realmente deba existir. De un concepto únicamente se puede seguir una nota contenida en él, es decir, conceptual, pero no una nota real. En este argumento ontológico o quasi a priori hay un tránsito ilegítimo del orden conceptual o ideal al orden real.

Santo Tomás en la S. Th., I, 2, 1, se plantea el problema: "si la existencia de Dios es evidente por sí misma" —Veritas per ser nota—. Y responde: en sí misma esta proposición "Dios es existente", es una verdad evidente, porque el predicado: la existencia o acto de ser, se identifica con la esencia de Dios, que es el Ser infinitamente perfecto. La fórmula equivaldría a ésta, substituyendo Dios por lo que él realmente es: "la existencia es existente", pero esa verdad, añade el Santo con gran precisión no es evidente para nosotros, que sólo sabemos que Dios es existente o existencia, después que lo hayamos probado a posteriori.

En otros términos, la inteligencia humana sólo conoce sin ratiocinio, es decir, inmediatamente, lo que pertenece a su objeto formal: la quidditas rei materialis, la esencia de las cosas materiales; y simultáneamente su existencia y a la vez la existencia propia, que se revela en todo conocimiento intelectual. Ahora bien, en ese objeto formal no está incluido Dios. A El hay que llegar a partir de las cosas inmediatamente dadas en nuestra experiencia, las cosas materiales, incluyendo el propio yo cognoscente, como a su Causa, por un riguroso ratiocinio a posteriori.

Y una vez que se ha llegado de este modo a probar y a aprehender la existencia de un Ser que existe por sí mismo, el Acto puro de Ser, Causa de todos los otros seres contingentes, se ve que la proposición: "Dios es existente" es evidente en sí misma, porque entonces podemos substituir el término Dios,

sujeto de la proposición, por lo que él realmente es según lo demostrado a posteriori, el Acto puro de Ser o Existencia, y afirmar que "la Existencia es existente", es decir, que la existencia pertenece a la misma esencia de Dios: que éste no existe sólo de hecho o contingentemente —que podría no existir— sino que existe necesaria y esencialmente, porque su esencia misma es la existencia: Dios no es nada más que el Ser o existencia en sí mismo.

Por eso el argumento ontológico no prueba la existencia real de Dios. Una vez probada ésta con los argumentos a posteriori, se ve no sólo que Dios existe, sino que la existencia pertenece y es la misma esencia de Dios, quien existe esencial y necesariamente.

IV

POSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Posición del agnosticismo

Frente al argumento ontológico, que pretende que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no necesita demostración alguna, por el otro extremo, el agnosticismo —según ya vimos— niega la posibilidad misma de demostrar la existencia de Dios y del acceso a Dios por el conocimiento humano. Exista o no exista Dios, sostiene el agnosticismo, no podemos demostrar su existencia; no podemos saber si existe o no: el acceso a Dios está completamente cerrado para el hombre.

—Esta posición sustentada por Kant y el empirismo, según ya vimos, actualmente ha tomado mucho auge por el desarrollo del neoempirismo lógico y la filosofía analítica, que niegan la validez de toda metafísica y, por ende, de toda posibilidad de acceder al ser trascendente —e inmanente— y, mucho más, la posibilidad de alcanzar el Ser trascendente divino.

2. El Realismo crítico

El Realismo crítico o Intelectualismo realista sostiene la posibilidad de conocer el ser trascendente, en general, y el Ser trascendente divino, en particular. Podemos sintetizar la prueba de esta capacidad de la inteligencia para acceder al ser trascendente, es decir, el fundamento gnoseológico de este conocimiento, en cuatro proposiciones:

- a) Esta capacidad de acceso al ser trascendente e inmanente de la inteligencia humana no puede ser demostrado

La razón de esta proposición es que tal demostración tendría que ser hecha por la misma inteligencia y consiguientemente tendría que presuponer su valor. En efecto, únicamente la inteligencia es capaz de probar el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente y, por ende, habría que presuponer este valor de la inteligencia para poder probarlo, lo cual sería una petición de principio y un paralogismo.

b) Esta capacidad de la inteligencia para aprehender el ser trascendente no necesita ser demostrada

En efecto, se trata de una verdad evidente por sí misma. En filosofía no todo puede y necesita ser demostrado. Hay verdades evidentes por sí mismas, desde las cuales, por raciocinio, es proyectada una verdad sobre otras verdades ocultas. Si no hubiese estas verdades evidentes por sí mismas —por intuición intelectual o por intuición empírica— nada podría demostrarse, no se podrían de-velar la verdad de otras verdades no evidentes. En otros términos, si todo debiera ser demostrado, nada podría ser demostrado, no habría un principio de verdad evidente desde la cual se iniciaría el proceso de iluminar con la verdad a otras verdades no evidentes. Por lo demás, la afirmación de que todo debe ser demostrado es contradictoria: pues ella misma no podría ser demostrada, en la hipótesis de que se parte.

Ahora bien, una de esas verdades evidentes por sí mismas es el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente. En efecto, en el conocimiento intelectual está inmediatamente presente el objeto de un modo intencional. El concepto subjetivo o acto de la mente encierra un ob-jectum, algo distinto de su acto, que es el concepto objetivo, es decir, el ser trascendente presente bajo algún aspecto en el acto de la inteligencia. Esto es lo que se llama la intencionalidad del conocimiento, que tanto Santo Tomás como Husserl han puesto en evidencia: todo acto de entendimiento —noesis— implica un ob-jectum, algo esencialmente distinto del propio acto —el noema—. Concepto subjetivo o acto de la inteligencia y concepto objetivo o el objeto bajo algunas de sus facetas están simultánea e intencionalmente presentes de un modo evidente en el acto de la inteligencia. No hay intelección sin ser distinto o trascendente al acto, sin un ob-jectum —algo que está puesto frente y distinto del acto, inmediatamente presente en él.

El llamado problema del puente —“Cómo sabemos que al acto de entender responde un objeto trascendente o fuera de él”— es un falso problema, un falso planteo del problema del conocimiento, que sin crítica está desnaturalizando el acto mismo de conocimiento. No hay una intelección, por un lado, y un objeto distinto de ella, por otro: el acto de intelección encierra siempre esencialmente en su seno el objeto trascendente distinto del propio acto. El llamado “problema del puente” desnaturaliza el acto mismo de conocimiento, al escindir el sujeto del objeto, dados simultánea e intencionalmente en la conciencia. No hay intelección sin un objeto trascendente dado en ella como distinto y trascendente a ella. El “problema del puente” supone un sujeto vacío y separado del objeto, que aquél intencional y esencialmente encierra. Es una ruptura arbitraria y sin crítica entre el acto o concepto subjetivo y el objeto o concepto objetivo.

Mas este valor de la inteligencia para conocer el ser trascendente tampoco necesita demostración, porque todo intento de negarlo o ponerlo en duda lo supone. En efecto, únicamente la inteligencia es capaz de negar o poner en duda este valor. Por consiguiente, no se puede negar o poner en duda el valor de la inteligencia sin suponerlo, sin suponer una inteligencia capaz de conocer la naturaleza de su propia actividad, en este caso, que su actividad carece de valor trascendente. Brevemente, la negación o duda del valor de la inteligencia

sólo tiene sentido desde una inteligencia capaz de formularlas, es decir, con un valor para aprehender el objeto o ser trascendente.

Pero, de todos modos, el valor trascendente de la inteligencia es evidente por un análisis de su actuación intencional, según dejamos asentado en el párrafo anterior.

- c) La inteligencia está en posesión de un principio analítico, el de causalidad, que le permite pasar del ser trascendente inmediatamente dado al Ser trascendente divino

En efecto, mediante el principio de causalidad, la inteligencia puede hacer este tránsito. El principio de causalidad eficiente es analítico o evidente por sí mismo.

Juicio analítico es aquél, en que por puro análisis o consideración del sujeto se conoce el predicado inmediatamente sin necesidad de experiencia ni de raciocinio. Este juicio analítico asume dos formas: a) cuando el predicado está contenido en el sujeto como "el todo es mayor que la parte"; y b) cuando el sujeto encierra una exigencia esencial del predicado, sin contenerlo formalmente.

Kant arbitrariamente ha restringido el juicio analítico a la primera forma; y, por eso, ha excluido el principio de causalidad como juicio analítico, ya que lo es en la segunda forma, por él eliminada.

En efecto, si analizamos el principio de causalidad eficiente: "todo lo que comienza a existir ha de tener una causa"; o de otro modo que "todo lo que existe contingentemente ha de tener una causa", veremos que en el sujeto: "lo que comienza a existir o existe contingentemente" hay una exigencia esencial del predicado. Porque lo que comienza a existir o existe contingentemente ha de pasar de la nada al ser, y la nada no puede dar el ser. Por eso, el sujeto exige otro ser que actúe para hacer pasar de la nada al ser; y tal ser es precisamente lo que se llama causa, expresada en el predicado. Sin una causa o ser que determine a otro a pasar de la nada al ser —o de la potencia al acto— nada podría llegar a ser, permanecería en la nada.

Ahora bien, el ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia es contingente, ha pasado de la nada al ser, porque de sí es indiferente para existir o ser; y por consiguiente exige un ser o causa que lo haya determinado a ser o hecho pasar de la nada al ser. Si esta causa a su vez existe contingentemente necesita de otra causa que la haya determinado a ser. Y así sucesivamente. Pero el proceso de causas subordinadas no puede llegar al infinito; es menester que haya una Primera Causa, desde la cual haya comenzado la participación o comunicación. Sin esa primera causa el ser no habría llegado al ser contingente actualmente existente, no habría podido pasar de la nada al ser.

Ahora bien, esta primera Causa, por su concepto mismo de ser primera, no puede recibir el ser de otra causa, tiene que poseerlo por sí misma, ser el mismo Acto de Ser, existente por sí mismo. Porque si no fuera el mismo ser tendría que haberlo recibido, y ya no sería la primera Causa. Por eso, no puede ser la primera Causa sin estar identificado con el Ser. Y este Ser que es por sí mismo, o Acto puro de Ser es lo que llamamos Dios.

Por eso, mediante el principio analítico o evidente por sí mismo de causalidad eficiente, desde el ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia, que sólo existe contingentemente, es decir, habiendo pasado de la nada al ser, que no tiene en su esencia la exigencia de su existencia o de su ser, la inteligencia llega necesariamente al conocimiento del Ser primero, que existe por sí mismo, imparticipado y necesario que es Dios, por la acción causal del cual los entes contingentes han podido llegar a ser o existir.

Este tema será ampliamente expuesto con las pruebas de la existencia de Dios.

d) Podemos aprehender o expresar conceptualmente el Ser de Dios, siquiera de un modo imperfecto, bien que seguro

Con el principio de causalidad eficiente podemos llegar a Dios, como primera Causa del ser o Ser en sí.

Pero si Dios es un Ser infinito, ¿cómo podemos aprehenderlo y significarlo con nuestros conceptos finitos?

Desde luego no lo podemos conocer perfectamente. Pero podemos significarlo tal cual El es, bien que de un modo imperfecto.

Así podemos significarlo con los conceptos negativos, que niegan la imperfección o limitación. Tales los conceptos de infinito, inmaterial o inmenso. Son conceptos que, al negar la imperfección o limitación, significan la Perfección en sí sin límites. Porque en estos conceptos removemos la imperfección o limitación para significar una pura Perfección infinita. Lo significado es positivo: el Ser en sí infinito y perfectísimo. Sólo es negativo el modo con que significamos la positivo, por la negación de la negación o de lo imperfecto.

También podemos significar a Dios por el Ser y las perfecciones trascendentales positivas: la unidad, la verdad, la bondad y la belleza —y también la inteligencia identificada con la verdad y el amor identificado con la bondad en el grado infinito— identificadas todas ellas con el ser.

Sólo que cuando aplicamos estas perfecciones a Dios: Dios es el Ser, la Unidad, la Verdad, la Bondad, la Belleza, la Inteligencia y el Amor, les quitamos toda la imperfección o limitación con que ellas se encuentran en los seres participados, que son los que están inmediatamente dados en nuestro conocimiento finito. Con estas perfecciones afirmamos de Dios lo que él es real y formalmente: Dios es el Ser, la Unidad, la Bondad, etc., suprimiendo de tales conceptos la imperfección con que nosotros inicialmente las percibimos. Lo cual quiere decir que Dios es el Ser, la Verdad, la Bondad, etc. trascendentales, sin la esencial limitación con que se encuentran en los seres finitos y contingentes, inmediatamente dados a nuestro intelecto, es decir, que tales perfecciones trascendentales están en Dios de un modo eminente: Dios es real y eminentemente el Ser, la Verdad y demás perfecciones trascendentales identificadas con el ser. Brevemente, eminentemente quiere decir que Dios tiene tales perfecciones sin la imperfección con que se encuentran en nuestros conceptos, tomados de la realidad finita y contingente.

TRASCENDENCIA Y TRASCENDENTALIDAD

I

TRASCENDENCIA

Las dos palabras del título significan dos conceptos que encarnan el espíritu de dos posiciones filosóficas enteramente opuestas: *el realismo y el inmanentismo*.

1. *La realidad inmaterial del conocimiento*

El conocimiento es una realidad singular, diferente de toda otra de orden material, precisamente por su constitución inmaterial.

Cuando varios objetos materiales se unen forman un compuesto sustancial o accidental, según los casos, en el que cada cuerpo es una parte o elemento del todo.

En cambio, en el conocimiento el ser del sujeto y el ser del objeto se unen sin formar un compuesto: el ser del objeto está presente en el ser del sujeto, como distinto de él o como *ob-jectum*. El sujeto y el objeto se identifican en un solo acto, en el cual sujeto y objeto coexisten como realmente distintos. Esta presencia del sujeto y del objeto como realmente distintos en el mismo acto es la *identidad intencional*, propia y constitutiva del conocimiento y que no se da en ningún compuesto material.

Por otra parte, los objetos materiales son pasivos, capaces de recibir determinaciones, pero circunscriptos a su propio ser, no pueden salir o dar de su ser a otros, sin perderlo ellos mismos.

En cambio, el acto de conocimiento es acto del propio sujeto que lo hace, pero a la vez es capaz de dar cabida en su propio acto a otro ser realmente distinto del propio. El acto de conocimiento, pues, no se circunscribe, como en los entes materiales, a sí mismo, al sujeto, sino que hay en él una sobreabundancia de acto, capaz de comunicarse a otro ser en cuanto otro o distinto de él.

El conocimiento implica, por consiguiente, una riqueza de acto, una "superexistencia", que dice Maritain, capaz de comunicarse a otro ser en cuanto otro u *objeto*. Ahora bien, esta sobreabundancia o riqueza de acto propia del conocimiento, que no se da en ningún ser material, implica una *superación por eminencia de la materia, una inmaterialidad*, no en un sentido puramente negativo de simple eliminación o destrucción de la materia —como dice Sartre—, sino positivo de enriquecimiento del acto o de la forma esencial por encima de la potencia limitante de la materia.

2. *El acto, constitutivo del conocimiento*

Acabamos de decir que la inmaterialidad es el constitutivo del conocimiento, porque en el conocimiento humano —y creado, en general— se trata del acto esencial o de la forma, que emerge y se libera de la potencia limitante de la materia para constituir el conocimiento.

Pero si lo analizamos con más profundidad, veremos que el constitutivo del conocimiento es el *acto* o liberación o superación de la potencia limitante.

Porque en el hombre —y también en el ángel y cualquier creatura— el conocimiento se constituye cuando el acto de la forma —el alma— es espiritual o exenta de toda materia. (Nos referimos al conocimiento intelectual; porque el conocimiento sensitivo implica cierto grado de inmaterialidad, pero no perfecta o espiritual).

Pero más arriba, a infinita distancia, está el Acto puro de Ser de Dios, exento no sólo de la potencia limitante de la materia, sino de toda potencia, es decir, aun de la esencia que limita el acto de ser o existir. El Acto puro está libre de toda limitación —de materia y de esencia— y, por eso, es el Acto de Ser sin límites, infinito, y a la vez el Acto infinito de Entender, identificados entre sí.

En el conocimiento humano —y creado en general— hay una doble limitación, proveniente de su composición de esencia y acto de ser: el acto de entender, como de tal esencia, es finito y realmente distinto del ser u objeto conocido; y, en segundo lugar, por la misma razón, el acto de la esencia o forma —el alma humana— es realmente distinto de su acto de entender o intelección. Porque como el acto de entender, acto segundo o actividad, implica el acto de ser o existir, sin el cual no sería, si el acto de la esencia o del alma se identificara con el acto de entender, que implica el acto de ser, se identificaría con el acto de ser, la esencia sería el *esse* y sería Dios.

De aquí que en el Acto puro de Ser de Dios desaparezca esta doble limitación: el Acto de Entender se identifica real y formalmente con el Acto puro de Ser entendido, y Ser y Entender están también identificados en el Acto puro. Por eso el acto o ser es el constitutivo del conocimiento, sobre todo del conocimiento espiritual intelectual; y todo ser en la medida de su acto es conocimiento y objeto conocido. Si hay seres que no entienden es por el no-ser o potencia de la materia que se lo impide; y otro tanto sucede con la inteligibilidad objetiva, identificada también con el acto.

Si hay seres inteligentes por su inmaterialidad perfecta o espiritualidad, que no se identifican realmente con su objeto ni tampoco con su acto de entender —el caso de la inteligencia humana— es porque su acto de ser está limitado por el no-ser o potencia de la esencia. No hay potencia de materia, pero hay potencia de la esencia.

3. *Origen divino de la correspondencia entre ser o verdad y entender humano.*

En el origen causal de todo ser y entender está el Acto puro e infinito de Entender, real y formalmente identificado con el Acto puro e infinito de Ser.

Todo Ser está entendido e identificado con el Entender, y todo Entender está identificado con el Ser.

La correspondencia e identidad intencional de entender —sujeto— y ser entendido —objeto— del entendimiento humano se funda en la identidad real de Ser y Entender infinitos. Todo ser es inteligible porque está pensado por Dios, es un objeto o verdad del pensamiento divino. Esta inteligibilidad o verdad del ser está causada, pues, por la Inteligencia divina y a su vez causa la verdad de la inteligencia humana.

Por eso, la inteligencia humana dice *relación esencial* al ser o verdad trascendente, su objeto. No se puede concebir siquiera un acto de entender sin un ser o verdad trascendente que lo causa. La inteligencia humana no puede actuar sin este ser trascendente u objetivo, realmente distinto de su acto. La intelección humana se constituye como una identidad intencional entre el sujeto y el objeto. Esta relación de la inteligencia con el ser trascendente u objeto es *esencial* o constitutiva de la esencia del acto de entender. De aquí que un conocimiento enteramente inmanente, clausurado en sí mismo, sin un ser u objeto trascendente, es un absurdo, es algo impensable. Porque aun para negar o poner en duda este ser o verdad trascendente, hay que suponerlo, pues, la inteligencia no puede negar o poner en duda nada, sin apoyarse en el ser o verdad objetiva. Sin este ser trascendente la inteligencia ni siquiera podría pensar.

4. *La verdad fundamental del conocimiento humano: la trascendencia del objeto*

La inteligencia humana tiene como objeto formal el ser o verdad trascendente. Este ser trascendente es la causa formal extrínseca y especificante del acto de entender, al que, por eso, lo constituye. Este ser penetra e ilumina con su verdad y constituye el acto de entender. Sin él la inteligencia permanecería oscura y sin conocimiento alguno, no podría actuar siquiera. Por eso lo primero que conoce la inteligencia no es su acto de entender —el *cogito*— sino el ser o verdad trascendente —el *cogitatum*—. Sólo después de conocer el ser trascendente y estar iluminada por su verdad o inteligibilidad, ilumina el propio ser del sujeto y, por reflexión, en un segundo momento, con un nuevo acto, la inteligencia puede captar su propio acto como objeto, lograr conciencia de sí.

5. *Del ser trascendente inmediatamente aprehendido al Ser divino*

El ser inmediatamente conocido no es el ser en sí, es una esencia que participa del ser, es *tal ser*, es decir, es “el ser o esencia de las cosas materiales” (Santo Tomás). A través de los datos de los sentidos, por un proceso de abstracción —que hemos expuesto en *Sapientia*, pág. 83 y sgs. de 1984— la inteligencia se pone en contacto inmediato con las notas esenciales —algunas al menos— de los entes materiales. Capta así el *ser* en los entes materiales, y desde él, por un raciocinio causal, llega al conocimiento del Ser en sí, del Ser, Causa primera de todo otro ser.

Lo importante es subrayar que el contacto de la inteligencia con el ser es inmediato con el ser material; y desde él ya nunca se desarticulará del mismo, pues no puede actuar, pensar, sino por el ser y desde el ser.

He aquí cómo desde este ser inmediatamente aprehendido, se llega al ser en sí de Dios, según lo expone Santo Tomás. Este primer ser conocido es un ente que posee pero no es el acto ser y que, por consiguiente, tiene que participarlo o recibirlo de otro ser. Si éste a su vez *es tal* ser o ente que participa del ser, lo ha de tener de otro ser. Y así sucesivamente. Pero en esta serie de entes participados —que no son, sino que tienen o participan del ser— no se puede proceder al infinito, porque sin un primer ser, que sea por sí mismo y no participe de otro, no habría razón de ser o justificación ontológica de toda la serie de entes participados. Hay, pues, que llegar a un Ser, que es por sí mismo, imparticipado —únicamente Ser o Acto puro de Ser—, por participación del cual son todos los otros seres o entes participados del ser (Cfr. *De Ente et Es.*, C. V.).

6. *El ser imparticipado, término y fundamento de la trascendencia cognoscitiva humana*

El ser o verdad que ilumina con su luz y especifica inmediatamente la actividad intelectual es tal por participación del Ser o Verdad en sí, término necesario de la intelección humana, como acabamos de ver. Sólo llegando hasta ese Ser en sí, el ser o verdad inmediatamente aprehendida tiene su razón de ser causal, su justificación ontológica. La inteligencia humana únicamente puede alcanzar plenamente su objeto en el Ser o Verdad en sí, que confiere contenido e ilumina todo otro ser o verdad.

La trascendencia del ser, necesariamente implicada en la intencionalidad constitutiva de todo conocimiento, culmina en la trascendencia infinita del Ser divino, Causa y origen primero de todo otro ser o verdad participada. El rayo de luz del ser trascendente participado, que ilumina inmediatamente y actualiza el acto de entender, es un destello del foco original de Luz del Ser o Verdad imparticipada. Por eso, en este proceso de de-velación del ser o verdad trascendente la inteligencia no puede descansar hasta llegar a la Fuente originaria e imparticipada del Ser en sí, última instancia del Ser. San Agustín, quien por caminos, a veces descaminados, había buscando ardorosa e incansablemente la verdad, movido, sin tener conciencia de ello, por este Ser o Verdad imparticipada a través de sus reflejos del ser o verdad finita, cuando definitivamente la descubre como Fuente de todo ser o verdad, exclama con razón: “Nos hiciste Señor para ti, y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en ti” (*Conf. I.*).

El Ser o Verdad en sí de Dios es el término necesario, al que está esencialmente dirigida y en el que está definitivamente sostenida toda la actividad de la inteligencia humana desde sus primeros pasos, insertados en el ser o verdad trascendente. Sin El toda la vida de la inteligencia perdería la suprema instancia de su sentido especialmente trascendente. Toda la vida de la inteli-

gencia está, pues, nutrida, iluminada y dirigida en todos sus pasos por la verdad del ser trascendente, sustentada, en suprema instancia, en el Ser o Verdad en sí de Dios.

II

TRASCENDENTALIDAD

7. *Del inmanentismo a la trascendentalidad de Kant*

Por diversos caminos la Filosofía moderna, desde Descartes y el Racionalismo y desde Locke, Berkeley y Hume y el Empirismo, se ha ido desvinculando del ser trascendente y se ha encerrado, *de iure* al menos, en el inmanentismo intelectual y consiguientemente, en un autonomismo moral. Pero con Kant este inmanentismo se organiza como *trascendentalismo*.

Trascendental o a priori significa para Kant aquellas condiciones que desde el sujeto hacen posible la aparición o constitución del objeto. Ya no es el objeto distinto del acto el que desde la trascendencia del ser ilumina y da razón del acto de entender; por el contrario, es la inteligencia misma quien da razón del objeto que ya no es trascendente a la misma, sino creado en su inmanencia por la acción trascendental o modos *a priori* de su actuación.

Este cambio radical de la inteligencia, que de ser determinada o causada en su verdad por el objeto o ser trascendente pasa a ser causante o determinante del objeto en su propia inmanencia, es lo que Kant llamó, con razón, "*la revolución copernicana*" de la Filosofía. Porque ya no es el ser trascendente quien determina objetivamente a la inteligencia, sino ésta quien determina y constituye *a priori* o trascendentalmente el objeto en el seno inmanente de su acto. Brevemente, son los objetos quienes dependen de la inteligencia, y no la inteligencia de sus objetos.

En Kant esta trascendentalidad está constituida por "*formas*" o modos *a priori* de organizar ya los *datos* en *fenómenos* en la sensibilidad —tales el *espacio y el tiempo*—, ya los *fenómenos en objeto* en la inteligencia —los doce *conceptos o categorías*—. El ser trascendente, "*la cosa en sí*" que dice Kant, está más allá del alcance de la inteligencia. Esta únicamente llega a los "*objetos*", creados por ella misma en su inmanencia de un modo trascendental, mediante sus categorías o conceptos *a priori*, que informan los fenómenos. El *objeto* es una *síntesis a priori*, de conceptos o formas trascendentales de la inteligencia y de los fenómenos de la sensibilidad como materia.

De aquí que la Metafísica o aprehensión del ser trascendente sea imposible para Kant. *La trascendencia ha sido substituida por la trascendentalidad*: todo el mundo real ha sido absorbido por la trascendentalidad inmanente. Los objetos de la Metafísica: el mundo, el yo y Dios están más allá del alcance de la inteligencia. Son formas trascendentales puras, carentes de fenómenos y por eso mismo de valor objetivo. Porque la trascendentalidad de la inteligencia para Kant sólo tiene vigencia o valor objetivante cuando actúa sobre fenómenos, cuando constituye una *síntesis a priori*. Por eso, estas formas trascen-

dentales puras carecen de valor real, son una "ilusión metafísica", y sólo valen para unificar los fenómenos, exteriores, interiores y totales, pero sin significación de un mundo, de un yo y de un Dios reales. Sin embargo, Kant no había negado la "cosa en sí" o ser trascendente, no había negado realidad al mundo, al yo y a Dios, los había declarado inasequibles por "la Razón pura" o inteligencia teórica. En la *Crítica de la Razón práctica*, el filósofo de Königsberg querrá reencontrar la realidad del mundo del yo y de Dios, como "postulados" de la moral, es decir, como realidades que si bien no se las puede demostrar, haya que suponerlas para poder fundar el orden ético, del cual Kant no dudaba, como no dudaba tampoco del orden científico. Posición esta filosóficamente insostenible, desde que tales postulados son indefendibles por la inteligencia.

8. De la trascendentalidad de Kant a la trascendentalidad de Hegel

En su *lógica* Hegel quiere partir de un dato inmediatamente dado en la conciencia, que para él no es sino la misma cosa pensada en cuanto pensada o, mejor, el *pensamiento de la cosa*. Nada hay más allá de este pensamiento. La "cosa en sí", que Kant no negaba, pero declaraba inasequible por la inteligencia es suprimida por Hegel. Ni mundo ni yo ni Dios trascendentes a la conciencia. Sólo la Idea absoluta, en cuya inmanencia acontece la historia del mundo material y espiritual de un modo fenoménico y dialéctico.

Para Hegel la Idea es una *trascendentalidad pura absoluta*, no es algo que tenga existencia o realidad en sí misma, es una pura creatividad incesante dialéctica de fenómenos finitos, en los que se encarna y llega a ser, y sin los cuales ella tampoco podría subsistir, precisamente porque es pura creatividad trascendental. La Idea se manifiesta de un modo dialéctico de tesis o afirmación, de antítesis o negación de la anterior y de síntesis de ambas para superarlas; síntesis que a su vez comienza a ser tesis de una nueva triada dialéctica sin término. Estas tesis, antítesis y síntesis carecen de realidad o ser en sí, son puramente fenómenos finitos y en continuo devenir: aparición, desaparición y superación incesantes. Por consiguiente, todo el mundo fenoménicamente creado por la Idea, *realmente no es*, se reduce a fenómenos o puro aparecer: un aparecer o manifestación de la Idea. Por eso, lo real y lo racional, lo entendido y el entender, el ser y el entender, la idea y los fenómenos son idénticos para Hegel. No hay una realidad fuera de la Idea. Y todo el devenir histórico —la realidad puramente fenoménica— es un devenir dialéctico de la Idea y en la Idea, es un devenir racional. El ser se agota en este devenir fenoménico del pensamiento o de la Idea, sin llegar nunca a ser verdaderamente. Pero una vez más todo este devenir en que ser y pensar se identifican, es puramente fenoménico, un puro aparecer sucesivo y que no se agota jamás, como la Idea que en él se encarna.

A su vez la Idea, lo único absoluto, según Hegel —y por eso divino— tampoco posee realidad o ser en sí. Ella se agota como pura creatividad *a priori* de fenómenos en su inmanencia trascendental. Por eso, ella sólo subsiste en cuanto crea, destruye y reconstruye los fenómenos finitos mediante un

proceso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis sin fin; subsiste únicamente encarnada en los fenómenos finitos, creados y destruidos constantemente por ella, y dando razón de los mismos. Separada de tales fenómenos finitos, la Idea realmente *no es*; *no es un sujeto trascendental*, que desde y en su realidad crea los fenómenos, una vez más, es pura trascendentalidad o creatividad de los mismos. En sí misma *no es*, únicamente logra realidad fenoménica en los fenómenos que ella crea dialécticamente.

Suprimida toda realidad en sí o ser trascendente al pensamiento, en Hegel todo es una Idea trascendental —sin ser o realidad en sí misma— en cuya inmanencia deviene, identificado con ella, el mundo de la naturaleza y del espíritu, de una manera dialéctica, pero de un modo puramente fenoménico, finito y perecedero. Por eso, el mismo espíritu del hombre —instancia fenoménica de este proceso dialéctico— es finito y mortal. No hay inmortalidad personal. La inmortalidad es solo de la Idea y en el sentido ya dicho.

Pero si todo lo creado por la Idea son puros fenómenos finitos, en continua creación destrucción y resurrección, en definitiva *no son, son nada*. Y si la idea en sí misma no es y sólo subsiste en sus creaciones puramente fenoménicas, con las que se identifica, síguese que *tampoco la Idea es en sí, es nada*.

El sistema de Hegel, en última instancia, es un *nihilismo total*. Conclusión fácil de prever, desde que se ha dejado de lado y se ha suprimido el ser real, el ser que es en sí mismo más allá de la inmanencia intelectual. Si no hay ser real, sólo puede haber pura trascendentalidad o creatividad de fenómenos, pura creatividad irreal de fenómenos irreales.

III

CONCLUSION: REALISMO CRITICO

Todo el inmanentismo de la filosofía moderna, que culmina en la trascendentalidad de Kant y de Hegel, con la destrucción de toda la realidad trascendente e inmanente, comienza y se basa en un desconocimiento y desnaturalización de la realidad misma del conocimiento. Por caminos diversos y hasta opuestos, como son el racionalismo espiritualista y el empirismo materialista, la filosofía moderna ha *materializado el conocimiento*, lo ha reducido a una realidad puramente inmanente, a una imagen o esquema o, lo que es más grave aún, a una trascendentalidad creadora de objetos y ha suplantado con estos substitutos su realidad única espiritual, que la diferencia de toda otra realidad material: *su intencionalidad*. Por ésta el sujeto y el objeto existen en el mismo acto de entender, como realidades distintas y opuestas. El conocimiento no es una imagen y menos una creación, sino una aprehensión del objeto real, del ser trascendente en la inmanencia del propio acto. El sujeto y el objeto se identifican o están presentes en un mismo acto, intencionalmente, es decir, conservando su realidad distinta de tales. El entender confiere existencia, en el seno de su propio acto, a otro ser, sin mezclarse ni identificarse realmente con él, sino como distinto del propio acto y en cuanto distinto u *objectum*.

El conocimiento, por eso, no puede actuar siquiera sin aprehender un *objectum*, un *ser real* —actual o posible— realmente distinto del propio acto que lo aprehende. Tal la conclusión de la Primera Parte de este trabajo.

El desconocimiento y la deformación de esta realidad espiritual del conocimiento verdaderamente admirable y única —*por su inmaterialidad*— ha conducido al *immanentismo agnóstico* de la filosofía moderna, y concretamente a la *substitución de la trascendencia por la trascendentalidad*. Porque si la inteligencia es mutilada y desnaturalizada al desvincularse del ser real, que desde la trascendencia la ilumina y nutre con su verdad y la organiza en todos sus pasos —conceptos, juicios y racionios—, la aparición de los objetos en el seno de su acto únicamente podrá provenir de la misma inteligencia, de condiciones trascendentales *a priori* de los mismos, que les dan forma y creación puramente inmanente.

Pero como en esta posición, la misma inteligencia queda privada de ser, en última instancia, quedará reducida, como en Hegel, a pura trascendentalidad o creatividad de objetos, sin realidad alguna inmanente en sí misma ni en sus creaciones fenoménicas finitas. Por eso la *supresión de la trascendencia conduce*, en última instancia inexorablemente, a la *trascendentalidad*. Todo immanentismo y la consiguiente trascendentalidad se fundan, pues, en un desconocimiento y desnaturalización inicial del mismo conocimiento, realizados de un modo *a priori* y sin críticas, que lo priva de la trascendencia real, que esencialmente implica.

La inmanencia y la trascendentalidad, que destruyen realmente el conocimiento y conducen, en última instancia, al *nihilismo*, con el consiguiente *amoralismo y destrucción de todos los valores y realidades, del mundo, del yo y de Dios*, son el fruto de una amputación arbitraria y sin crítica de la trascendencia esencial y constitutiva de todo conocimiento, que lo priva de sus raíces reales del ser trascendente, que lo nutre con su verdad y lo conduce y guía en todos sus pasos; y de un análisis ficticio de un conocimiento que no es realmente conocimiento, tal como se manifiesta en nuestra conciencia y se revela a una observación y estudio objetivo del mismo, sin previas deformaciones.

OCTAVIO N. DERISI

EL HOMBRE EN EL MUNDO DESDE UNA PERSPECTIVA ARISTOTELICA

Ideas básicas para una concepción de la educación en Aristóteles

Es algo evidente que si hemos de hablar de concepciones educativas y pretendemos ser coherentes, se hace necesario siempre tener en claro sus fundamentos filosóficos que, aunque en ellas no aparezcan en forma explícita, se hallan indudablemente implícitos, aun en los casos en que se los niegue, porque la negación de toda fundamentación filosófica es ya una fundamentación filosófica. Inversamente, de cada teoría filosófica pueden deducirse sus implicancias respecto de la educación y el aprendizaje, porque toda filosofía comporta una determinada visión del hombre y del mundo, y según se entienda la relación entre ambos términos de una manera u otra, el hombre captará y dominará el mundo, actuará y padecerá en él, de acuerdo con aquella visión originaria.

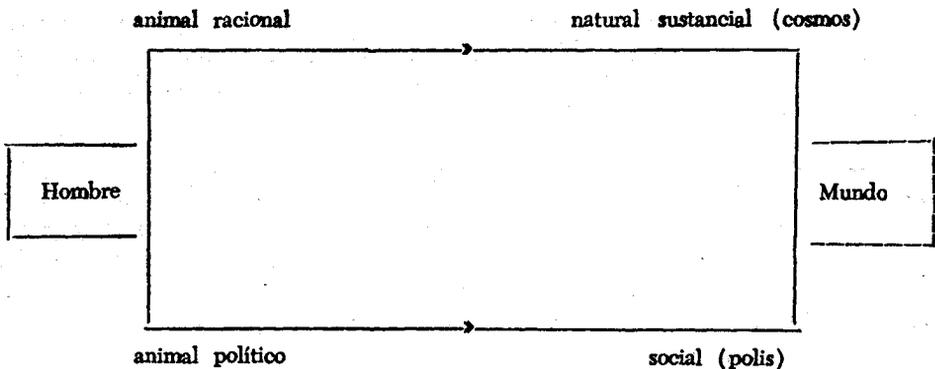
Esto es lo que se intentará hacer aquí respecto de Aristóteles: esbozar los lineamientos generales de su concepción del hombre en el mundo, tal como se desprende de sus ideas filosóficas, en vistas a detectar las premisas para una teoría del aprendizaje que se derive de tales lineamientos.

I

LOS DOS PLANOS DE LA INSERCIÓN DEL HOMBRE EN EL MUNDO

El siguiente esquema representa los dos grandes planos en los que, a nuestro entender, puede hablarse del hombre en relación al mundo según las ideas aristotélicas:

I



II

El nivel I expresa la ubicación del hombre en el universo (cosmos). El cosmos, según Aristóteles, está compuesto de sustancias y depende de una sustancia suprema. El hombre ocupa un lugar determinado en esa ordenación jerárquica de sustancias: es una sustancia entre sustancias.

Pero como el hombre no es un ser aislado, sino que por naturaleza es un ser social, no puede ser entendido fuera de la familia y de la polis (Estado), máxima expresión comunitaria entre los griegos. Esto último aparece en el nivel II.

Establecidas entonces estas dos dimensiones como punto de partida, en las páginas subsiguientes las abordaremos con más detenimiento, analizando, en primer lugar, cada uno de los dos elementos básicos que integran ambos niveles (el hombre y el mundo) y, en segundo lugar, ya en las conclusiones, procediendo a establecer comparativamente las características de los dos planos de inserción y las relaciones que los vinculan, siempre teniendo presente que procuramos detectar la cosmovisión del autor en cuestión, a fin de delimitar el marco teórico que oficiará de fundamento para una concepción educativa.

1. Nivel I: *El hombre como animal racional en un cosmos integrado por sustancias en armonía jerárquica y dinámica.*

1.1 *El cosmos*

Para clarificar el sentido que reviste el cosmos dentro de la concepción aristotélica, trataremos este punto a través de dos fases: en la primera, siguiendo las ideas fundamentales de Aristóteles, delinearemos la estructura del cosmos; en la segunda, sobre la base de las pautas teóricas anteriores, deduciremos los caracteres más relevantes de ese cosmos, intentando señalar sobre todo, aquellos rasgos que puedan tener particular incidencia en una concepción educativa que se derive de tal cosmovisión.

1.1.1 *Su estructura*

Aristóteles entendía que el mundo (cosmos) estaba integrado por multiplicidad de entes, de seres individuales, a los que se llamó *sustancias* (ousías). Este filósofo se dedicó, pues, a determinar la composición de tales sustancias y las relaciones de las sustancias entre sí.

— En lo que respecta a la sustancia, entendida en sentido primero como el individuo concreto con todas sus particularidades,¹ procedió a distinguir entre la *sustancia* como tal que existe separadamente, en sí y por sí, y los *accidentes* de la sustancia, que no pueden existir sino en aquélla.² Tanto la sustancia como los accidentes constituyen las *categorías*.³ En cuanto a su composición, la sustancia resulta de la unidad de dos coprincipios: la *materia* y

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica*, Porrúa, México, 1981. *Categorías*, Cap. 5, 1, p. 24.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, trad. Hernán Succhi, 1978, VII, 1, 1028 a 20-30, p. 309.

³ Cfr. *Categ.*, cap. 4, p. 24. *Tópicos*, I, 9, p. 229.

la *forma*,⁴ nociones estrechamente relacionadas con otro par de términos explicativos: la *potencia* y el *acto*, respectivamente.⁵

La palabra "forma" en Aristóteles no es unívoca sino que posee varios sentidos. Así, puede significar la configuración sensible, cuando decimos, por ejemplo, que un escultor otorga una nueva forma al material. Pero su sentido fundamental y más frecuente, es el que designa la naturaleza íntima de una cosa, expresada en la definición, esto es, la forma entendida como objeto de pensamiento y no de sensación.⁶ La forma se refiere entonces, no tanto a la configuración sensible (eidos) como a la estructura inteligible de algo (*morfé*). Es el elemento determinante; es acto.

En cuanto a la materia, es un término puramente relativo a la forma: designa aquello de que está hecha una cosa por oposición a la estructura que le da sentido; es lo determinable por oposición a lo determinante.⁷ Si es lo indeterminado, entonces es potencia.

Como el acto, que implica perfección, es superior a la potencia, de ello se sigue la superioridad de la forma⁸ que es inteligible, respecto de la materia que "es en sí misma incognoscible",⁹ aunque ambos principios sean igualmente indispensables para la composición de los seres naturales. Al respecto, la prioridad del acto sobre la potencia es uno de los pilares de la doctrina aristotélica, porque lleva implícita la prioridad de lo inteligible sobre lo que no lo es.

Por otra parte, fue precisamente a través de las nociones de potencia y acto como Aristóteles logró dar una solución satisfactoria al problema del *movimiento*, que había heredado de los pensadores que lo habían precedido.

Estando el mundo natural esencialmente caracterizado por el *dinamismo* (ya que el movimiento es evidente y, por tanto, no ha de ser demostrado),¹⁰ pudo explicar el cambio, no sólo local sino también sustancial, cualitativo y cuantitativo,¹¹ como el tránsito de la potencia al acto,¹² mediante el concurso de cuatro causas: material, formal, motriz y final.¹³

Entre estas causas, sin embargo, Aristóteles identifica la final y la motriz con la formal,¹⁴ porque, en última instancia, es la forma el principio propulsor, organizativo y final del proceso del devenir, con lo cual las causas quedarían reducidas a dos: la material y la formal. La primera constituye sólo el estado inicial de posibilidad, mientras que la segunda, en cambio, constituye el principio motor, la estructura y la meta del cambio. Nuevamente se verifica en la cuestión del movimiento el papel fundamental de la forma.

⁴ Cfr. *Metaf.*, VII, 3, 1029 a 1-5, p. 358, VII, 1, 1042. a 26-33, p. 358.

⁵ Cfr. *Ibid.*, XII, 5, 1071 a 3-11, p. 499.

⁶ Cfr. Ross, W. D., *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 110.

⁷ Cfr. *Metaf.*, VII, 3, 1029 a 20-23, p. 312. *Physics*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, I, 9, 192, a 31.

⁸ Cfr. *Metaf.*, VII, 3, 1029 a 6-7, p. 311.

⁹ *Ibid.*, VII, 10, 1036 a 9, p. 332.

¹⁰ Cfr. *Phys.*, II, 1, 192.

¹¹ Cfr. *Metaf.*, XII, 1-2, 1069 b 3-34, ps. 493-495.

¹² Cfr. *Phys.*, III, 1, 201 a 10.

¹³ Cfr. *Metaf.*, I, 3, 983 a 24-32- p. 97.

¹⁴ Cfr. *Phys.*, II, 7, 198 a 24.

— En lo que respecta a la relación de las sustancias entre sí, Aristóteles distingue tres grandes ámbitos,¹⁵ en grados ascendentes de perfección:

a) el *mundo sublunar*, terrestre, sensible, contingente, corruptible, sujeto al movimiento lineal, cuya materia la constituyen cuatro elementos primarios (tierra, agua, aire, fuego).¹⁶ Puede, a su vez, distinguirse en este ámbito sustancial una *escala natural* que asciende desde los cuatro elementos mencionados, hasta el alma racional, pasando por los tejidos, los órganos, el alma vegetativa y el alma sensitiva. Cada uno de estos estratos constituye la materia del estrato superior y se halla virtualmente incluido en él: la naturaleza inorgánica, el reino vegetal, el reino animal y el reino humano forman los peldaños de una progresión continua del ser¹⁷ desde lo indeterminado a lo cada vez más determinado.

b) el *mundo supralunar*, celeste, también sensible pero ya no corruptible sino eterno, sujeto sólo al movimiento circular que es perfecto y continuo.¹⁸ Su materia es el éter.¹⁹ Tal el ámbito que comprende los astros, sus esferas y las inteligencias (motores inmóviles) que los mueven.

Puede apreciarse el contraste entre el mundo celeste y el mundo terrestre. Aquél está compuesto por una materia incorruptible (el éter) y animado de movimiento circular y continuo; éste, está sujeto a la generación y la corrupción, al desorden que provocan los movimientos en direcciones contrarias (puesto que los cuatro elementos tienden a sus lugares naturales: unos hacia arriba, otros hacia abajo). En tal oposición el mundo sideral aparece como modelo de orden y regularidad perfecta; el mundo sublunar, en cambio, sólo presenta una imagen turbada de ese orden natural. Dice el propio Aristóteles: "hay mucha más clara evidencia de orden definido en los cuerpos celestes de la que hay en nosotros; por esto es que lo mortal lleva la marca del cambio y el azar".²⁰ Por ello, si bien como teoría astronómica este aspecto del aristotelismo ha perdido vigencia, interesa en tanto que refleja su idea de la gradación y jerarquía de las sustancias en orden ascendente de perfección. Así, este segundo plano de sustancias físicas celestes, con su escalonamiento de motores y de móviles, nos conduce finalmente hasta el tercer plano, que es el de la sustancia eterna divina, porque si hay "algo que permanentemente se mueve con un movimiento incesante, y este movimiento es circular", esto es, el "primer cielo", hay

algo que lo pone en movimiento. Pero puesto que lo que es simultáneamente movido y motor es un miembro intermedio... tiene que haber algo eterno que sea a la par *ousia* y actividad²¹,

¹⁵ Cfr. *Metaf.*, XII, 1, 1069 a 30-34, p. 493.

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES *De la génération et de la corruption*, Vrin, Paris, 1951, II, 5 332 a 5-27, ps. 113-115.

¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Parts of animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, IV, 5, 681 a 12-15, p. 333.

¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *On the heavens*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, I, 3,270 a 14-23, ps. 21-23.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, I, 3, 270 b 19-24, p. 25.

²⁰ *Parts of animals*, I, 1, 641 b 18-20, p. 73.

²¹ *Metaf.*, XII, 7, 1072 a 20-26, p. 506.

es decir, debe existir un principio supremo que sea la causa de todos los movimientos sin ser él mismo movido.²²

c) el *Primer Motor inmóvil*, lo divino, que es “un ser viviente, eterno y supremo”,²³ “una ousía eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles”,²⁴ es decir, trascendente al cosmos. Constituye el primer principio del que depende el cielo y la naturaleza.²⁵ Ya no está compuesto de materia y forma, como los seres de los otros dos ámbitos, sino que es Forma y Acto puros. Es, entonces, un ser necesario: “en ningún sentido este motor puede ser de otra manera que como es”.²⁶ No puede, pues, comprender ninguna potencialidad y para ello ha de ser inmaterial, pura actividad espiritual, puesto que si la sustancia suprema, en la que reside el fundamento de la organización universal, no estuviese liberada de la materia, si no se encontrara absolutamente por sobre las partes, la escala de formas inmanentes al cosmos y que constituye su estructura orgánica, perdería su unidad y coherencia debida a la orientación hacia un fin último, a la vez que, la prioridad otorgada a la forma, idea clave del aristotelismo, ya no tendría sentido.²⁷

Esa Forma suprema, habíamos dicho, es acto puro, y ese acto puro, carente de toda relación con la materia, no puede ser sino la actividad del intelecto en su máxima expresión, esto es, la intuición o contemplación. Pero, como el objeto inteligido en ese acto divino para ser digno de Dios debe ser también lo más perfecto, resulta ser que en esa actividad intelectual, Dios no puede entender otra cosa más que a sí mismo: “si es lo más perfecto, se entiende a sí mismo y su intelección es intelección de intelección”.²⁸

Ahora bien, habíamos dicho también que este primer principio no está sujeto al movimiento sino que es causa de él, pues mueve como causa final, como el amado mueve al amante: “(El fin último) mueve como cosa amada, mientras que las demás cosas mueven en cuanto son movidas”.²⁹ Vale decir, mueve en tanto que es deseado, como objeto digno de ser imitado, porque es el supremo inteligible. En efecto, lo deseado y lo inteligible coinciden porque el objeto primero de la voluntad, el verdadero bien, que merece ser buscado por sí mismo, no puede ser más que el inteligible, y el inteligible supremo.³⁰

He aquí nuevamente, la preeminencia de la forma inteligible, pues, el principio supremo, culminación del Universo, es Forma, Acto e inteligibilidad puras y, por ello mismo, objeto de deseo e imitación, meta tendencial.

Pero así como el Universo culmina en orden ascendente en una forma pura, en orden descendente, por debajo de los cuatro elementos, subyace la *materia prima*, pura potencialidad e indeterminación, sujeto de todas las determinaciones, carente de toda forma, pero susceptible de recibir todas las for-

²² Cfr. *Phys.*, VII, 1, 242 a 15-20. VIII, 5, 256 a 13-21, p. 115.

²³ *Metaf.*, XII, 7, 1072 b 29, p. 505.

²⁴ *Ibid.*, 1072, 26-27, p. 503.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 1072 b 13, p. 504.

²⁶ *Ibid.*, 1072b 7-8, p. 511.

²⁷ Cfr. MOREAU, JOSEPH, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, p. 133.

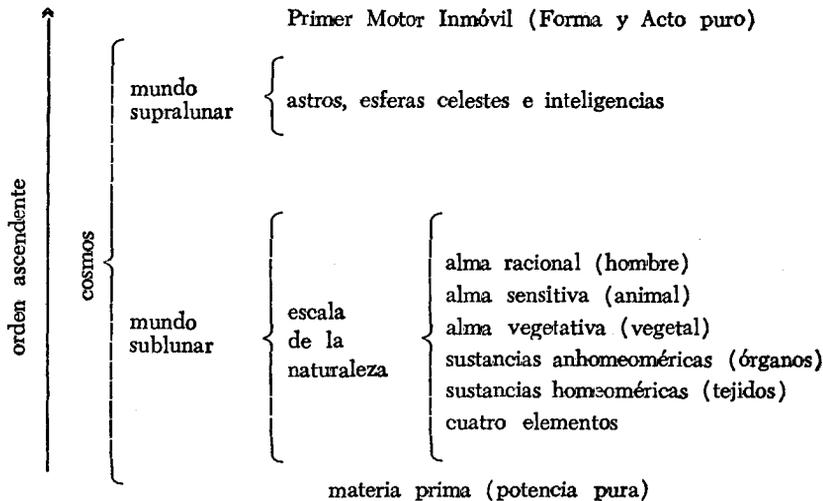
²⁸ *Metaf.*, XII, 9, 1074 b 33-34, p. 511.

²⁹ *Ibid.*, XII, 7, 1072 b 2-3, p. 504.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 1072, 26-36, ps. 503-504.

mas,³⁴ es decir, que la materia primera nunca existe aislada; los elementos son las cosas físicas más simples, y en ellos la distinción de materia y forma sólo puede hacerse por abstracción del pensamiento. Así, siendo un principio de la realidad, no es, sin embargo ella misma algo real³² (puesto que es pura indeterminación) sino una abstracción mental que como tal no se da separada en la realidad sino como un principio constitutivo de ella.

Según todo lo expuesto, la estructura del cosmos puede esquematizarse en el siguiente cuadro:



En suma, Aristóteles concibe el cosmos como constituido por una pluralidad de seres reales escalonados en orden de perfección, desde el ínfimo de todos, que es la materia prima, hasta el supremo, que es Dios. Ese orden jerárquico se evidencia desde varios puntos de vista: considerando el acto y la potencia, como ascenso de la pura potencialidad al Acto puro; en cuanto a la forma y la materia, desde la materia prima absolutamente informada, pasando por los compuestos de materia y forma, hasta la forma absolutamente inmaterial; desde el punto de vista del movimiento, como un progreso desde lo que es movido por otro hasta el Primer Motor inmóvil que origina el movimiento; y, considerando la finalidad, como una tendencia de lo imperfecto a lo perfecto que es su fin.

1.1.2 Caracteres

Bastan las breves líneas dedicadas aquí a la descripción del universo aristotélico, para rescatar ciertas notas que lo caracterizan esencialmente:

— En primer término, es evidente que se trata de un *mundo real sustancial*, es decir, de una concepción realista en la que el cosmos aparece constituido por seres concretos individuales, compuestos de materia y forma.

³¹ Cfr. *De la gén. et de la corrup.*, II, I, 329 a24-25, p. 98. *On the heavens*, III, 8, 306 b 17-19, p. 319.

³² Cfr. ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, II, I, 412 a 7, p. 91.

— El cosmos está dotado de movimiento y tal *dinamismo* se vuelve comprensible mediante la aplicación de las nociones de acto-potencia, materia-forma y causas.

— Todo ser, cualquiera sea su ubicación jerárquica, tiende al logro de la perfección, que constituye su fin (entelequia). El cosmos se caracteriza, pues, por el *finalismo* o *teleología*.

Siendo Dios la máxima perfección, el mundo se resuelve en última instancia, en un deseo de imitar la perfección divina: el mundo entero tiende hacia Dios. Pero como, a la vez, cada ser tiene sólo determinadas características y potencialidades, la imitación se da en él según sus posibilidades: así, los astros participan de la eternidad divina mediante su movimiento circular eterno, el hombre mediante la contemplación intelectual, los animales y plantas mediante la eterna generación, y los cuatro elementos a través del movimiento constante hacia sus lugares naturales,³³

de modo que a la medida de su poder lleguen a participar de la eternidad y de la divinidad; porque a éstas tienden todos los seres, y por su causa hacen cuanto hacen en virtud de su naturaleza³⁴.

El orden natural inmanente al mundo no proviene, pues, más que del deseo, presente en todos los seres, de imitar analógicamente la perfección del Primer Principio trascendente al mundo, el acto eterno de la inteligencia, la forma pura.

— El cosmos está estructurado según un orden jerárquico en grados crecientes de perfección, actualidad, incorruptibilidad e inteligibilidad. El Universo es un ser organizado en el que el todo contiene la razón de las partes. Tal orden conlleva, por otra parte, una equilibrada *armonía*. En este sentido, no es casual que los griegos llamasen al mundo "cosmos", pues esta palabra no sólo designaba al universo sino que también significaba "adorno", "ornamento", "orden armonioso y bello". Por ello, al llamar al mundo cosmos los griegos lo pensaban, a la vez, como una totalidad ordenada, armónica y bella.

— Por otra parte, tal orden y tal aspiración a un mismo fin último, primer principio del movimiento, otorgan *unidad* al cosmos. Este es una gran estructura unitaria, una totalidad,³⁵ en la que cada parte ocupa su lugar relacionándose con las restantes partes.

— A su vez, si esta organización cósmica contiene las razones de todo cuanto existe, debe concebirse como anterior a la existencia de las cosas. Por ello, el universo es *eterno*,³⁶ no sólo con respecto a la materia, que es inengendradora e indestructible, sino también por su organización (por las formas), que no puede ser el resultado de ningún cambio y en la cual hay que encontrar, por el contrario, la razón de todos los cambios.³⁷ Es, pues, sin comienzo ni fin; ha existido siempre y siempre existirá, en la infinitud del tiempo.³⁸

³³ Cfr. *De la gén. et de la corrup.*, II, 10, 336 b 27 337 a 7, ps. 144-145.

³⁴ *Trat. alma*, II, 4, 415 a 29 415 b 1-2, p. 117.

³⁵ Cfr. *On the heavens*, I, 1, 268 b 8-9, p. 9.

³⁶ Cfr. *ibid.*, I, 9, 277 b, 30, p. 83.

³⁷ Cfr. *Metaf.*, VII, 8, 1033 a 25 1033 b 19, ps. 324-325.

³⁸ Cfr. *On the heavens*, II, 1, 283 b 26-29, p. 131.

— Finalmente y como consecuencia de todo lo anterior, el cosmos está dotado de *inteligibilidad*. El mundo constituye una estructura inteligible (no sólo considerada estáticamente sino también dinámicamente), excepto en su aspecto material que es indeterminado.

Por eso, lo que se conoce son las formas, que componen, como se ha visto, un sistema jerárquico y dinámico.

Este carácter de inteligibilidad es el que nos interesa destacar aquí en particular, por sus implicancias respecto de una concepción del aprendizaje. En tal sentido, es importante notar cómo este carácter de la cosmovisión aristotélica se desprende de todas las nociones de su teoría que aquí apenas hemos esbozado. El acto y la potencia, la forma (e incluso la materia que, siendo en sí misma inteligible, constituye también una noción explicativa, necesaria para completar la estructura), constituyen los pilares sobre los que se apoyan otras nociones como las categorías, las cuatro causas, los cuatro tipos de cambio, la distinción de estratos en la naturaleza, etc. Todas estas nociones que intentan describir y explicar desde la constitución de la sustancia misma hasta la relación de los diferentes ámbitos sustanciales, evidencian ese orden y esa jerarquía que hacen del Universo una gigantesca estructura dotada de inteligibilidad.

1.2 *El hombre: animal racional*

Define Aristóteles al hombre como animal racional, siendo animal su género próximo y racional su diferencia específica. Para comprender el sentido de tal definición será conveniente abordar la estructura del hombre desde dos perspectivas: estática y dinámica.

1.2.1 *Perspectiva estática*

Desde este punto de vista, el hombre es una sustancia. Como tal es una unidad compuesta de materia y forma: de cuerpo y alma. El cuerpo es potencia; el alma, acto, principio de vida.³⁹

Por consiguiente el alma es una sustancia, en cuanto forma del cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Pero la sustancia es acto. Luego el alma es el acto de un cuerpo de esta clase.⁴⁰

Pero el alma es principio de diversas facultades: entendimiento y voluntad (*alma racional*), sensación, apetición y movimiento local (*alma sensitiva*), nutrición, crecimiento y reproducción (*alma vegetativa*).⁴¹ El alma vegetativa es común a todos los seres vivos y es la única que tienen las plantas. Los animales tienen además alma sensitiva. El hombre, por su parte, es el único que posee alma racional y comprende virtualmente en ella, a las otras dos. Por esto es, fundamentalmente, un animal dotado de razón.

³⁹ Cfr. *Trat. alma*, II, 4, 415 b 7-8, p. 117.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 1, 412 a 19-22, p. 93.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, II, 2, 413 a 20 413 b 13, ps. 99-101. II, 3, 414 a 29 414 b 2, p. 109.

Sin embargo, en el alma racional debe establecerse aún otra distinción:

Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia en todos los seres), y algo también es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas; y otro tal que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Y ese entendimiento es separable, impassible y no mixto, ya que por naturaleza está en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia⁴².

Esta diferenciación dio lugar, con posterioridad a Aristóteles, a las nociones de *intelecto activo o agente e intelecto posible o pasivo*, implícitas en el texto aristotélico, y que se corresponden con la distinción de acto y potencia respectivamente. El intelecto se llama posible o pasivo⁴³ en el doble sentido de que está en potencia de conocer todas las cosas y de que, a la vez, es receptor de las formas inteligibles. Pero, como las formas inteligibles sólo están en potencia en las formas sensibles, para que tal conocimiento se haga actual se requiere una "iluminación", que permita descubrir lo inteligible en las imágenes sensibles. Tal la función del intelecto agente, que actúa como la luz respecto de los colores, porque así como la luz hace posible la acción del objeto sensible sobre el órgano visual, permitiendo la visión del primero en el segundo, análogamente, el intelecto activo descubre en la imagen el concepto que contenía en potencia, la forma que al ser recibida por el intelecto pasivo, actualiza la virtualidad que había en él.

Sin embargo, intelecto pasivo y pasivo difieren aún en algo más:

el entendimiento activo no es tal que ahora entienda, y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impassible; en cambio el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción; y sin él nada puede entender⁴⁴.

Si, pues, el intelecto paciente es mortal y perece con el cuerpo del hombre, el intelecto agente, en cambio, es inmortal, "provine del exterior y sólo él es divino, porque el acto corpóreo no participa en nada del acto de él".⁴⁵ El intelecto agente es lo divino en el hombre; lo que marca su proximidad a Dios, si bien es cierto que la oscuridad de los textos aristotélicos respecto al carácter del intelecto agente y su presunta inmortalidad y separabilidad, ha dado lugar a diversas interpretaciones.⁴⁶

De todos modos, lo que interesa notar es que, en lo que respecta a la estructura del hombre, Aristóteles destaca la dimensión intelectual sobre la sen-

⁴² *Ibid.*, III, 5, 430 a 10-19, p. 221.
p. 217.

⁴³ Cfr. *ibid.*, III, 4, 429 a 22-24, p. 213, 429 a 27-29, ps. 213-214, 429 b 30 430 a 2, p. 217.

⁴⁴ *Ibid.*, II, 5, 430 a 22-25, p. 221.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Generation of animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, II, 3, 736 b 28-29, p. 171.

⁴⁶ Cfr. *Trat. alma*, II, 2, 24-27, p. 103. MOREAU J., *op. cit.*, ps. 180-181, Ross, W. D., *op. cit.*, ps. 214-221.

sitivo-afectiva y la vegetativa. La racionalidad constituye el carácter distintivo del hombre, pues el intelecto es en él lo más elevado y sublime.

1.2.2 *Perspectiva dinámica*

Desde este punto de vista, no nos ocuparemos ya de la estructura del hombre, sino que lo consideraremos en tanto ser actuante. Pueden distinguirse así, dos dimensiones: cognoscitiva (en tanto que conoce) y comportamental (en tanto que obra).

— En cuanto al *aspecto cognoscitivo*, considerando lo que ya dijimos acerca del alma humana y sus diferentes funciones, puede distinguirse el conocimiento sensitivo del intelectual.

La *sensación* es movimiento del alma, determinado, a través de un órgano corpóreo, por un objeto exterior.⁴⁷ En ella el alma recibe sólo la forma (no la materia) del objeto sensible. Las sensaciones captadas a través de los cinco sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto),⁴⁸ son distinguidas, centralizadas y coordinadas por el sentido común.⁴⁹ A su vez, estas imágenes son reproducidas y combinadas, aun en ausencia del objeto,⁵⁰ por la imaginación o fantasía, y conservadas en la memoria, pudiendo ser recordadas en tanto situadas y ordenadas en el pasado.

Al sucederse un cierto número de representaciones sensibles particulares de una misma clase de objetos, llega a constituirse en la imaginación una representación general de dicho objeto. Esta suerte de imagen general o representación esquemática, es el mayor grado de universalidad que puede darse en el plano sensible.

A partir del conocimiento sensible, común a los animales, posee el hombre un *conocimiento intelectual*, sea éste *discursivo* (dianoético), pensamiento que juzga uniendo o separando conceptos, o *intuitivo* (noético), en tanto captación inmediata y directa de nociones y principios.⁵¹ Este último, que se ejerce en la contemplación, es superior al primero, porque capta al objeto en su unidad, de una sola vez, a diferencia del discursivo que sólo percibe sucesivamente los distintos aspectos de su objeto.

La imagen, entonces, obtenida mediante el conocimiento sensible, no es suficiente según Aristóteles, porque saber propiamente hablando, es conocer por conceptos, es decir, aprehender la forma inteligible del objeto conocido. La forma es lo que hay de determinado y definido en el objeto. Pero la forma sensible que el alma obtiene en la sensación o en la imaginación, no está nunca completamente determinada; sólo la forma inteligible es totalmente determinada. Por lo tanto, el intelecto, frente a la imagen, a la vez que experimenta su influjo, desarrolla su actividad propia para captar la forma inteligible despojada de todo lo particular y contingente.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, III, 7, 431 a 4-7, p. 229.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, III, 1, 424 b 22-23, p. 181.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, III, 2, 426 b 13 247 a 16 ps. 195-199.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, III, 3, 427 b 17-20, p. 203.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, III, 6, 430 a 26 430 b. 31, ps. 223-227.

Justamente por eso, para comprender cómo lo inteligible que está en potencia en la imagen sensible es conocido por el intelecto, es que fue preciso establecer la distinción, ya mencionada, de intelecto agente y paciente en el alma racional.

De todo lo dicho se sigue que un pensamiento no es una imagen, pero no podemos pensar sin imágenes: "La facultad intelectual entiende las formas en los fantasmas",⁵² "por eso nunca tiene intelección el alma sin algún fantasma".⁵³ El intelecto agente actúa, a la manera de una causa eficiente, sobre la imagen sensible, y mediante su "iluminación", aprehende la forma inteligible que se hallaba en potencia en ese material sensible.

El conocimiento sensible, que es común a los animales, se halla entonces, en los hombres, ordenando al nivel superior del conocimiento inteligible que es el propiamente humano. La necesidad de imágenes es sólo el resultado de la unión de la razón con las facultades inferiores. En otras palabras, el conocimiento parte necesariamente de los datos aportados por los sentidos, pero conocimiento en sentido pleno y superior es el conocimiento de la estructura inteligible de lo real, esto es, de las formas inteligibles.

— En cuanto al *aspecto comportamental*, señala Aristóteles que toda actividad humana tiende al bien que es su fin. Pero como unos bienes se buscan como medios para lograr otros, debe haber un bien supremo que sea un fin último y no ya un medio. Ese bien supremo es la felicidad, que se obtiene a través de acciones virtuosas. Como virtud (*areté*) implica perfección y excelencia, la virtud propia del hombre consistirá en la perfección de lo que es peculiar al hombre, esto es, la razón.

No obstante, para la perfecta felicidad, se necesitan también los bienes del cuerpo, del mundo exterior y de la suerte,⁵⁴ aunque sólo en tanto condiciones accesorias indispensables únicamente para la felicidad en su forma perfecta. La condición indispensable es, por el contrario, la virtud ejercida en la actividad, y como habíamos dicho, en la actividad característica del hombre: la de la razón.⁵⁵

Pero el alma humana consta de una parte racional (alma racional) y de una parte irracional (almas sensitiva y vegetativa):

Así la parte irracional del alma parece que es también doble. En efecto mientras que la facultad vegetativa no participa nada de la razón, la parte apasionada, y más generalmente la parte instintiva, participa de ella hasta cierto punto en el sentido de que puede escuchar la razón y obedecerla.⁵⁶

Sobre esta distinción entre actividad de la razón y actividad de acuerdo con la razón, fundó Aristóteles la división entre virtudes *intelectuales o dianoéticas* y virtudes *moraes o éticas*.⁵⁷ Ambos tipos de virtudes son entendidas como fuerzas habituales del sujeto ordenadas por él.

⁵² *Ibid.*, III, 7, 431 b 2, p. 231.

⁵³ *Ibid.*, 431 a 17, p. 231.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, IV, 1, p. 124.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, I, 11, p. 84.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, I, 11, p. 85. ARISTÓTELES, *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *Moral a Eudemo*, II, 1, p. 145, II, 4, p. 151.

De estas virtudes son superiores las intelectuales (y entre ellas la sabiduría) puesto que constituyen la perfección de lo más elevado en el hombre: "este acto es, sin contradicción, el mejor acto, puesto que el entendimiento es lo más precioso que existe en nosotros".⁵⁸ Además, es la actividad que se busca por sí misma, la más independiente porque es la que menos necesita de otra cosa, y que podemos desarrollar con la mayor continuidad.⁵⁹

Sin duda el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia, como la tiene el hombre justo y como la tienen los demás hombres; pero partiendo del supuesto de que todos tengan igualmente satisfecha esta primera necesidad, el justo necesita además de gentes para ejercitar en ellas y por ellas su justicia. En el mismo caso están el hombre templado, el valiente y todos los demás, puesto que necesitan estar en relación con otros hombres.

El sabio, el verdadero sabio puede, aun estando sólo consigo mismo, entregarse al estudio y a la contemplación; y cuanto más sabio sea más se entrega a él.⁶⁰

El ejercicio de tales virtudes marca, pues, la proximidad del hombre a la divinidad, y proporciona la máxima felicidad. Pero, justamente por ello, esa felicidad, que es el más elevado destino del hombre y que corresponde al cumplimiento perfecto de la naturaleza racional, le es sin embargo las más de las veces inaccesible; es el privilegio de la naturaleza divina. Las virtudes éticas, en cambio, aun siendo indispensables para la vida en sociedad y para mantener el orden necesario en vistas al logro de las virtudes intelectuales, son puramente humanas: "los actos que se refieren a nuestras facultades secundarias son actos puramente humanos".⁶¹

Así, mientras el común de los hombres sólo pueden aspirar a la perfección ética (cuya virtud suprema es la justicia), el sabio, que es infrecuente, encarna las virtudes intelectuales, cuya máxima expresión es la sabiduría, la vida contemplativa propia de la divinidad, "de donde concluyo que el sabio es el único que en este sentido es todo lo completamente dichoso que se puede ser".⁶²

Se ve, entonces, cómo nuevamente en el aspecto comportamental se hace patente el papel fundamental de la razón en el hombre: las virtudes intelectuales son superiores a las morales. El hombre, en el más pleno sentido, es animal racional que tiende, en la realización de su propia perfección, a la imitación de la divinidad. Pero, como buen realista, Aristóteles conocía las limitaciones humanas: la contemplación intelectual, la sabiduría, no es cosa de la multitud sino del sabio.⁶³ El hombre común debe conformarse con aspirar a ser justo en la sociedad, a ser un ciudadano virtuoso en la polis.

2. Nivel II: El hombre como animal político en la polis

⁵⁸ *Moral Nic.*, X, 7, p. 326.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 326.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 326.

⁶¹ *Ibid.*, X, 8, p. 328.

⁶² *Ibid.*, X, 9, p. 332.

⁶³ Cfr. *Metaf.*, I, 2, 982 b 29, p. 96.

2.1 La polis

2.1.1 Definición

Resulta difícil traducir por un término equivalente aquello que los griegos denominaban "polis". Es lo que algunos autores han dado en llamar ciudad, Estado o ciudad-estado. El propio Aristóteles la define como:

2 — la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se basta a sí misma

2 — una asociación en que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz

3 — una asociación de seres iguales, que aspiran en común a conseguir una existencia dichosa y fácil⁶⁴.

La polis se caracteriza entonces, por ser una comunidad que se basta a sí misma, y que aspira al logro de la felicidad de sus miembros mediante el ejercicio de la virtud. Por otra parte, se trata de un hecho natural: "La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política".⁶⁵ Es, en fin, la comunidad humana de mayor jerarquía y perfección, pues tanto los individuos como las familias sólo se desarrollan en ella.⁶⁶

2.1.2 Función y fin

— La polis tiene por fin "no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud".⁶⁷ De ahí, que, por otra parte, el valor del Estado dependa de que el poder dominante tenga en cuenta o no el fin del Estado, vale decir, el interés común.

En tal sentido, hay una coincidencia entre el fin del individuo y del Estado: "el bien es idéntico para el individuo y para el Estado",⁶⁸ pues ambos procuran alcanzar la felicidad mediante acciones virtuosas.⁶⁹

Sin embargo, procurar y garantizar el bien del Estado parece cosa más acabada y más grande; y si el bien es digno de ser amado, aunque se trate de un solo ser es, no obstante, más bello, más divino, cuando se aplica a toda una Nación, cuando se aplica a Estados enteros⁷⁰.

— Si tal es el fin de la polis, su función consistirá en proveer las condiciones para que los ciudadanos lleven una vida virtuosa.

El objeto de la Política, tal como nosotros lo concebimos, es el más elevado de todos, y su cuidado principal es formar el alma de los ciudadanos, y enseñarles, mejorándolos, la práctica de todas las virtudes⁷¹.

⁶⁴ *Polít.*, III, 5, ps. 101-102, IV, 7, p. 138.

⁶⁵ *Ibid.*, I, 1, p. 24.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, III, 5, p. 100.

⁶⁸ *Moral Nic.*, I, 1, p. 58.

⁶⁹ Cfr. *Polít.*, IV, 1, p. 126.

⁷⁰ *Moral Nic.*, I, 1, p. 59.

⁷¹ *Ibid.*, I, 7, p. 75.

Efectivamente, el hombre tiende hacia su propia perfección, pero no podría obtenerla si se mantuviese aislado, pues no se basta a sí mismo.⁷² Por tal motivo, necesita del concurso de las condiciones materiales y espirituales que sólo pueden obtenerse en la comunidad. Esas condiciones pueden reunirse en tres grandes grupos: a) bienes materiales moderados que le permitan al ciudadano satisfacer sus necesidades y disponer de tiempo libre. (ocio) para dedicar a las actividades intelectuales y políticas (Aristóteles considera las tareas manuales indignas del hombre libre); b) la educación, preferentemente pública, que en el aspecto intelectual, facilite la adquisición del saber y, en el aspecto moral cree hábitos de conducta, y c) las leyes, razón por la cual dice Aristóteles que

el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, merced a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad⁷³

— Es importante destacar el sentido y el valor que tiene la *ley* para Aristóteles. La ley es la manifestación de la razón en el seno de la sociedad: “cuando se reclama la soberanía de la ley se pide que la razón reine a la par que las leyes” puesto que la ley “es la inteligencia sin las ciegas pasiones”.⁷⁴ Como consecuencia de ello, puede afirmarse que no hay

buen gobierno sino donde en primer lugar se obedece a la ley, y después la ley a que se obedece está fundada en la razón; porque podría también prestarse obediencia a leyes irracionales⁷⁵

Tanto es así, que allí donde la ley es impotente ningún individuo será capaz de restablecer el orden, pero, por el contrario, si la ley cumple adecuadamente su papel y, por consiguiente, ha sabido enseñar a los gobernantes, puede dejar a su criterio decidir respecto de aquellos casos que en ella no se han contemplado e, incluso, les permite corregir los aspectos de ella que en virtud de la experiencia se haya evidenciado que admiten mejora. Esto indica que la ley debe preferirse aun al mejor de los ciudadanos porque el instinto y las pasiones corrompen incluso a los mejores hombres cuando están en el poder.⁷⁶

La ley entonces, expresión de racionalidad, es el instrumento fundamental mediante el cual la sociedad puede ordenar la vida de los individuos que la constituyen. Pocos son los hombres que se persuaden y llevan una vida virtuosa sólo merced al uso de su razón. La multitud, por el contrario, más vulnerable a la pasión, necesita de buenas leyes para lograr hábitos virtuosos: “es preciso que la ley siga al hombre durante toda su existencia; porque los más de ellos obedecen más a la necesidad que a la razón, más a los castigos que al honor”. En tal sentido, únicamente la ley “posee una fuerza coercitiva igual a la de la necesidad, porque es, hasta cierto punto, la expresión de la sabiduría y de la inteligencia”.⁷⁷

⁷² Cfr. *Polit.*, I, 1, p. 24.

⁷³ *Ibid.*, IV, 2, p. 127.

⁷⁴ *Ibid.*, III, 9, ps. 119-120.

⁷⁵ *Ibid.*, VI, 6, p. 195.

⁷⁶ Cfr. *Polit.*, III, 9, ps. 119-120.

⁷⁷ *Moral Nic.*, X, 10, ps. 334-335.

Así, al considerar la ley como el medio práctico más seguro para llegar a la virtud, evidencia Aristóteles nuevamente su visión realista, pues, si bien es cierto que encauzar a los hombres en la virtud merced a la ley, no constituye una moralidad ideal, aún así es un instrumento digno y valioso, considerando que el hombre común no suele obrar según ideales filosóficos o éticos sino que más bien se conduce siguiendo la fuerza de la ley y la costumbre.

2.2 *El hombre: animal político*

2.2.1 *El ciudadano: definición*

Si el Estado constituye un hecho natural, ello se debe a que

el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana⁷⁸,

es o una bestia o un dios.⁷⁹ Prueba de tal naturaleza sociable es, sobre todo, el lenguaje, facultad de la que sólo el hombre ha sido dotado.⁸⁰

Siendo entonces por naturaleza un animal político, el hombre es *ciudadano* en la polis. Ahora bien, el ciudadano en general, según lo define Aristóteles, es

el individuo que tiene participación en la autoridad y en la obediencia pública, siendo por otra parte la condición del ciudadano variable, según la constitución; y en la república perfecta es el individuo que puede y quiere libremente obedecer y gobernar sucesivamente de conformidad con los preceptos de la virtud⁸¹.

Según esta definición, se ve que no todo individuo que compone la sociedad es ciudadano. Sólo los guerreros, gobernantes y sacerdotes lo son; quedan excluidos los artesanos, comerciantes, agricultores y, por cierto, los extranjeros, los esclavos y las mujeres.

Pero como por otra parte entre los ciudadanos no todos poseen la misma riqueza, según el poder esté en manos de los ricos, los pobres o la clase media, y según sea el número de gobernantes, serán posibles tres grandes tipos de constituciones: la monarquía, la aristocracia y la democracia.⁸²

2.2.2 *Su papel*

Habíamos dicho ya que el fin del Estado perfecto y aquel al que tienden todos los individuos es la felicidad. Como ésta se obtiene mediante una vida virtuosa, el buen ciudadano será, por consiguiente, aquél que practique la virtud en su relación con los otros miembros de la sociedad. La virtud práctica

⁷⁸ *Polít.*, I, 1, p. 23.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 24.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 24.

⁸¹ *Ibid.*, III, 7, p. 110.

⁸² Cfr. *Polít.*, III, 5, ps. 97-98.

que rige por excelencia las relaciones con el prójimo es la justicia, máxima virtud moral: "La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho".⁸³ Pero a su vez, la justicia y todas las virtudes morales, se encuentran estrechamente ligadas a la prudencia, virtud propia del intelecto práctico, a tal punto que puede decirse del hombre prudente que posee todas las virtudes morales, puesto que la prudencia "por sí sola las comprende todas".⁸⁴

Siendo esto así, puede concluirse que el buen ciudadano es el hombre prudente y justo que realiza su naturaleza propia y obtiene de este modo una felicidad propiamente humana en la convivencia con sus pares.

Pero como entre los ciudadanos unos gobiernan y otros son gobernados, el ejercicio de la virtud se manifestará de maneras diversas. En los gobernados consistirá fundamentalmente en la obediencia a las leyes de la polis, y en los gobernantes en la justa administración del mando y en elaborar y hacer cumplir la ley.

Al respecto el *legislador* cumple un papel fundamental en la polis: "al legislador toca educar a los ciudadanos en la virtud, conociendo los medios que conducen a ella y el fin esencial de la vida más digna".⁸⁵ El fin al que se alude es la felicidad; los medios para obtenerla son las leyes que ordenan una vida virtuosa.

El verdadero legislador deberá proponerse tan sólo procurar a la ciudad toda, a los diversos individuos que la componen, y a todos los demás miembros de la asociación, la parte de virtud y de bienestar que les pueda pertenecer, modificando, según los casos, el sistema y las exigencias de sus leyes.⁸⁶

Así, pues, es función del legislador mejorar y perfeccionar a los hombres por medio de las leyes, atrayéndolos a la virtud, por la persuasión en el caso de los ciudadanos honrados, poseedores de buenos hábitos, o por la represión y el castigo en el caso de los rebeldes y corrompidos.⁸⁷

II

CONCLUSIONES

1. Caracterización de los dos planos de inserción en el mundo

Por todo lo visto anteriormente podemos reiterar entonces que, según Aristóteles, el hombre es, en principio, un animal racional que constituye parte de un mundo natural sustancial (cosmos). Este cosmos se caracteriza por el orden jerárquico, la armonía, y consiguientemente, por la inteligibilidad. El

⁸³ *Ibid.*, I, 1, p. 25.

⁸⁴ *Moral Nic.*, VI, 11, p. 221.

⁸⁵ *Polit.*, IV, 13, p. 151.

⁸⁶ *Ibid.*, IV, 2, p. 129.

⁸⁷ Cfr. *Moral Nic.*, V, 10, ps. 334-337.

Universo entero depende de un primer principio, el Primer Motor Inmóvil, cuya actividad y vida propia consiste en la intelección de la intelección. El hombre en tanto ser racional, puede participar, mediante la contemplación, de ese carácter divino. Sólo que el ejercicio de esta virtud intelectual y el logro de semejante felicidad es raro e infrecuente en los seres humanos: únicamente el sabio puede aspirar a ello. (Nivel I).

Pero, por otro lado, el hombre no puede vivir aislado, a menos que sea una bestia o un dios. Su naturaleza es la de ser un animal político: no puede abastecerse absolutamente por sí mismo y por ello necesita al menos de ciertas condiciones mínimas que sólo puede proveer una vida en comunidad. La autarquía, que la naturaleza ha rehusado al nombre individual, se realiza de un modo perfecto sólo en la ciudad. Tal la función de la polis: brindar los recursos materiales y espirituales para que el ciudadano actúe virtuosamente y obtenga así, una felicidad humana. Por ello, aunque el Estado tenga su origen en las necesidades de la utilidad, es por su esencia y concepto el ámbito propio para la realización del bien supremo del hombre en tanto que obra, o sea, el bien humano. Los instrumentos fundamentales de la polis son, en este sentido, la educación (*paideia*) y la ley, orientadas al ejercicio de la justicia y la prudencia. Por su parte, el legislador, que es el que instrumenta la ley, será el hombre prudente y justo, moralmente bueno (Nivel II).

Están dados así los elementos básicos para caracterizar las dos *actitudes* fundamentales frente al mundo, que se corresponden con aquellos dos niveles de inserción del hombre en el mundo que acabamos de resumir:

I - *Actitud teórica*

- Contemplativo-intelectual del orden cósmico
- Aproximación a lo divino
- Infrecuente
- El sabio
- Virtud intelectual o dianoética (sabiduría)

II - *Actitud práctica*

- Participativo-activa del orden constitucional
- Lo propiamente humano
- Cotidiano
- El gobernante justo
- Virtud moral o ética (justicia regida por la prudencia).

2. *Relación entre ambos planos*

Per lo tanto, la relación entre ambos niveles puede ser descripta por medio de una doble instancia:

- En primer término, el nivel I en que el hombre asume una actitud teórica frente al orden del cosmos, encuentra su plena realización en el nivel II en el que el individuo, no pudiendo vivir aislado, constituye una comunidad con sus semejantes.

En general, este nivel II, en el que se desarrollan las virtudes ético-prácticas, es lo máximo a que puede aspirar el común de los hombres. Es lo propiamente humano.

— Pero, en ciertos casos infrecuentes, algún hombre logra encarnar la sabiduría, suprema virtud intelectual, con lo que se llega a la perfección de lo más elevado en el hombre: el intelecto y, por tanto, a una proximidad con lo divino. La vida contemplativa y su felicidad suprema son, pues, para el hombre un ideal pocas veces alcanzado; es una condición casi sobrehumana: “Por esto podemos considerar con justicia como no humana su adquisición”.⁸⁸ Por debajo de la vida contemplativa se clasifica la vida práctica, la del hombre de acción: “La sabiduría sólo se aplica a lo eterno y a lo divino, como acabamos de ver, mientras que la prudencia se ocupa sólo de intereses humanos”.⁸⁹

Por eso, se llama sabios, y no sólo prudentes, a un Anaxágoras, a un Tales y a todos los que se les parecen. Estos espíritus elevados son abandonados en lo referente a su propio interés y, en cambio, se interesan por cosas que, sin tener utilidad inmediata, son maravillosas, difíciles de conocer e incluso divinas, pero de las que no puede obtenerse ningún provecho, contrariamente a los hombres prudentes que se ocupan de las cosas esencialmente humanas⁹⁰.

Es importante notar, sin embargo, que ambos niveles, si se dan en su perfección, constituyen una expresión de racionalidad: la razón aparece en la polis a través de las leyes y del gobernante virtuoso; en cuanto al sabio, su contemplación es contemplación de las formas inteligibles del cosmos y, en el extremo, contemplación de la Forma inteligible por excelencia: la sustancia suprema, Dios.

De todos modos, aunque en ambos niveles se exprese la naturaleza racional del hombre, no se expresa del mismo modo: la actividad contemplativa es superior a la actividad política. Así dice Aristóteles:

por útil que sea la prudencia, no puede decirse que domina soberana sobre la sabiduría, esta parte del alma que vale más que ella;... atribuir esta superioridad a la prudencia valdría tanto como si se pretendiese que la Política mandara hasta a los dioses⁹¹.

Por tal motivo, la política trata del bien más grande, como lo habíamos señalado antes al comparar el bien individual con el bien del Estado (ver nota 70), pero no en sentido absoluto (pues se trataría entonces del bien divino) sino del bien más grande con relación a nosotros⁹².

Esta supremacía de la contemplación, presente tanto en el plano ético como metafísico, es la idea fundamental de la filosofía de Aristóteles, arraigada en su personalidad y, más ampliamente, en el espíritu griego.

Si volvemos pues al diagrama que habíamos presentado al comienzo de este trabajo, podemos completarlo del siguiente modo:

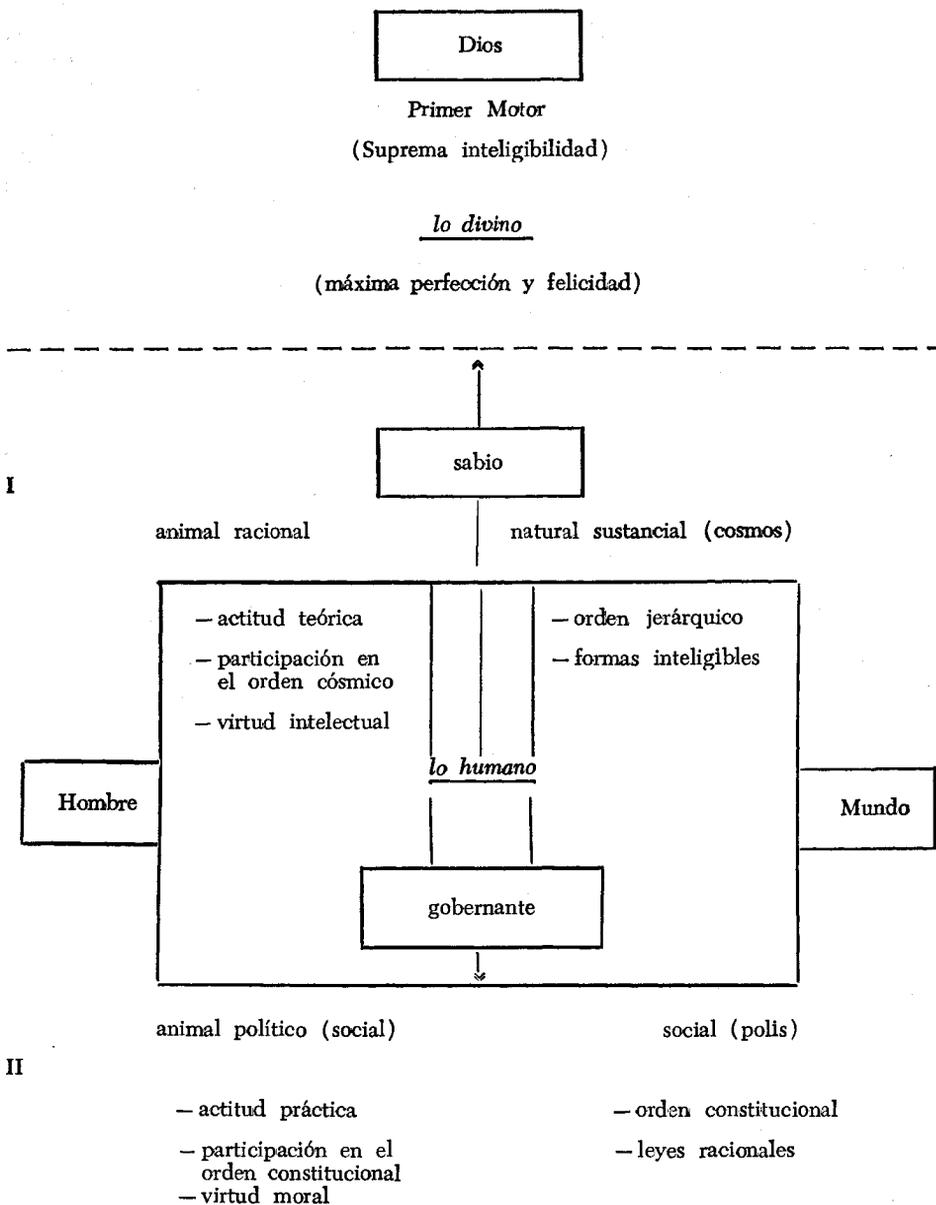
⁸⁸ *Metaf.*, I, 2, 982 b 29, p. 96.

⁸⁹ ARISTÓTELES, *Moral, op. cit.*, *La gran moral*, I, 32, p. 75.

⁹⁰ Cfr. *Moral Nic.*, VI, 5, ps. 209-210.

⁹¹ *Ibid.*, VI, 11, p. 221.

⁹² *La gran moral*, I, 1, ps. 26-28.



En suma, si el nivel II está caracterizado por su *necesidad*, el nivel I se caracteriza por su *superioridad*. Con ello se evidencia por un lado, la importancia otorgada por Aristóteles a lo inteligible y la racionalidad, y por otro lado, la penetración y el realismo de su pensamiento, capaz de conjugar lo posible con lo ideal, lo cotidiano con lo infrecuente, las distinciones más concretas y particulares con las nociones más universales, lo humano con lo divino.

Llegados a este punto tenemos entonces una cierta visión del sentido que revisten el hombre y el mundo desde una perspectiva aristotélica. Digamos,

pues, para terminar que a partir de ella, podemos prever ya cuáles serán algunas de sus derivaciones fundamentales en lo que respecta a una concepción de la enseñanza: se dará preeminencia a lo teórico sobre lo práctico, a lo inteligible sobre lo sensible, a lo racional sobre lo irracional, aun sin desconocer la necesidad de todas estas instancias y que el descubrimiento de las formas inteligibles no se produce sino a través del conocimiento sensible de las cosas individuales, concretas y particulares. La tarea del educando reside precisamente en el descubrimiento (y no en la construcción) de las formas inteligibles que constituyen el orden jerárquico del cosmos, mediante la contemplación, procurando lograr en su propio ser conformar también un orden racional, sea a través de las virtudes éticas en lo que hace al obrar, o de las virtudes intelectuales en lo que hace al saber. Además, la dirección de ese proceso educativo (paideia) debe estar fundamentalmente a cargo del Estado, pues es él el que constituye, más que los educadores individuales, una garantía de orden racional expresado en su sistema constitucional, en las leyes.

Pero dejemos por el momento estas ideas en suspenso, puesto que serán motivo de ulteriores elaboraciones.

SILVANA FILIPPI

EL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA Y LA DOCTRINA HILEMORFICA

No caben dudas acerca de la proyección universal del evolucionismo como teoría interpretativa de un variadísimo espectro de hechos, tan dispares entre sí, que sería aventurado intentar una clasificación de ellos. La "evolución" es uno de esos conceptos que como el de "libertad" parecieran gozar de una infinita elasticidad semántica, para la cual todo es admisible y en la que todo puede acomodarse, ya sea la filogénesis de una especie animal, ya sea la historia sociopolítica de la humanidad en su conjunto. Obviamente, semejante vastedad hermenéutica no podía sino generar panegiristas y detractores quienes, después de una encarnizada lucha, contribuyeron a delimitar los alcances de la doctrina evolucionista. Esto no implica de ningún modo un reconocimiento mutuo de las posibles verdades contenidas en la posición de cada uno de los bandos antagónicos, ni tampoco, creo, la aparición de una posición conciliadora intermedia; pero al menos la polémica sirvió para indicar que cuando se hablase en lo sucesivo de "evolucionismo" se debía tener el cuidado de aclarar si se aludía a su versión restringida o bien a la generalizada.

1.- *Spencer, filósofo del evolucionismo*

La historia y las circunstancias de aquella polémica aún no finalizada del todo son interesantísimas y constituyen un cautivante tema de investigación; sin embargo, deseo referirme en esta oportunidad al origen filosófico explícito del evolucionismo, el cual me parece debe partir de las obras de Herbert Spencer. Quien desee encontrar precedentes más antiguos de la doctrina no tendría que buscar demasiado, pues la literatura científica y pseudocientífica británica posterior a la Enciclopedia ofrece buenas referencias al respecto. Sin embargo, los trabajos de Spencer representan un acabamiento de aquellas elaboraciones previas, como si él fuese el sistematizador de una tarea desperdigada. Y si algunos escritos de Leibniz (*Protogaea*), Kant (su Memoria de 1754 a la Academia de Berlín), Laplace o Lamarck parecen ser antecedentes mucho más serios del evolucionismo que la doctrina de Spencer, debe decirse en su defensa que el interés de aquellos autores se centraba más bien sobre ciertos aspectos puntuales y no en la búsqueda de principios universales que diesen razón de *todos* los procesos evolutivos. La misma argumentación es válida para el caso de su relación intelectual con sus compatriotas Darwin y Wallace, aunque aquí conviene recordar las amargas protestas de Spencer en el Prefacio de la 4ª edición de *First Principles* contra la creencia general de que Darwin era el verdadero autor de la teoría evolucionista y no él.

Si hubiera que señalar una obra donde Spencer desarrolla explícitamente lo que él supone son tales principios universales de la evolución, deberíamos hablar de *First Principles*. Sin embargo, lo desarrollado allí no difiere en lo esencial de un par de ensayos anteriores cuyo examen ofrece la ventaja de

dispensar al lector de la interminable serie casuística que el autor aporta como prueba de sus teorías. Esos ensayos son "The Development Hypothesis", aparecido en *Leader* el 20 de marzo de 1852, y "Progress: Its Law and Cause", publicado por primera vez en *Westminster Review* en abril de 1857. Spencer hizo además un inestimable favor a quienes se interesan por el núcleo filosófico de su pensamiento enviando a la *American Cyclopaedia* de Appleton un resumen de dieciséis postulados que transforman casi a *First Principles* en un extenso escolio de aquellos dos ensayos y de los dieciséis postulados. Más adelante veremos sucintamente por qué resulta inevitable emplear el término "postulado" en el análisis del evolucionismo spenceriano.

No debe suponerse a Spencer un lector infatigable ni un estudioso prolijo de sistemas filosóficos emparentados con la génesis de su propio evolucionismo; quizás deba descartarse aun una indagación puntillosa de tales fuentes. Y ello por un par de razones: una, porque la magnitud de su obra y su acelerado quebranto psíquico le dejaban poco tiempo y ninguna gana de estudiar a otros; la otra razón, porque parece de mucho mayor provecho encarar el examen de su doctrina a partir de su obra de ensayista político. El interés principal de Spencer es el tema sociopolítico y a él trata de acomodar el resto de sus ideas. Son sus opiniones sobre la sociedad y el gobierno, inspiradas por las particulares circunstancias históricas victorianas, las que parecen establecer las directivas generales de todo el andamiaje filosófico, pero debe aclararse que no se trata de una simple deducción sino de una *transposición* conceptual en la que intervienen factores que hacen más bien a una crítica interna del pensamiento, cuya disección no corresponde ahora.

Las ideas evolucionistas, al igual que gran parte del pensamiento británico, están lejos de representar una ruptura con el espíritu de los escritos de Hobbes. Por lo menos en cuanto a la opinión sobre el conocimiento científico, Spencer se muestra deudor de aquél: conocer es hallarse en condiciones de esbozar deactivamente el pasado y futuro de cada hecho u objeto. Consecuentemente, el progreso en las ciencias está ligado con el ensanchamiento hacia atrás y hacia adelante de ambos campos, aunque de hecho la observación directa deba quedar relegada en no pocos casos a un plano subsidiario de los principios incoativos de las deducciones, los cuales en definitiva cargan con toda la responsabilidad de la verosimilitud epistemológica. Con esto parece sostenerse la supremacía de las hipótesis y postulados sobre los "facta" mismos, como si éstos hubieran de ser envasados en fórmulas apriorísticas; sin embargo, ésta es la ruta del evolucionismo spenceriano. Así lo ha notado también Elliot¹.

Como se ha dicho más arriba, la ley de evolución es objeto de varios capítulos de la segunda parte de *Primeros Principios*; su factotum son las relaciones entre dos coprincipios, materia y movimiento, de modo que

¹ ELLIOT, H., *Herbert Spencer*, Greenwood Press, Conneticut, 1970, p. 86: "Indeed, it cannot be seriously denied that, in the main, Spencer formed his theories *first*, and established them by induction *afterwards*" (El subrayado es del autor).

“El cambio de un estado disperso e imperceptible hacia uno concentrado y perceptible, es una integración de materia y una concomitante disipación de movimiento; y el cambio de un estado concentrado y perceptible hacia uno disperso e imperceptible, es una absorción de movimiento y concomitante desintegración de materia”².

El primero de los cambios, es decir aquel en que un objeto “integra” materia y pierde movimiento, es la evolución; el segundo, consistente en el proceso antagónico de “desintegrar” materia y ganar en movimiento local, es la disolución. Ambos son la expresión de cuanto acontece en el universo desde siempre e impulsan su perpetuo dinamismo. Spencer agrega:

“Estos procesos antagónicos que se dan en todas partes y que en todas partes ganan predominio ora temporal ora duradero el uno sobre el otro, son la Evolución y Disolución. La Evolución, bajo su aspecto más general es la integración de materia y concomitante disipación de movimiento; mientras la Disolución es la absorción de movimiento y concomitante desintegración de materia”³.

Sin embargo, en esta pretendida ley de evolución falta justamente aquel elemento que permitiría considerarla como tal, por lo menos en el sentido en que los físicos lo hacen, pues no hay en ella ninguna relación constante entre hechos dados. Se carece aún de una elemental regularidad factual que cuando menos permitiese una aproximación al carácter legal de aquellos hechos. Y no puede decirse que la definición de evolución citada no tenga para Spencer esa jerarquía⁴.

Por otra parte, el sentido de la integración es sumamente ambiguo; parece expresar una interdependencia progresiva de las partes simultánea son las diferenciaciones sufridas por el todo, sea éste un ser vivo o una sociedad. Pero no es fácil conciliar este proceso diferenciador, sinónimo del progreso, con el valor organicista último propuesto como meta. De cualquier forma, la fórmula spenceriana es el mejor ejemplo de lo que su autor entiende por conocimiento filosófico o, según sus palabras, “conocimiento totalmente unificado”. La filosofía en la pluma de Spencer se funda en una incorrecta inteligencia de los procesos abstractivos al hacérselos homólogos de vacuidad. Spencer desconoció la enseñanza aristotélica de *An. Post.* I 31 88a 5 en cuanto a que el objeto epistemológico no es tanto lo universal como lo necesario y que la significación de lo primero depende de su aptitud para mostrar un lazo necesario. Este nexo es el gran ausente en la ley evolutiva.

2. Una errónea concepción de la materia

Spencer explica el cambio como una función de la materia y el movimiento; la interpenetración de ambos como entidades de igual calidad real-actual daría razón de todos los procesos evolutivos. Pero cabe señalar aquí dos equívocos:

² *First Principles* II xii 94.

³ *Ibid.* 97.

⁴ Vid. *ibid.* xiv 107.

- a) la consideración sensible de la materia, y
- b) la reducción del cambio evolutivo a factores cinéticos.

En cuanto a lo primero, puede decirse que la aprehensibilidad sensible de la materia supone su actualidad; sin embargo, no puede otorgarse un *status* actual a este coprincipio sin negar *ipso facto* toda posibilidad de cambio substancial. Para que algo se transforme se requieren dos condiciones: una, la inexistencia actual de la nueva esencia o, lo que es lo mismo, una privación de ella.⁵ La otra condición es que así como debe haber un no-ser respecto de la forma substancial futura, ha de existir, sin embargo, la posibilidad de su aparición. Podría llamarse a esta aptitud, impropriamente, "sujeto", para diferenciarla de la pura privación; pero no debe confundírsela con un cuerpo actualmente existente, con el mármol de la estatua, por ejemplo. Analógicamente hablando y con la misma imprecisión con que se la llama "sujeto", se la ha querido llamar, traslaticamente, "materia", como aludiendo con ello al material de que están hechas las cosas sensibles.⁶ Resulta oportuno reparar en cierta insuficiencia del lenguaje para expresar cabalmente en el análisis lógico lo que en la realidad se da unitariamente, pero aun así se debe tener la necesaria agudeza para percatarse de la diferencia entre la dinámica del ente natural y el discurso noético que pretende reflejarla.

Una cosa debe quedar en claro: aquello que llamamos materia o substrato de una transformación, no puede gozar por sí de ser actual. Tanto el evolucionismo spenceriano como en general los materialismos comparten la creencia en un elementalismo de la materia. Lenin, por ejemplo, se permite hablar de una "infinitud en profundidad" de ésta, creyendo subsanar con su ingeniosa fórmula el problema suscitado por los progresos que la física experimental hará en el conocimiento de la materia. Y sostiene: puesto que los avances científicos parecen ser ilimitados, es mejor poner a salvo algo indiscutible, esto es, que la materia es algo capaz de impresionar nuestros sentidos.⁷

⁵ ARISTÓTELES, *Phys*, I 190b 27

⁶ No es Aristóteles quien hizo una elección poco feliz de términos; tampoco la física experimental moderna. Responsables de la confusión son quienes extrapolan contenidos semánticos de una ciencia a otra.

⁷ Vid. ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach*, 11 13 15; LENIN, *Materialism and Empirio-Criticism*, International Publishers, New York, 1927, cap. V, 2:

"For the sole property of matter—with the recognition of which materialism is vitally connected—is the property of being objective reality, of existing outside of our cognition... To put the question from the only correct, that is, the dialectic-materialistic standpoint, we must ask: do electrons, ether, etc. (eso es la materia para Lenin) exist as objective realities outside of the human mind? The scientists must answer question without hesitation and the answer must be an affirmative one, for they recognise without hesitation the existence of nature prior to man and organic matter. Thus is the question decided on the side of materialism, for the idea of matter, as we already stated, epistemologically means nothing new, besides some objective reality existing independently of the human mind and reflected by it..."

Puede acotarse que entre el materialismo spenceriano y el leninista no hay diferencias de importancia. Las precisiones; del segundo en *op. cit.* IV, 2 contra el positivismo de Comte y Spencer no salvan el error en torno de la noción de materia: todos la conciben como algo corpóreo. Las divergencias se plantean en las leyes de automoción que la rigen; para Spencer hay un proceso integrador-diferenciador; para Lenin uno dialéctico. Pero ninguno discute su carácter sensible-actual.

Sin duda, para los materialistas debe resultar atractivo poder prescindir al fin de la férula metafísica, pero si se lleva esta tesis elementalista de la materia a sus últimas consecuencias, la explicación del cambio substancial queda reducida a un mero verbalismo. Esto significa un golpe mortal para la sed de novedades revolucionarias en tanto toda transformación no es así más que una redistribución de cosas viejas.

3. *La materia como potencia*

Se debe llegar entonces, en filosofía natural, a concluir que la materia es la potencia de los entes corpóreos, es decir, la fuente intrínseca de sus cambios. La materia es "poder", pero nótese la rica semántica del término, "Poder" alude a fuerza, mas también señala algo que aún no es sino una capacidad.⁸ Cuando este poder lo es en orden a la generación de una substancia completa, hablamos de un poder tomado en distinta acepción a la que nos referimos cuando indicamos el advenimiento de formas accidentales. En cualquiera de los dos casos es manifiesto que el "poder" por sí no existe separado, sino en relación con algo. En el primero, el de la generación, con una forma substancial y en el segundo, el del accidente, con la substancia individual misma. En ambas alternativas nuestra ciencia de la materia parte pues, necesariamente, de algo inteligible que existe actualmente: quizás todo el secreto de una filosofía realista esté encerrado en una sencilla norma de higiene gnoseológica.

Cuando los cambios pueden ser atrapados en las redes de una ley, siempre su trama resulta algo grande, siempre algo se nos escabulle porque en la misma naturaleza no se verifica de una manera definitiva el principio ontológico de identidad, tal como sospechaba Heráclito, y si alguna vez hemos declarado nuestra propiedad de una ciencia natural, inmediatamente nos parece oír en la lejanía del inquietante zumbido de lo imprevisible. No es difícil justificar a la moderna epistemología cuando sostiene que las leyes físicas no parecen tener el carácter de inmutabilidad que alguna vez se les atribuyó. Es más, una doctrina que pretenda haberse asomado triunfalmente sobre los abismos del poder-ser, o es ideología o es adivinación, pero no verdadera ciencia.

No debe concluirse por esto que nuestras vigiliias intelectuales deban condenarse de antemano a una resignada observación del río heraclíteo; no, ello sería áspero para nuestra propia naturaleza, que no se contenta con semejante aprehensión por la misma razón que le produce repugnancia el testimonio del cambio transformacional. Por el contrario, desde el mundo de lo posible nuestras fatigas sólo hallan su descanso ante la presencia de lo que es desde siempre y no encierra la menor potencia mutacional; se trata obviamente de un objeto inasequible en nuestra presente condición intrahistórica. Nada obsta, sin embargo, para que comencemos a descubrir sus resonancias ahora. Esta búsqueda de lo necesario otorga una dinámica ascética a nuestros saberes y los califica jerárquicamente conforme al grado de potencia que encierren sus objetos. Nuestro conocimiento será tanto más perfecto cuanto más verse sobre

⁸ *Met.*, IX, 6, 1048 a 28.

algo en lo cual no haya el menor margen potencial, es decir, sobre aquello que ejerce gobierno sobre su propia entidad. Pero, ¿quién podrá decir que halló en la naturaleza una substancia con semejante privilegio? No parece posible hallar en el mundo sublunar algo absolutamente necesario, no tanto por la imprevisibilidad de los cambios —después de todo alguna ciencia tenemos— sino más bien porque no parece posible descubrir en la naturaleza algo completamente autosuficiente y necesario. Sin embargo, tal como la enseñanza evolucionista plantea las cosas, la ley de evolución satisfaría el imperativo de necesidad epistemológico pretendiendo adueñarse de la historia y el futuro del universo mediante el cómodo trámite de empotrar hechos en postulados.

Aristóteles advirtió nuestra dificultad para comprender la materia y nuestra tendencia a concebirla en el cambio substancial de una manera análoga a como concebimos el sujeto de los cambios accidentales.⁹ Pero esta ortopedia lógica no nos autoriza a corporizar aquel sujeto, pues lo que sirve de soporte a todas las formas posibles no puede tener ninguna forma, *ergo*, su conocimiento será siempre de un modo indirecto y discursivo.¹⁰ Quizás pueda salirse del paso como Spencer lo hizo, colocándola en su arcano *unknowable*, de tanto regusto kantiano, pero obviamente se habrá hecho un flaco favor a la claridad del asunto.

4. Precisiones acerca del cambio

Respecto del punto b), sobre la resolución del cambio evolutivo en factores cinéticos, el pensamiento clásico va mucho más allá cuando descubre otros movimientos. El cambio spenceriano se reduce al movimiento local de las partículas que integran un determinado cuerpo; en efecto, de la interrelación actual y perpetua de dos entidades, materia y movimiento, surgiría la compacidad y complejidad de los cuerpos. Pero este modo de entender materia y movimiento pierde de vista, curiosamente tratándose de la doctrina del progreso, el perfil de la *dynamis* implícito en la materia y de paso ignora una sutil advertencia de Aristóteles en el sentido de no confundir el acto con la actividad, el presente con el perfecto.¹¹ La generosa noción aristotélica del acto con su matiz entre *entelécheia* y *enéргеia*, no está en absoluto separada de la actividad misma, mas no se confunde con ella. Aún más, el acto tiene una estrecha afinidad con la realidad del movimiento, de modo que si bien aquél es una inmovilidad, ello es producto de un movimiento anterior, al menos en las substancias corpóreas. El acto connota el modo de ser de algo inmóvil, pero de un inmóvil que ha llegado a ser lo que es y que muy probablemente deje de serlo; se trata de un acto unido a algo que le impide la plena persistencia en el ser, conformando así una substancia en cuya interioridad resulta inescindible la palpación del devenir.

⁹ *Phys.*, I vii.

¹⁰ STO. TOMÁS, *In Phys.*, I Lect. 12: "Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omnne quod cognoscitur per suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formae".

¹¹ *Met.*, IX, 6, 1048b 18-34.

Esta impureza del acto en las substancias naturales evidenciada en su capacidad de cambio transformacional, nos habla de un acto que no es auto-suficiente. Desde el momento en que algo ha podido ser, no nos podemos referir a una cosa de absoluta nobleza; más bien la hallamos en una especialísima relación con un poder-ser o potencia sin lo cual o no sería o sería un acto eterno e inmutable, como se desprende también de la doctrina parmenídea. Si Spencer no hubiera homologado la materia —el poder ser— con la energía —el ser—, ambas tomadas en su acepción filosófica, su discurso habría tenido mayor solidez, pero al identificarlas defiende la igualdad de lo que puede ser y lo que ya es. En la sorprendente gramática evolucionista, el modo potencial se conjuga como el indicativo.

Se ha argumentado que definir el movimiento como un simple pasaje de la potencia al acto nos situaría en la misma posición tautológica y externa de la explicación spenceriana. Es preciso reconocer, sin embargo, que la acusación no alcanza a Aristóteles; en efecto, de ser completamente aceptada aquella definición, se aludiría sólo a los términos del cambio y éste permanecería aún oculto entre los repliegues de un juego de palabras. Pero lo que Aristóteles escribió en *Phys.* III 1 201a 10 es esto:

“(el movimiento) es el acto de lo que está en potencia, en tanto está en potencia”.

Así, el movimiento, más que la actualización final de la potencia que sería ya la *entelécheia*, es el acto mismo de la potencia; esto es, un acto no final, imperfecto, sostiene el Estagirita (*enérgeia atelés*).¹²

Quizás esta aseveración tenga mucho más de descriptiva que de etiológica; quizás peque de superficial. Pero no olvidemos un par de cosas: en primer lugar no confunde acto con potencia, forma con materia; en segundo término, tiene que vérselas con una presa escurridiza para los venablos epistemológicos, es decir, con el no siempre claro reino de lo que puede ser. Avanzar más en este terreno hubiera sido una imprudencia. El descubrimiento aristotélico muestra el absurdo de identificar la materia con un substrato corpóreo cuando se desea dar razón del cambio substancial. Esta tentación es bastante antigua. Se trate de la tetrarquía de Empédocles o de los ciento y tantos elementos de Mendeleieff, el cambio substancial es impensable si se iguala la materia con el compuesto. En metafísica, una partícula indivisible de materia como la concibe la física experimental, es un compuesto.

Si la materia prima fuese un substrato elemental, no podría hablarse de verdadera generación y corrupción de substancias.¹³ Es menester pues que en la transformación, el sujeto sea algo indeterminado, ni substancia (un elemento, por ejemplo) ni cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al

¹² *Phys.*, III 2 201b 32; VIII 5 257b 8; *Met.*, IX, 6, 1048b 29.

¹³ STO. TOMÁS, *In Met.* VII, lect. 2. SAN AGUSTÍN, *Conf.* XII, vi 6: “Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset nihil aliquid et est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas”.

ente¹⁴ y mucho menos, como cree Spencer, una "fuerza" (*force*). Nada se gana sutilizando la materia, pues siempre tendríamos una substancia única sometida a ciertas alteraciones cinéticas que no afectarían su esencia. En este último caso, si pudiera sostenerse aún la posibilidad del cambio, éste sería sólo accidental y nos veríamos frente a una doctrina en que la novedad estaría absolutamente fuera del universo, lo cual no es un remate decoroso para la filosofía del progreso indefinido.

5. *Un método a cuestionar*

Este modo de considerar el problema del cambio es propio de la escuela empirista y parece que la raíz del mismo debe rastrearse en su gnoseología. Spencer ha mostrado su preferencia por un punto de partida alejado del orden factual, pero esto conlleva un sinnúmero de inconvenientes para sacar provecho de la inducción en tanto ésta se encuentra precondicionada y subordinada por una hipótesis *a priori*. Si bien es cierto que la inducción por sí no brinda el conocimiento de lo necesario,¹⁵ también lo es que no se puede llegar a lo universal prescindiendo de ella.¹⁶ Y esto sin mencionar el abismo existente entre la inducción evolucionista y la aristotélica. Aristóteles recomendaba en *Hist. An.* la recolección de información sobre hechos particulares antes de inquirir por sus causas.¹⁷ En *Primeros Principios*, Spencer procede exactamente al revés; el punto de arranque es un postulado y los hechos deberán interpretarse atendiendo a su justificación. Toda la obra rezuma un dejo presuntivo que se observa incluso en el estilo literario: "Seguramente, en un tiempo remoto..."; "Con toda seguridad la evolución..."; "Las partes del todo homogéneo primitivo deben haber sufrido...".

No es lo mismo tomar como inicio de la actividad científica ciertos postulados que comenzar por principios; pero las ciencias no proporcionan certeza sino en la medida en que sus principios sean demostrables por una ciencia superior. Hay entre ellas una jerarquización en virtud de la cual las superiores proveen a las demás de principios incoativos y que pueden no tener tal carácter para las primeras sino el de inferencias o aun el de deducciones. Y puesto que en filosofía no cabe el recurso a otra ciencia que demuestre sus propios principios, ellos deben imponerse por su misma evidencia. Es justamente la improcedencia del recurso demostrativo, unida a la luz de lo palmario por sí, lo que tanto aproxima a la filosofía a un orden gnoseológico inefable, como bien lo enseña la caverna platónica.

Dicho de otro modo, ha de haber en filosofía una suerte de compensación respecto de los principios. Ya que estamos más dispuestos a consentir en nuestras ciencias aquellas cosas suficientemente demostradas, confiados en que sus principios son derivaciones de un orden epistemológico superior, así

¹⁴ *Met.*, IX, 3.

¹⁵ *Anal. Prior.*, II 23 68b 15-29.

¹⁶ *Anal. Post.*, 81a 40b 2. Recuérdese además que la relevancia del universal depende de su capacidad para mostrar lo necesario, verdadero objeto epistemológico.

¹⁷ *Hist. An.*, I 6 491a 13. Cfr. PLATÓN, *Rep.* VII 533c in fin.

tales principios, en filosofía, puesto que no pueden ser inferencias de ninguna otra ciencia humana, deben tener la suficiente luz propia e imponérsenos sin otro auxilio que el de su esencial simpatía con nosotros.

Pero en el evolucionismo spenceriano los puntos de partida son, por el contrario, lo menos inteligible y evidente que existe; tanto es así que su andamiaje fundamental es lo que no puede ser conocido, lo *unknowable*, puerta secreta cuya llave sólo posee su inventor.

6. Acto y potencia y una desviación lamentable

Es verdad que donde se verifica el cambio no puede hallarse una explicación acaba del mismo, partiendo del puro aspecto dinámico de la realidad; esto sería una tautología y un pésimo comienzo filosófico. Tampoco cabría empezar por el acto puro, pues no habría modo "jurídico" de admitir un devenir que sucedería bajo nuestras narices. En cualquiera de las dos alternativas nos convertiríamos casi en teólogos, malos en la primera y mejores en la segunda, pero en filósofos.

Se debe entonces iniciar el camino por la brecha abierta en el corazón de los entes naturales: su escisión acto-potencial. Acto y potencia, cada cual recordándose en su propia esfera, limitándose recíprocamente en una relación tan particular que bien se la ha llamado "trascendental", ofrecen a la inteligencia la explicación del cambio con una altura incomparablemente más elevada que las simples alteraciones electrónicas argüidas por el evolucionismo materialista y por el materialismo dialéctico.

Por lo menos en Inglaterra, quizás estemos autorizados a señalar en la escuela franciscana de Oxford la ocasión filosófica de esta versión del hilemorfismo aristotélico que atribuye a la materia un carácter de acto. Las enseñanzas de Roberto de Lincoln (Grosseteste), Duns Scot y Ockham parecen constituir el caldo de cultivo primigenio; si a esto se añade la *finesse d'esprit* necesaria para la comprensión del hilemorfismo, se explica que cierta ramplonería metafísica propia de la filosofía inglesa no haya dudado en exacerbar las desviaciones latentes en aquellas interpretaciones oxonienses. Algo es seguro y ello es que la "vía moderna" auspició este descarrío cuando cerró los oídos a la sinfonía del universo y se metió ella misma a compositora. La pura subjetividad humana desgajada de la armonía cósmica, en la que, sin embargo, conservaba preponderancia, se dio a la labor de construirse un mundo para ella sola, un mundo cuyas normas pudiese sancionar y dominar a gusto, un mundo donde el poder-ser no fuese nunca más imprevisible. Aristóteles quizás no desconoció esta *hybris* y por alguna razón entendió que la mayor virtud dianoética, el entendimiento intuitivo, era la menos práctica de ellas. Resulta cuando menos chocante para el hombre moderno que el ápice de perfección humana esté en las antípodas del *nec-otium*.

7. Conclusión: el evolucionismo como ideología

Se comprenderá que no han de aproximarse a la verdad con idéntica fortuna un sistema cuyo comienzo se funda en la admiración de lo que es, y aun obtenga su fuerza vocacional en la exhaustiva interrogación de ello,¹⁸ que una filosofía más preocupada por encerrar lo real tras los barrotes de un apriorismo a rajatablas. En verdad, el evolucionismo es una pseudofilosofía natural que postula la unidireccionalidad del cambio universal haciendo un mal uso de nociones científicas.

El *status* epistemológico del evolucionismo presenta serias dificultades, pero puede anticiparse que no es estrictamente una filosofía, pues a pesar de su indisimulada aspiración a serlo, el empleo de nociones básicas como "materia" y "movimiento" para definir su hipótesis evolutiva no es filosófico, sino tomado en préstamo de la física experimental sin haber efectuado su purificación o adaptación semántica, acorde con el nuevo plano epistemológico donde prestará servicios. Tampoco es el evolucionismo spenceriano una teoría física pues tanto por su metodología como por la extensión de su objeto formal, excede largamente los alcances de aquella ciencia. El lugar propio de esta doctrina parece hallarse entre las ideologías, vista la poco común preocupación de Spencer por los problemas políticos y sociales. Se debería entonces cambiar de perspectiva respecto de la subordinación temática de su pensamiento y considerar seriamente si en verdad sus doctrinas sociológico-políticas derivan de su cosmovisión evolucionista o si bien, escarbando a fondo, el asunto no es exactamente a la inversa.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

¹⁸ *Met.*, VII, I, 1028b 2: "El objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es lo que es?"

NOTAS Y COMENTARIOS

LA GER: UNA GRAN ENCICLOPEDIA DE ESTUDIO E INVESTIGACION DE AMBITO UNIVERSAL

Datos introductorios

La *Gran Enciclopedia Rialp* es una monumental obra de estudio, consulta e investigación, cuya tercera reimpresión revisada se ha publicado en 1984. La primera edición terminó de publicarse en 1977 en España, y en estos años se ha difundido rápidamente por todo el mundo. Conocida en los ámbitos culturales por la abreviatura *GER* (formada por las iniciales de su nombre completo) ha tenido tres reimpressiones revisadas y actualizadas: en 1979, en 1981, y la última —por ahora— en 1984 (en términos comerciales usuales habría que decir, pues, que en 1984 está en su cuarta edición).¹

La publicación de la *Gran Enciclopedia Rialp* (en lo sucesivo *GER*) ha sido realmente la culminación del más importante proyecto científico-cultural del siglo XX en el mundo iberoamericano. Compuesta por 24 grandes volúmenes, de cerca de 1.000 pp. cada uno, con texto a 2 columnas por página y numerosas ilustraciones (grabados, gráficos, dibujos, mapas, fotografías, etc.), fue concebida y programada inicialmente por un Consejo de Dirección y un equipo de 61 Directores de Sección, formados por destacados intelectuales del mundo de habla hispana.² Se trataba de un ambicioso proyecto científico y cultural en el que habrían de intervenir especialistas de todo el mundo, y de cuya materialización habrían de encargarse varias casas editoriales del ámbito hispanoamericano. El proyecto comenzó a elaborarse en los últimos años de la década de los 60; fue efectivamente llevado a cabo con colaboradores de más de 70 países y unas 500 universidades y, finalmente, publicado por Ediciones Rialp, S.A., de Madrid (de ahí el nombre o título que se le dio).

A lo largo de las páginas de la *GER* aparecen unos 16.000 artículos; sobre cada artículo es un amplio estudio monográfico, una extensa síntesis científica del estado de la cuestión respectiva. Los artículos de la *GER* son monografías científicas sobre temas de todas las áreas del saber y de la actividad humana, ciencias, letras, artes, etc. La mayoría de ellos abarcan decenas de columnas de texto (así la voz *VENEZUELA* tiene 80 columnas de texto, que equivalen a 160 páginas de un libro normal, con artículos de Geografía, Sociología y Política, Historia, Lengua y Literatura, Arte, Música, Educación y Enseñanza, Medios de información y comunicación social, Etnografía y Folklore, etc.; todo ello con mapas, cuadros estadísticos, fotografías en color y en blanco-negro de paisajes, ciudades, monumentos, personas, etc.; además de todos los países, tienen artículo propio las principales ciudades, regiones o estados, personajes, etc.).

¹ VARIOS AUTORES, *Gran Enciclopedia Rialp*, 24 vols., Ediciones Rialp, S. A., 3ª reimpresión revisada, Madrid, 1984.

² El Consejo de Dirección está compuesto por conocidos catedráticos de Universidad: el filósofo A. MILLÁN PUELLES, el químico E. GUTIÉRREZ RÍOS, el historiador F. PÉREZ-EMBED, y el teólogo y escriturista J. M. CASCIARO RAMÍREZ (en las páginas preliminares del tomo I y del tomo 24 se indican con detalle las especialidades respectivas). Los Directores de Sección se indican más adelante, en la nota 8.

Son éstos unos primeros datos, que sirven ya para ver que la *GER* se sitúa en la línea de las pocas grandes enciclopedias internacionales existentes de estudio y consulta (y no en el nivel de los diccionarios o enciclopedias de divulgación tan abundantes en nuestros días). Es decir, la *GER* está en el nivel de los ámbitos académicos y de investigación más propios del trabajo universitario. Más que una Enciclopedia general, es un conjunto de enciclopedias especializadas puestas en orden alfabético. En este sentido es una enciclopedia única, y la primera de este género e importancia en lengua castellana. Apenas publicado el tomo 24, en una revista universitaria norteamericana se ha dicho que "la *GER* es una valiosa Enciclopedia, bien planeada, claramente estructurada y llamada a tener una amplia audiencia", "la mejor enciclopedia en lengua española, y para los estudiosos y público hispano-parlante ampliamente superior a otras enciclopedias (en otras lenguas)".³ Cuando todavía no se había publicado el último volumen, en una revista cultural italiana se había escrito que "la *GER* es una obra singular cuya importancia supera los confines de España. La originalidad de sus aportaciones, unida a su seriedad científica, la hacen ser una indispensable obra de consulta para el público estudioso e intelectual en Italia como en otros países".⁴ En el 17º Congreso de Hispanistas Franceses, celebrado en Estrasburgo en mayo de 1981, se ha dicho que "la Gran Enciclopedia Rialp es una de las más importantes realizaciones recientes de su género en Europa".⁵ Señalemos también, como otro dato ilustrativo, que el Ateneo Filosófico de México otorgó, en 1981, el premio internacional "Noesis" a la *GER*, en atención a sus artículos de Filosofía; dicho premio "se concede a instituciones cuya labor filosófica se considere excepcionalmente buena"⁶ y es una muestra del nivel científico con que están tratados los temas de Filosofía en la *GER*, el mismo nivel con que están tratados todos los demás temas, tanto los de ciencias físico-naturales como los de ciencias humanas, artes, letras, etc.

En este artículo intentaremos solamente hacer una descripción general del contenido y de la historia y método de elaboración de la *GER*, así como de la trascendencia y utilidad que tiene esta novedad bibliográfica en el contexto amplio de la ciencia y de la cultura. Puede calificarse ciertamente ya a la *GER* como una obra única y sin parangón. Enciclopedias existen muchas en

3 "The Gran Enciclopedia Rialp is a valuable and valid encyclopedia, well-planned, clearly structured, and aimed at a wide audience"... "The GER can be designated as the best general encyclopedia in the Spanish language and one that for Spanish-speaking people and for scholars... is far superior to other encyclopedias": artículo de JOHN E. KELLER, "Gran Enciclopedia Riap", en *Hispania*, vol. 60, Nº 2, mayo 1977, pág. 388. El prof. Keller es catedrático y Director del Departamento de Literaturas española e italiana en la Universidad de Kentucky y Vicepresidente de la American Association of Teachers of Spanish and Portuguese.

4 "La Gran Enciclopedia Rialp è, nel suo genere, un'opera singolare, la cui importanza supera i confini della Spagna. L'originalità dei contributi, unita alla loro serietà scientifica, ne fanno un'opera di consultazione preziosa anche per il pubblico italiano ed altri di studiosi e intellettuali": art. de LUCA MONTERONE, "Editoria: L'Enciclopedia Rialp (GER)", en *Studi Cattolici*, giugno 1976, pág. 369.

5 "La Grande Encyclopédie Rialp est une des plus importantes réalisations récentes du genre en Europe"; cfr. artículo de F. de E. en *Dernières Nouvelles d'Alsace*, del 17 Mayo 1981.

6 La concesión del premio internacional Noesis apareció en noticias de prensa de México, España y otros países. Puede verse en periódicos mexicanos de fines de Agosto y primeros de Septiembre de 1981; en España, algo después, por ej. *ABC* (Madrid) del 20-XI-1981, pág. 34; y otros, como *Pueblo* (Madrid) del 6-XI-81, p. 19; *Sur* (Málaga) del 8-XI-81, p. 45; *El País* (Madrid) del 10-XI-81, p. 40; *Línea* (Murcia) del 13-XI-81, p. 4; *Gazeta de Marresa* del 3-XII-81, p. 7; rev. *Telva* (Madrid-México) del 1/15-XII-81, p. 6; *Diario de León* del 9-XII-85, p. 5; rev. *Actualidad Económica* (Madrid) del 16/22-XII-81, etc.

todos los países; en lengua castellana se ha producido en estos últimos años una proliferación de ellas; cada una tiene su mayor o menor utilidad; se trata de obras de "divulgación", más bien diccionarios-enciclopédicos, generalmente anónimos, por tanto no-responsables, y muy parecidos entre sí. Ciertamente, en lengua castellana, no conocemos ninguna parecida a la GER, es decir, con nivel universitario y científico, con todos los artículos firmados por especialistas, con bibliografía, y plenamente al día. En otros idiomas existen muy pocas enciclopedias semejantes a la GER; y las pocas que existen, que puedan ser citadas por estudiosos y especialistas, son de menos nivel que la GER, y a veces van firmadas sólo con iniciales o son ya poco actuales o poco actualizadas.⁷

Plan y contenido de la GER

En los artículos de la GER se encuentran todos los temas, desde deportes y espectáculos, arte, etnografía y folklore a las ciencias físico-naturales y a las del espíritu. Se trata de una obra de estudio, consulta e investigación de ámbito universal. Se abordan especialmente con amplitud las cuestiones más vinculadas a la vida del hombre, es decir, las que se suelen llamar ciencias del espíritu y humanidades (Filosofía, Derecho, Teología, Historia, Filología y Lingüística, Arte, etc.) y ciencias sociales (como Sociología y Política, Economía, Geografía, Ciencias de la Información, Pedagogía, etc.); pero también son tratados con profundidad y nivel universitario los temas de las ciencias físico-naturales (Física, Química, Matemáticas, Geología, Biología, Medicina, Tecnología, etc.).

Es interesante saber cómo se planteó su redacción para aclarar el plan y contenido de esta nueva Enciclopedia. El Consejo de Dirección buscó entre los mejores especialistas, catedráticos de la Universidad, investigadores del CSIC, etc., a los que podrían encargarse de la dirección en cada una de las materias mencionadas y otras que sería largo enumerar. Estos Directores de Sección⁸

⁷ Un estudio de la GER en el contexto de la historia de las enciclopedias puede verse en el artículo de M. ENCISO RECIO, "La «Gran Enciclopedia Rialp»", publicado en *Cuadernos de Investigación histórica*, Nº 5 (Madrid 1981) p. 279-283; y en *Horizontes*, Nº 48 (Ponce, Puerto Rico 1981), p. 137-143.

⁸ Las Secciones y los Directores de Sección son: Orozco Díaz (Arte); Tiján (Biografía); Ponz Piedrafita (Biología); Gutiérrez Ríos, y Gayoso Andrade (Ciencia físico-natural en general); Sancho Rebullida, Lombardía Díaz, y Hervada Xiberta (Derecho y Ciencias jurídicas); Millán Puelles (Doctrina y filosofía social); Irastorza Revuelta (Economía); García Hoz (Educación y Enseñanza, Pedagogía); de Hoyos Sancho (Etnografía y Folklore); García López, y Peñalver Simó (Filosofía); García Santasmases (Física); Floristán Samanes (Geografía); Solé Sabaris (Geología); de Balbín Lucas, y Roldán Pérez (Gramática, Lingüística y Estilística); Gil Munilla (Historia Universal); García y Bellido (Historia Antigua); Sáez Sánchez (Historia Medieval); Comellas García-Llera (Historia Moderna y Contemporánea); Morales Padrón (Historia de la Iglesia); Garjijo Guembe, y Gesteira Garza (Historia de cristianos separados); Fernández-Galiano (Literaturas clásicas); Makowiecka (Literaturas eslavas y europeas orientales); Benítez Claros, y Correa Rodríguez (Literatura española); Pujals Fontrodona (Literaturas germano-inglesas); Ibáñez-Langlois (Literaturas hispanoamericanas); Roger Rivière (Literaturas orientales); Cañedo Fernández (Literaturas románicas); Pérez Castro, y Díaz Esteban (Literaturas semíticas); Carrido Bonaño (Liturgia y Pastoral); Abellanas Cebollero (Matemáticas); Balcells Gorina (Medicina); Benito Jaen (Medios de información y comunicación social); López Navarro, y Ferrer Serrate (Moral y Espiritualidad); Ruiz Coca (Música); Almagro Basch (Prehistoria, Arqueología y Etnología); López Ibor, Poveda Ariño (Psicología y Psiquiatría); Gutiérrez Ríos, Pérez Alvarez-Ossorio, y Gayoso Andrade (Química orgánica e inorgánica respectivamente los dos últimos); Casciaro Ramírez, e Ipas Escartín (Religiones no cristianas); Casciaro Ramírez, e Ibáñez Ibáñez (Sagrada Escritura y Patrología, respectivamente); Perpiñá Rodríguez (Sociología y Política); Otero de la Gándara (Tecnología); García Suárez, Rodríguez García e Illanes Maestre (Teología dogmática); López Martínez, e Ipas Escartín (Teología fundamental).

hicieron una lista completa de los temas (y personajes) en cada materia o sección respectiva, de modo que a lo largo de ellos esa materia quedase tratada de forma completa, tanto en su contenido actual como en su historia. Después esos temas se han ordenado alfabéticamente.

De este modo ha resultado una Enciclopedia temática completa, pero puesta en orden alfabético. Es decir, en la GER se encuentran, a la vez, las características prácticas de una buena Enciclopedia general y la profundidad necesaria de las obras especializadas. Los temas o "voces" forman grandes unidades, a modo de amplios artículos o estudios (auténticas monografías científicas). No hay artículos de menos de 40 líneas, que son los artículos menores dedicados a algunas pequeñas biografías (otras ocupan varias páginas) o a lugares geográficos muy concretos o de menor importancia.

En cada artículo se van haciendo, además, remisiones a otros artículos que tratan temas relacionados o complementarios, para el que desee una visión más amplia. Hay unas 100.000 remisiones dentro del texto de los artículos, que indican otros artículos donde se trata el mismo tema u otros aspectos relacionados, que contribuyen a dar una amplia visión de conjunto de cada cosa. Finalmente, como suele ser propio de una obra científica, se incluye en cada caso la mejor bibliografía (libros, estudios, etc.) existente sobre el tema en cuestión o, al menos, una amplia selección. En total hay más de 150.000 referencias bibliográficas, que recomiendan las obras o artículos científicos fundamentales sobre cada tema específico.

Al final, un amplísimo índice alfabético general (incluido en el tomo 24, con 225.000 términos o voces de referencia) recoge todas las cuestiones (cosas, conceptos, personas, lugares, etc.) tratadas a lo largo de los 16.000 artículos que forman el cuerpo de la obra, remitiendo a los tomos y páginas en que esos temas son tratados.⁹

Proceso de elaboración

Los Directores de Sección, junto con la lista completa de temas o artículos de su materia, han sido los encargados también de seleccionar destacados especialistas en cada tema concreto. La Redacción Central, de coordinación y asesoramiento, les invitaba en nombre del Director de Sección correspondiente a redactar el artículo o artículos. Una vez recibidos, los artículos se remitían al Director de Sección para su aprobación científica (de algún modo ya dada, puesto que se habían encargado a cada autor por considerarlo uno de los mejores especialistas) o, en todo caso, para ver si era conveniente sugerir al autor que completase o aclarase algún punto, etc.

La Redacción Central se ocupaba también, si resultaba necesario, de cuidar la presentación, subdivisión de los temas en epígrafes, modos de citar, uso de abreviaturas y otros detalles técnicos que facilitasen el uso práctico de la Enciclopedia, evitando repeticiones innecesarias, etc. (piénsese en temas que necesariamente tenían que ser tratados por varios especialistas distintos, como los

⁹ Evidentemente la mayor parte de los temas aparecen tratados, con más o menos amplitud, en muchos sitios, en relación con otros temas, y desde distintos puntos de vista. En el índice alfabético general del tomo 24 se remite a todos esos sitios, indicando con una palabra o breve frase bajo qué punto de vista, o en relación con qué asunto, es tratada esa cosa, idea, persona, lugar, etc.

países, en los que hay artículos de geografía, historia, sociología y política, literatura y artes, filosofía y ciencias, periodismo, etc.; o en temas como la voz *TIEMPO* que tiene artículos de física y astronomía, filosofía, psicología, religión, etc.).

En cuanto a las personalidades que han intervenido sería prolijo dar nombres concretos. Hay que señalar que la firma completa de cada uno va al final de su artículo, y un pequeño resumen de sus datos biográficos (títulos y cargos académicos, etc) en cada tomo donde salen sus artículos y en el tomo final de índices generales.

Son cerca de 3.000 los autores de artículos de la *GER*, de los que un 75 % son españoles e hispanoamericanos, y los demás de todas las áreas culturales del mundo. Habría que citar a la mayor parte de los catedráticos universitarios de España, profesores y colaboradores del C.S.I.C., y muchos científicos, profesores y especialistas de otros países, todos muy conocidos. No hay artículos anónimos ni firmados con abreviaturas.¹⁰

Otra de las novedades de la *GER* es sin duda el haber conseguido una obra original, a nivel internacional, evitando cierto "colonialismo" cultural que se produce al traducir o adaptar obras científicas de consulta o investigación. Por otra parte, tenía que ser original, pues este tipo de obras son excepcionales y prácticamente no había ninguna que mereciese la pena traducir, por carecer de actualidad o del nivel necesario.

Aportación a la producción editorial y bibliográfica

Por lo dicho hasta ahora, se comprende que la *GER* resulta una aportación científica y cultural de primer orden a la bibliografía internacional; una obra mejor y más actual que las pocas grandes Enciclopedias de consulta e investigación que existen, mundialmente conocidas y apreciadas desde hace años. Una

¹⁰ Los autores, y firmantes, de los diversos artículos de la *GER* pertenecen a 70 países distintos; entre ellos están representadas unas 500 Universidades. Además de los Directores de Sección, pueden citarse nombres como F. Aguilar Piñal, M. Alonso Olea, José Alsina, R. Alvarado Ballester, Melquiades Andrés, D. Angulo Iñiguez, J. M. Azcárate, Carlo Balic, M. Ballesteros Gaibrois, M. Baquero Goyanes, Roger Bernard, Emilio Betti, D. Bogdanovic, P. Bonnassie, Luis Borobio, Luis Bru, José Antonio del Busto, J. A. Calderón Quijano, Felipe A. Calvo, J. Camón Aznar, F. Cantera Burgos, F. Carraffa, J. Caro Baroja, O. Carpena, J. M. Castán Vázquez, H. Cazelles, H. Claude, Luis Clavell, Juan de Contreras (Marqués de Lozoya), J. Corts Grau, G. Crespy, J. Chelini, D. Chenu, N.-Ch. Chéry, N. Chistophorov, F. Chueca, E. Decaux, A. del Noce, M. Deltor, A. Dempf, O. N. Derisi, M. L. Díaz-Trechuelo, A. Díez Macho, M. Dolç, A. Domínguez Ortiz, Alvaro D'Ors, Marcel Durliat, M. Espadas Burgos, C. Fabro, M. Fernández Galiano, A. de Fuenmayor, R. Gamba, A. García-Baquero, V. García de Diego, R. García Villoslada, M. A. Garrido Gallardo, Luis Gil Fernández, E. Gil Vernet, J. B. Gillemain, A. Guaita, P. Guinard, J. Hernández Díaz, D. von Hildebrand, J. A. Ibáñez-Martín, E. Iserloh, J. Jané Solá, H. Juretschke, Paul Labal, V. Lamíquiz, R. Lécotté, L. Legaz Lacambra, G. Lohmann Villena, A. López Quintás, A. Llano, R. Margalef, A. Martín Municio, Miguel Maticorena, Antonio Mestre, René Metz, Ezra J. Mishan, Xavier Montsalvatge, Salvador de Moxó, Ch. Munier, A. Muñoz Alonso, Paul Orliac, E. Ortiz de Landáuzuri, P. Palazzini, R. Perpiñá y Grau, Gerard Philips, H. Platelle, Alvaro del Portillo, B. Pottier, L. Recasens Siches, Otto B. Roegele, M. Rostand, C. Ruiz del Castillo, L. Sánchez Agesta, J. M. Sánchez de Muniáin, J. J. Sanguinetti, A. Santos Ruiz, J. P. Savignac, M. Schmaus, C. Seco Serrano, J. Simón Díaz, M. Spanneut, C. Spicq, Luis Suárez Fernández, Federico Suárez, P. Tucoc-Chala, H. Tüchle, J. A. Vallejo-Nájera, V. Vázquez de Prada, Ch. Verlinden, J. Vernet Ginés, A. Wagner de Reyna, H. Wagnon, M. Yela, etc. Entre los argentinos: Alberto Caturelli, Octavio N. Derisi, Enrique de Gandía, Vicente Sierra, y otros.

obra cuya necesidad se venía sintiendo más en particular en los países hispánicos desde hace tiempo. Sainz Rodríguez cuenta en uno de sus libros¹¹ que ya antes de 1930 el gran escritor Gabriel Miró tuvo con él varias conversaciones sobre la necesidad de una obra de este tipo, y que Miró estaba ilusionado, como la meta entonces ideal, en traducir una gran enciclopedia americana (la "Appleton"). Esa meta se ha superado, se ha ido mucho más lejos, con la GER.

En algún comentario de prensa se ha dicho que la GER es "una Gran Enciclopedia que honra a España".¹² También se ha escrito que la GER es "la Enciclopedia de España"; esto, sin embargo, ya no es tan cierto, porque la importancia e interés de la GER tienen dimensión mundial. Hemos mencionado en la introducción algún testimonio de ello; pueden añadirse muchos otros. Giulio Vismara, catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Milán, ha escrito: "Obra de riguroso planteamiento científico, dirigida al público de preparación universitaria, que puede considerarse entre las mejores enciclopedias de carácter internacional, la *Gran Enciclopedia Rialp* no pretende la simple divulgación, sino que intenta ser un apoyo al estudio y a la investigación".¹³ Y el filósofo Agustín Basave, catedrático de Antropología en la Universidad de Monterrey (México), en un artículo sobre la GER ha dicho: "La Enciclopedia francesa no fue, en rigor, una Enciclopedia objetiva, sino una Enciclopedia ideológica y, en muy escasa medida, científica. La *Gran Enciclopedia Rialp*, en cambio, es una Enciclopedia científica de tipo general, que reúne lo esencial de las Enciclopedias especializadas. En habla española la GER supera a las demás por su calidad, por su objetividad, por su actualidad y, sobre todo, por su rigor científico. Es más universal, más abierta que las Enciclopedias Británica, Italiana, Americana y Soviética. Su equilibrio está mejor logrado".¹⁴ Todas las Bibliotecas, Universidades y demás instituciones científicas y culturales del mundo tienen o tendrán necesariamente la GER. El Japón ha sido uno de los países de donde han llegado las primeras y abundantes peticiones de la GER; hubo que hacer un folleto explicativo en japonés; se han hecho otros en inglés y en alemán.¹⁵

¹¹ Cfr. PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, en el prólogo de su conocida historia de la literatura de *Espiritualidad española*, Madrid 1961, pág. 24. Puede verse también al respecto el discurso leído por PEDRO DE NOVO y CHICARRO, *Perspectiva de una Enciclopedia Nacional*, en la fiesta del libro, Publicaciones del "Instituto de España", Madrid 1941.

¹² Con este título publicó un artículo sobre la GER el crítico J. TRAPERO PARDO en las páginas culturales del diario *El Progreso*, Lugo, 12 Febr. 1978.

¹³ "Opera di rigorosa impostazione scientifica, indirizzata ad un pubblico fornito di preparazione universitaria, tale di potere essere confrontata con le migliori enciclopedie nel campo internazionale, la *Gran Enciclopedia Rialp* non si propone la divulgazione, ma intende offrire un sussidio allo studio e alla ricerca..."; en un trabajo publicado en la revista de la Società degli Storici de Italia: G. VISMARA, "Gran Enciclopedia Rialp (GER)", *Nuova Rivista Storica*, LXII (1978), fascicolo III-IV.

¹⁴ A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, "La importante Enciclopedia Rialp", *Vida Universitaria*, Nº 1376, Monterrey (Méx.) Agosto 1978.

¹⁵ Noticias sobre la GER y sobre su difusión internacional han sido frecuentes en diversas publicaciones y en la prensa diaria. Puede verse, por ej.: *Ya* (Madrid) del 26-VI-80, p. 60; *Hoja del Lunes* (Oviedo) del 30-VI-80, p. 26; *El País* (Madrid) del 2-VII-80, p. 34; *Sudeste* (Cartagena) del 5-VII-80, p. 13; *ABC* (Madrid) del 9-VII-80, p. 28; *El Noticiero Universal* (Barcelona) del 10-VII-80, p. 21; *Hoja informativa de la Asociación Europea de Profesores de Español* (Madrid), Nº 14, Febr. 1981, p. 8-11; *El Correo Gallego* (Santiago de C.) del 23-IV-82, p. 14, etc.

Puede decirse que en la *GER* se ha evitado la parcialidad y el localismo. Es decir, se ha procurado reflejar las peculiaridades de los pueblos hispánicos, su historia, geografía y cultura, tratando ampliamente los temas del mundo iberoamericano, pero a la vez los de todas las demás partes del mundo. Se ha recurrido a especialistas de otros países cuando el tema lo requería (piénsese, por ejemplo, en la voz *NEGRITUD*, firmada por L. Sédar Senghor, y cosas así). También se ha recurrido en otras temas a científicos reconocidos de diversos países, precisamente para evitar hasta la apariencia de cierto localismo o parcialidad hispánica.¹⁶

La promoción científica y cultural a través de la GER

Aunque al afán de saber es innato al hombre, se manifiesta quizás más en nuestro tiempo, entre otras cosas porque hay más medios de comunicación y más posibilidades de ir satisfaciendo ese afán interminable. Se estudia y se investiga mucho; se escribe y se publica cada vez más. Y precisamente la multiplicidad de publicaciones y libros produce un problema más serio de lo que parece: resulta difícil discernir o encontrar en esa desbordante abundancia lo verdaderamente valioso y útil. Gran parte de lo que se publica vale muy poco; se trata de resúmenes, copias y vulgarizaciones de otras publicaciones. Y así muchos se creen en posesión de una cultura que no es más que una colección de lugares comunes y tópicos sin fundamento; con ello, queriendo o sin querer, en lugar de avanzar en el entendimiento de las cosas y en el intercambio de conocimientos y experiencias, se tiende a producir el caos mental en las personas y por tanto en las comunicaciones. Las publicaciones y libros solventes, en cambio, suelen llegar poco al público general, bien porque circulan sobre todo entre los especialistas, bien porque sus tecnicismos los hacen poco accesibles.

En este sentido, la *GER* con su gran número de autores y con su gran difusión es una experiencia muy clarificadora. Cada tema ha sido abordado por los especialistas necesarios, con todos los puntos de vista posibles. Se ha citado antes el ejemplo de la voz *TIEMPO*; se podrían mencionar otros muchos; por ejemplo, el *MATRIMONIO* está tratado en la *GER* por especialistas de Antropología y Sociología, de Teología y Moral, de Derecho canónico y civil, de Historia de las Religiones; el *REALISMO* por filósofos, críticos literarios y críticos de arte; los *COHETES* por físicos, ingenieros y militares; la *LIBERTAD* y la *RESPONSABILIDAD* por psicólogos, filósofos, teólogos, juristas y pedagogos; la *MATERIA*, por físicos, químicos y filósofos, etc.

En la *GER* se encuentra, pues, una exposición objetiva y amplia de los datos y del estado de la cuestión de cada tema en los distintos saberes y ciencias que se ocupan de él, dentro de la autonomía de cada ciencia. Desde luego ésa ha sido la intención, en general conseguida, porque los autores de los ar-

¹⁶ De hecho, el carácter internacional, incluyendo el buen tratamiento de los temas o personas más iberoamericanas, ha sido señalado en todos los artículos o comentarios sobre la *GER* aparecidos hasta ahora. Además de los ya mencionados, podemos añadir: artículo del prof. J. GARCÍA DE DURANGO, "La *GER* (Gran Enciclopedia Rialp)", en *Futuro Presente* (Madrid) Nº 41, año VII, marzo-abril 1977, pgs. 112-115; art. del historiador J. M. GÁRATE CÓRDOBA, "Gran Enciclopedia Rialp (*GER*)", en *Tierra, Mar, Aire* (Madrid) Nº 107, año XIX, julio-agosto 1977, págs. 54-55; artículo-entrevista de F. J. CASADESÚS, en la Sección Cultural del semanario *El Español en Australia* (Sidney), de 28 sept. 1976, pág. 16.

tículos se han buscado entre especialistas, que —como es frecuente— no se han limitado a hacer un “refrito” o un resumen irresponsable o apresurado de otras publicaciones, sino que han hecho una exposición objetiva y completa, procurando ahorrar palabras y circunloquios, yendo a lo esencial sin simplismos. Y la bibliografía indicada al final de cada artículo, para el lector que necesite realizar mayor investigación en ese campo, incluye sólo libros, artículos, etc., responsables y solventes.

Con ello se facilita a cualquier especialista, profesor o alumno, y a toda persona con un mínimo de formación cultural, el poder rápidamente ponerse al día en un tema que desconoce, ampliar sus conocimientos sobre otros temas, buscar el dato o la idea que precisa en un determinado momento, etc. Resulta muy útil al lector altamente especializado; por su rigor científico y abundancia de datos es Enciclopedia de consulta e investigación para especialistas o científicos de cualquier rama. Pero, además, por su claridad y su estructura, por las remisiones de unas voces a otras para completar los temas, y por sus índices, es accesible también a estudiantes y a cualquier persona con un mínimo de cultura, y resulta útil tanto en una Biblioteca familiar como en la de cualquier profesional. Tanto para un tipo de público como otro, la *GER* tiene además una gran utilidad precisamente por su pluralismo, que merece un pequeño comentario.

El pluralismo de la GER

Como se ha indicado, la *GER* resulta un lugar de encuentro muy interesante de las distintas ciencias y puntos de vista sobre las cosas. No se han intentado paliar o disimular ni las discrepancias ni las concordancias entre autores y puntos de vista de cada rama del saber. Ha salido un conjunto espontáneamente pluralista, no en el sentido escéptico o relativista, sino con el mismo pluralismo de la realidad, de los seres humanos, y de las distintas ciencias. Sin concordismos superficiales y sin falsas contraposiciones, se refleja en la *GER* la realidad objetiva y las distintas opiniones responsables sobre ella; ambas cosas son punto de partida de entendimiento y progreso.

Los temas políticos, económicos, culturales, etc., son tratados a nivel científico por especialistas de Derecho político, Sociología, Economía, etc.; igualmente los temas filosóficos y religiosos son tratados al mismo nivel que los demás, es decir, al nivel técnico-científico, en este caso de la Filosofía y la Teología. Así se ha procurado evitar la “ideologización” o manipulación a la que algunos de estos temas suelen ser sometidos. Con palabras del prof. Vismara: “Las divergencias de opinión o de juicio no han sido eliminadas ni disimuladas; aparecen espontánea y libremente como reflejo del estado real de la investigación científica. Por eso los artículos aparecen bajo la responsabilidad de cada autor; cada artículo lleva la firma completa del especialista que lo ha redactado...”.¹⁷

Es fácil comprobar que cada especialista tiende a pensar que él agota los temas dentro de la ciencia que cultiva; pero no es así: otras ciencias y otros métodos también tienen que decir lo suyo. La *GER* resulta un valiosísimo instrumento para que el científico y cualquier profesional se abra más fácilmente a la comprensión de otras profesiones y otros saberes, que busque complementarse

¹⁷ Cfr. artículo cit. en nota 13.

y así evitar lo que algunos han llamado "bárbara ignorancia" producida por la necesidad de especialización en los conocimientos, profesiones y trabajos humanos.

Se trata de un pluralismo real, no artificial ni basado en el escepticismo o en el agnosticismo, siempre banales, sino en el conocimiento de las verdades adquiridas y confrontadas y en las diversas opiniones responsablemente expuestas, en el afán de verdad y de respeto a legítimas discrepancias y gustos. Este pluralismo es una notable característica de la GER y del camino de entendimiento y progreso cultural que deja abierto.

Este hecho ha sido señalado también de un modo u otro en varios de los diversos artículos o estudios publicados sobre la GER en revistas científicas o culturales de todo el mundo. Así, la UNESCO ha incluido la GER entre las publicaciones seleccionadas por su "Unesco Journal of Information Science and Librarianship" con estas palabras: "La *Gran Enciclopedia Rialp*... se caracteriza por un declarado planteamiento científico y por la libertad de opinión expuesta... Es un instrumento útil e incluso indispensable en cualquier centro académico, en el ámbito profesional, en el de los medios de comunicación, etc."¹⁸ Asimismo, J. M. Poveda, director de la Escuela de Psicología, Psiquiatría y Psicotecnia de la Universidad de Madrid, ha escrito en una revista especializada: "La GER resulta especialmente útil para todos los universitarios y personas de cultura o profesión equivalentes. Y, como es lógico, para quienes desean seriamente ir adquiriendo esa cultura. Cualquier profesional encontrará en esta Gran Enciclopedia un valioso instrumento que le ayude a situarse en el área de sus saberes y facilite su apertura a la comprensión de otras profesiones o conocimientos"¹⁹ Y Jorge Xifra Heras, Director del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona, señala expresamente que "otra característica de la GER es su pluralidad: bajo cada voz confluyen visiones de las diversas ciencias que se ocupan del tema..."²⁰ Análogas apreciaciones pueden encontrarse en otros trabajos, que sería largo citar.²¹

La "Redacción Central" de la GER. Perspectivas de futuro

La elaboración del índice alfabético general, con 225.000 términos, de cosas, conceptos, lugares y personas que se estudian en los artículos de la GER, ha sido una larga y costosa tarea, que multiplica el valor de una Enciclopedia como esta. Fue el último trabajo de la Redacción Central, de coordinación y asesoramiento, en la que trabajaron durante más de diez años con empeño un buen equipo de licenciados y doctores de todas las especialidades, además de dibujantes, ilustradores, cartógrafos, etc.

¹⁸ Cfr. Selected Publications in "Unesco Journal of information science, librarianship and archives administration", vol. IV, Nº 3 (París, Jul.-Sept. 1982), pto. 120, pág. 216.

¹⁹ J. M. POVEDA, "La Gran Enciclopedia Rialp", en *Actas luso-españolas de Neurología y Psiquiatría*, vol. VIII, Nº 4 (Madrid, Agosto 1980), págs. 313-314.

²⁰ J. XIFRA, "La GER en el campo de las relaciones públicas", en *Revista Internacional de Relaciones Públicas*, Nº 85 (Madrid, Dic. 1980), pág. 79.

²¹ Señalemos, entre otros: artículo publicado en la sección de Libros del *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias* (Madrid) de Mayo 1982, págs. 46-47; art. de C. PASTORE en *Anthropos*, año III-1, Nº 4 (Los Teques, En.-Jun., 1982), pág. 159-160; reseña crítica de E. VILA VILAR, "Gran Enciclopedia Rialp (3ª reimpresión revisada, Madrid, 1984)", en *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIX, 2 (Sevilla, 1985), págs. 263-264; artículos de I. ARÉCHAGA, "Una gran y singular enciclopedia" en *Arbor* (CSIC), Nº 482, CXXIII (Madrid, Febr. 1986), págs. 11-116.

La Redacción Central, en realidad, propiamente no ha redactado nada de la *GER* (salvo algún artículo escrito y firmado por sus componentes); la Redacción Central de la *GER* ha sido, y es, una Secretaría Ejecutiva al servicio de los Directores de Sección y de los colaboradores, y también de los lectores y usuarios de la *GER*. Ha estado compuesta por más de 30 personas; sus miembros principales figuran, después de los Directores de Sección, en las páginas preliminares de los tomos primero y último; algunos de ellos ocupan lugares destacados en la vida académica y cultural.²²

Al terminar la primera edición, la actividad de la Redacción Central no ha cesado. Aunque reducida en número de personas, la creciente difusión internacional de la *GER* ha exigido mantener los contactos con sus Directores y colaboradores. El material y documentación acumulados, los índices de temas por materias o secciones, los archivos de material gráfico, de correspondencia y direcciones de personas e instituciones científicas o culturales, los ficheros e índices bibliográficos, etc., siguen al servicio tanto de los colaboradores y autores de los artículos, como de los lectores y estudiosos que utilizan la *GER*. Se reciben sugerencias e ideas de unos y otros para el mejor aprovechamiento y conocimiento de la *GER*, así como consultas diversas, que se contestan siempre. También se reciben preguntas e indicaciones para el futuro.

En las tres reimpresiones hechas después de la primera edición, entre 1977 y 1984, se han revisado, mejorado o actualizado unos 2.000 artículos, de ellos un centenar con el texto enteramente nuevo (aparte de otras mejoras en los índices, ilustraciones, etc.). En realidad más que reimpresiones revisadas han sido propiamente nuevas ediciones; aunque la Editorial ha preferido llamarlas sencillamente "reimpresiones" (con una modestia rara en las casas editoriales), ciertamente las mejoras realizadas son bastante sustanciales —como se ha dicho— y más que suficientes para que se pueda hablar de nuevas ediciones con toda justicia y propiedad. Se trata de una continua tarea de perfeccionamiento, a la que se unen ideas y sugerencias para publicar otras cosas; así, por ejemplo, sólo con los artículos de Geografía por países en la *GER* (excluyendo otros numerosos artículos geográficos) se publicó un voluminoso manual de *Geografía Descriptiva* en dos tomos, que ha tenido ya cinco ediciones y que se utiliza como texto en Facultades Universitarias. Otras cosas, como suplementos, índices complementarios, diccionarios, etc., están en marcha.

Todo ello va cuajando en una especie de institucionalización de tipo científico y cultural al servicio de las características pluralistas y universitarias de la *GER*, de sus autores y lectores. A ello animan cada vez más las peticiones, ideas y colaboraciones que se reciben en la Redacción Central.²³

JORGE IPAS

²² Hoy día varios de ellos son catedráticos o profesores universitarios, como Josemaría Revuelta, José Manuel Cruz Valdovinos, Jesús Ferrer Serrate, José Antonio Bujalance o José Luis Illanes (este último, además, Decano de su Facultad); M^a Soledad Becerril fue Vicepresidente del Parlamento y después Ministra de Cultura en uno de los gobiernos de U.C.D.; Jorge Ipas ha sido elegido académico de número de la Real Academia de Doctores; Santiago Pastor Domínguez es Jefe de la Base Militar Aérea de Cartagena; Francisco Rafael Ortiz es Jefe de Estudios de la Fundación para el Desarrollo Social de las Comunicaciones (FUNDESCO); José M^a Carrascal y Carlos R. Eguía son conocidos por sus trabajos editoriales (en diversas publicaciones de Rialp muy difundidas, como la monumental *Historia General de España y América* y la Enciclopedia Sistemática ACTA, respectivamente). Hay que mencionar el ingente trabajo de Antonio Reguero, durante tres años, en la confección del índice alfabético general con un ordenador electrónico, con la colaboración en los últimos seis meses de Jorge Ipas, Carlos R. Eguía y Agustín Alfaya.

²³ Ubicada en calle Preciados, N^o 35, 28013 - Madrid (España).

EL II CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFÍA CRISTIANA

(Monterrey, México, 20-24 octubre, 1986)

Siete años después de las memorables sesiones del Ier. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana celebrado en Embalse (Córdoba) en octubre de 1979, se reunió en Monterrey el II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana entre los días 20 y 24 de octubre, organizado por la recientemente fundada Sociedad Católica Mexicana de Filosofía, cuyo presidente, el doctor Agustín Basave Fernández del Valle fue, simultáneamente, el presidente del Congreso. El tema general del mismo fue *El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad*, elaborado juntamente con la Asociación Católica Interamericana de Filosofía cuyo presidente, el R. P. Stanislavs Ladusáns S. I., ha sido, como siempre, motor y colaborador inspirado de estos congresos.

El día 19 comenzaron a llegar los congresistas tanto de México como de otros continentes. La mañana del día 20 se llevó a cabo la ceremonia de inauguración precedida por la celebración de la Santa Misa en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. Inmediatamente los congresistas pasaron al Teatro de la Ciudad, donde luego de los honores a la bandera de México y a las de los demás países participantes pronunció un breve discurso de bienvenida a los congresistas Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi en el que expuso el tema de la *filosofía cristiana*. A continuación habló el R. P. Dr. Stanislavs Ladusáns S. I. en su carácter de presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía. Luego de un intermedio musical, pronunció las palabras de bienvenida el presidente del Congreso Dr. Agustín Basave Fernández del Valle. El gobernador del Estado de Nuevo León, Dr. Jorge Treviño Martínez, declaró inaugurado el Congreso.

El Congreso como tal comenzó por la tarde en las instalaciones del Hotel Ramada Inn que ha sido, a la vez, el alojamiento de la mayoría de los participantes. A las 15 horas se dio comienzo con la primera sesión plenaria presidida por el prof. Venant Cauchy de Canadá; el tema central, sobre la renovación cristiana de la persona humana fue tratado principalmente en las comunicaciones de Ivan Gobry (Francia), Walter Artus (Estados Unidos) y Erwin Schadel (Alemania); desde las 17 horas se fueron desarrollando las sesiones especiales sobre Metafísicas humanistas y la metafísica cristiana del humanismo, las ciencias naturales y la cosmología cristiana, la renovación cristiana del orden económico y el examen metafísico del ateísmo actual en diversos países del mundo; estas sesiones fueron presididas por los profesores Seifert, Sánchez Meca, Seidl y Rieber y hemos de recordar especialmente las comunicaciones de Evandro Agazzi (Friburgo) sobre ciencia natural y cosmología cristiana, de impecable factura, y otras como las expuestas por Ylves José de Miranda Guimarães (San Pablo) o José Luis Curiel (México). Rico de contenido fue el día martes 21, sea en el plenario presidido por el Dr. Agazzi y en el cual se escucharon las comunicaciones de Ramón Queraltó Moreno (Sevilla) y Patrick Wagner de Reyna (Lima) sobre la metafísica cristiana del cosmos. Los subtemas fueron tan nutridos que resulta imposible dar cuenta de todos, salvo recordar algunos, al pasar sin especificar la sesión especial, como las de André Mercier (Berna), Richard Francis (Estados Unidos), Harst Seidl (Alemania Federal), João Martins

Terra (San Pablo), Gustavo Eloy Ponferrada (Argentina), sobre la doctrina social de la Iglesia, R. P. Stalislavs Ladusáns S. I., Jesús García López (Murcia); sobre la integración cristiana de los valores, Battista Mondin (Roma), Judit García Caffarena (Rosario).

El día miércoles 22 fue día libre en relación a las sesiones del Congreso, pero se llevaron a cabo varios actos importantes: Al mediodía, los congresistas fueron agasajados con una comida en el Hotel Ambassador, visitaron después el Centro Cultural "Alfa" y, a las 18 horas asistieron al acto de otorgamiento del grado de doctor 'honoris causa' por la Universidad Regiomontana al R. P. Stanislavs Ladusáns S. I. Este día fue elegido por las autoridades de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (Acif) para celebrar su asamblea, en la cual se leyó y firmó el acta de lo actuado en julio del año pasado; se consideraron diversos temas y se decidió tanto el tema cuanto el lugar y el año del III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: El tema será *El ateísmo actual y la trascendencia*, el año 1989 y el lugar la Pontificia Universidad Católica de Quito; de modo que el R. P. Dr. Julio Terán Dutari S. I. es el encargado de organizar el próximo congreso; al mismo tiempo, se previó que el IV Congreso será tres años más tarde, coincidiendo con la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América. En este día y el siguiente, se sucedieron las reuniones y se atendió y dio curso al deseo del prof. Ivan Gobry de organizar en París, el año próximo, un Simposio Internacional preparatorio del III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Al mismo tiempo, en una de las salas de sesiones especiales, nos reunimos los miembros de la Sociedad Tomista Internacional, actualizando tanto las afiliaciones cuanto algunos temas referidos a la buena marcha de la misma. Presidió las deliberaciones el R. P. Abelardo Lobato O. P., que ha dado nueva vida a la sociedad, luego del alejamiento, por razones de salud, del querido y recordado P. Benedetto D'Amore, O. P.

El jueves 23 se reanudaron las sesiones del Congreso con el tercer plenario presidido por Mons. Dr. Octavio N. Derisi, sobre el tema La metafísica cristiana del orden social. Las sesiones especiales fueron presididas por Ladusáns, Lobato, García Caffarena, Moutsopoulos, Quiles. Tavares de Miranda, Kelly, Crosby, Morán y Castellanos y hemos de recordar las exposiciones de Venant Gauchy, Evangelhos Moutsopoulos (Atenas), la del propio presidente del Congreso Agustín Basave Fernández del Valle (Monterrey) sobre la historia, la de la profesora Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife) sobre la historia como experiencia y a-ventura, la del P. Abelardo Lobato sobre el hombre ser personal y la del P. Dr. Santiago Martínez Sáez (México) sobre la persona como realidad relacional. El viernes 24, último día del Congreso, se llevó a cabo el último plenario presidido por el R. P. Battista Mondin: En la primera parte expusieron Mons. Dr. Octavio N. Derisi sobre "Cultura y humanismo cristiano", el Dr. Alberto Caturelli sobre "La metafísica cristiana de la persona y el inmanentismo actual" y el Dr. Jesús González López (Quito) sobre los valores y la persona humana. En la segunda parte, expusieron el R. P. Dr. Julio Terán Dutari S. I. (Quito) sobre "La enseñanza de la metafísica cristiana" y el Dr. Heinrich Beck (Bamberg) sobre el encuentro y el movimiento cultural entre Europa y América latina a la luz de una analogía trinitaria.

Las sesiones especiales albergaron exposiciones como las de Alberto Boixados (Córdoba) sobre la renovación cristiana del arte, la de Ricardo Miguel Flores (Monterrey), otra comunicación del Dr. Basave (Monterrey) sobre la renovación cristiana de la sociedad nacional e internacional, la del Dr. Diego Sánchez Meca

sobre escatología marxista y cristiana. Recuerdo especialmente la del filósofo italiano Sergio Sartí (Udine) sobre el hombre: biología, cultura, trascendencia, la del sacerdote chino R. P. Mattias Lu; sobre la dignidad humana y la conciencia de sí según Michele F. Sciacca expuso el profesor Francisco Peccorini (Salvador). Sé perfectamente que la enumeración es injusta desde el momento que no puede ser completa y, sobre todo, porque el cronista no puede asistir a todas las sesiones simultáneamente. De todos modos, lo expuesto puede ser suficiente para ofrecer una idea aproximada del congreso. La noche del día jueves, la totalidad de los congresistas se reunieron en la cena de despedida. Diversos profesores representativos de países de América, Asia y Europa, agradecieron al doctor Basave sus desvelos y el altísimo mérito que significa, hoy, preparar, organizar y llevar a buen término un congreso de esta naturaleza. Conste aquí también nuestro reconocimiento.

El II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana —que reunió alrededor de quinientas personas— está cargado de significación: Ante todo, su tema sobre el humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad lo distingue y en cierto modo lo enfrenta con el decadente y antimetafísico pensamiento contemporáneo. Esto conlleva un resultado inmediato en relación con un “mundo intelectual” que tratará de aislarlo o ignorarlo sistemáticamente: La necesidad de no dejarse arrastrar por actitudes de “acuerdo” y “compromiso” perdiendo la propia esencia; por el contrario, ser firmes en la doctrina ofreciendo al mundo un pensamiento católico-metafísico *creador* que, sin compromisos equívocos, sabe al mismo tiempo asumir críticamente las exigencias y problemas del mundo de hoy.

Es bueno y reconfortante recordar la docencia del Sumo Pontífice sobre este tema cuando, al conmemorar el centenario de la Encíclica *Aeterni Patris* ponía como ejemplo a Santo Tomás por tres motivos: Por “haber profesado un pleno obsequio de la mente, y del corazón a la revelación divina”; por “el gran respeto que profesó por el mundo visible” y por “la adhesión sincera y total, que conservó siempre, al Magisterio de la Iglesia”; el mismo Juan Pablo II recuerda las disposiciones del Concilio Vaticano II en ese sentido (*Optatam totius*, Nº 15 y *Gravissimum educationis*, Nº 10). Allí mismo y, sobre todo en su alocución de 1980 al VIII Congreso Tomista Internacional, el Papa destacó, por un lado, la *apertura* del Aquinate a toda verdad, viniere de donde viniere y, por otro, a la necesaria *crítica* ¹.

Así pues, si la apertura normal no es crítica (tan crítica que si fuere menester hemos de atacar virilmente al error y sin concesiones) será una suerte de contaminación y “compromiso” con el error... y dejará de ser apertura; si es mera crítica sin la normal apertura no será crítica y en ninguno de los dos casos será adecuada búsqueda de la Verdad. De esto se sigue la necesidad de que estos congresos católicos sean exactamente lo que deben ser: *católicos* y fidelísimos a la *ortodoxia doctrinal* a la luz del Magisterio. De lo contrario, dejarían de tener sentido. Gracias a Dios ese es el espíritu que nos ha animado en estos congresos y debemos cuidar de que se conserve y aumente en el futuro; y si a esto se agrega que este movimiento *ha nacido y se ha desarrollado*

¹ Discurso en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino (Roma, 17-12-79) en el primer centenario de la Encíclica ‘Aeterni Patris’, en *La Filosofía del cristiano, hoy*, Actas del Ier. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, vol. V, p. 2252, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1984.

en y desde Iberoamérica, cuidemos este tesoro para que llegue a ser gloria de la Iglesia y del pensamiento católico de esta región del mundo. No poca parte le toca al II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana celebrado en Monterrey.

Tenemos plena conciencia de la actual actitud del "mundo intelectual" de Occidente respecto del pensamiento cristiano. Pero nuevamente nos afirmamos con gozo en las palabras del Santo Padre: "La verdad, como Jesucristo, puede ser renegada, perseguida, combatida, herida, martirizada, crucificada; pero siempre revive y resucita y no puede jamás ser arrancada del corazón humano" ². Sigamos pues adelante, sin desviarnos un milímetro, con la antorcha encendida en Embalse, re-encendida en Monterrey, iluminando este mundo entenebrecido, aunque la verdad proclamada sea perseguida, combatida, herida, martirizada y crucificada.

ALBERTO CATURELLI

² Santo Tomás de Aquino, *Doctor Communis Ecclesiae y Doctor Humanitatis*, Discurso en la clausura del VIII Congreso Tomista Internacional (13-9-80), en *La Filosofía del cristiano, hoy*, ed. cit., vol. V, p. 2265.

BIBLIOGRAFIA

JOHN F. WIPPEL. *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 1981, 420 pp.

Este frondoso estudio de John F. Wippel, profesor de la Universidad Católica de América, es el más completo análisis de la filosofía primera de Godofredo de Fontibus disponible hasta el presente. Los trabajos de los precursores en el rescate histórico de Godofredo (De Wulf, Pelzer, Hoffmans, Lottin), y aun las síntesis eruditas de las investigaciones más recientes (Rüssmann, Gaughan), quedan ahora resumidas y superadas en la meticulosa monografía de Wippel, quien, a partir de 1964, vino adelantando una serie de artículos referidos a la obra y a las doctrinas de este escolástico de la segunda mitad del siglo XIII. y aun las síntesis eruditas de las investigaciones más recientes mann, Gauga

Las teorías de Godofredo (ca. 1250-1306/1309), sobre todo las concernientes a los asuntos metafísicos, fueron prontamente eclipsadas después de su muerte a comienzos del siglo XIV. Su condición de clérigo secular y de opositor a los privilegios concedidos a las órdenes mendicantes en la Universidad de París fueron motivos, según algunos, por los cuales no ha sido aceptado como doctor oficial de ninguna escuela de aquellos días, a diferencia de sus contemporáneos Tomás de Aquino, Escoto, Egidio Romano y Enrique de Gante, entre otros. Pero este fenómeno también debe ser explicado a la luz de la carencia de una obra formalmente sistemática entre sus escritos; una obra que, por lo demás, requería ser lo suficientemente amplia como para satisfacer los intereses de los escolásticos encolumnados detrás de un esquema uniforme e integral de la teología y de la filosofía. No es el caso de Godofredo, quien ha permanecido largamente oculto para el grueso de los autores posteriores y que apenas ha gozado de una que otra alusión historiográfica cuando se trataba de señalar la acogida del resonante suceso medieval del tomismo. Así, se le ha considerado a menudo como un discípulo de Santo Tomás que habría perpetuado el núcleo de las enseñanzas tomistas, mas esto fue luego puesto en tela de juicio, al menos en numerosos aspectos claves del filosofar. El libro de Wippel confirma que el invariable respeto de Godofredo hacia Santo Tomás no excluye distanciamientos de importancia entre las posiciones de ambos.

Wippel afirma que la metafísica de Godofredo se halla dominada por las nociones aristotélicas de acto y potencia. Ambos conceptos recorren todo el espectro de sus sentencias atinentes a la filosofía primera y llegan aun a jugar un papel decisivo en la determinación de Godofredo sobre la distinción real entre la esencia y el ser de los entes compuestos. Nuestro doctor medieval es uno de aquellos autores que se enfrascaron en esta magna discusión adoptando una semántica ajena a la de Santo Tomás, como sucediera con la mayoría de los tomistas y antitomistas de fines del siglo XIII y principios del siguiente. De esta manera, le vemos emplear los términos *esse essentialae* y *esse existentiae* con una soltura que ya denuncia la consagración de la nueva lexicografía, a despecho del lenguaje preciso y exacto del Aquinate para dirimir los teoremas relativos a la relación entre el acto de ser y la naturaleza de las cosas en su instancia metafísica. Según Wippel, Godofredo se aparta de Santo Tomás en esta materia. La distinción real no sería necesaria para diferenciar a Dios de sus efectos. La delimitación del orden creado con respecto al Creador debiera buscarse en la imperfección de los entes causados: éstos, al

componerse de acto y potencia, se componen de perfección e imperfección, lo que no es predicable del ser supremo. Por este lado, Wippel vislumbra en la doctrina de Godofredo una cierta proximidad con la posición de Sigerio de Brabante, aunque más evolucionada y, además, una franca separación con respecto a las actitudes de Egidio Romano.

El acto y la potencia también son las claves de la demostración filosófica de Dios; una demostración que no es puramente física, tal como es ofrecida en los libros naturales de Aristóteles, sino que atañe por derecho propio a la metafísica. En Dios, por otra parte, hay ideas de todas las cosas, pero estas ideas corresponden a las creaturas en sus agrupamientos específicos y no a los individuos desde donde predicamos las especies. El acto y la potencia, igualmente, nos permiten entender que la substancia no puede ser la causa eficiente inmediata de los accidentes a ella inmanentes: al agente productor de los accidentes debe ser la misma causa extrínseca que produce la substancia. Así, la substancia es causa material o sujeto de los accidentes, a tal punto que la intelección y la volición humanas tienen a las potencias del alma por causas inmediatas, que serían accidentes realmente distintos a la esencia de la forma substancial del hombre. Las causas eficientes del conocer intelectual y del apetito racional son únicamente los objetos inteligidos y apetecidos. Por otro lado, teólogo, a fin de cuentas, Godofredo no pudo esquivar el denso problema cristológico de su tiempo, es decir, si en el Salvador hay un *duplex esse* conforme a sus dos naturalezas. Toda la metafísica de Godofredo está comprometida en esta controversia. Su respuesta se alinea con la de los maestros que sostuviera tal duplicidad, por más que en muchos raciocinios en torno a esta cuestión manifieste una abierta simpatía hacia la especulación del Doctor Angélico.

Godofredo conviene con Santo Tomás en la refutación del hilemorfismo universal proclamado por Avicibrón, San Buenaventura y una legión de escolásticos que decían inspirarse en San Agustín. Con Tomás, nuestro autor no admite que las substancias puramente espirituales contengan materia alguna como parte de sus esencias. Sin embargo, contra Santo Tomás, Egidio Romano y Buenaventura, Godofredo estima que la confutación del hilemorfismo en el plano espiritual no tendría por qué subvencionar la creencia de que los espíritus creados involucren una naturaleza realmente distinta de su ser. Su rechazo de la composición de materia y forma en el alma humana ha tenido particularmente a la vista la opinión de Gundisalino, a quien se opone con energía Alejándose una vez más de las corrientes agustinianas de entonces, expresa su descontento en lo tocante a las célebres "razones seminales" para explicar la unión del alma al cuerpo del hombre. Vecina a este planteo, resulta curiosa su versión sobre la unicidad de la forma substancial del ente humano, pues Godofredo no se aviene a reconocer la supuesta pluralidad querida, entre otros, por Enrique de Gante. Con todo, su desestimación de dicha pluralidad no implica en él una aseveración tajante de la unicidad. Su dicción es alternativamente dubitativa y poco enfática, lo cual redundando en una cierta oscuridad acerca de sus convicciones más íntimas.

Wippel cierra su examen remarcando una vez más el lugar destacado de la singular postura de Godofredo sobre la distinción real entre el ser y la esencia: no hay tal distinción, mas tampoco la hay de mera razón. Este criterio ha influido con notoriedad en Walter Burley: ambos representan dos escasas excepciones renuentes a enrolarse en los partidos donde mayoritariamente se enuclearon los filósofos escolásticos. Por este costado, la adhesión de Godo-

fredo al tomismo no es más que parcial, limitada a algunos puntos concretos y hasta aislados, pero no parece que pueda tenerse por un miembro de la escuela aquiniana en la medida en que varios de los principios fundamentales de la ciencia de Santo Tomás no son suscriptos por aquél.

El libro de Wipfel ha pasado a constituirse en una pieza muy valiosa para adentrarse en las preocupaciones de Godofredo. Las fuentes utilizadas son exhaustivas y la penetración en los textos del maestro medieval revela una pesquisa rigurosamente concentrada en los aspectos descolantes de su filosofía primera. Una obra, en suma, de sólidos méritos para apreciar las contribuciones de un autor cuya figura ha comenzado a dibujarse con suficiente nitidez después de un dilatado período donde menudearon proposiciones desencontradas acerca de su pensamiento y no siempre apoyadas en la inspección directa de su literatura.

MARIO ENRIQUE SACCHI

GIOVANNI REALE, *Storia della Filosofia antica, Vita e Pensiero*, Milano, 1979, 5 vols., 3ª edic.

"Sobre la historia de la segunda navegación" podría ser el título de este comentario. Tomada de Fedón, 99 c, esta imagen alude al descubrimiento de la causa suprasensible. Primera navegación, en el lenguaje marino de los antiguos, era aquella en que la fuerza impulsora era el viento; segunda navegación era la que se acometía con fuerzas propias cuando era necesario poner mano a los remos por haberse calmado el viento.

Esta y tantas otras nociones le debemos a esta obra magna de Giovanni Reale, cuya tercera edición comentamos.

La primera parte (vol. I) del derrotero propuesto abarca desde las cosmogonías primitivas hasta los socráticos menores. Después de tantas lecturas históricas, la que se no ofrece tiene el aval de las anteriores investigaciones de su autor (Cfr. G. REALE, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1970; *Id., Problemi del Pensiero Antico*, Milano, 1971-1973). Frente a perspectivas como la heideggeriana, la de Reale es contraria a una sobrevaloración de los presocráticos, y se abstiene de hacerles decir lo que el pensamiento alcanzó sólo apoyándose en ellos.

La siguiente singladura nos conduce desde la filosofía de la naturaleza hasta la filosofía moral. En diálogo con Jaeger y Saitta, la sofística es revalorizada como necesario momento iluminístico, sin el cual no arribaríamos a las aguas menos turbulentas del socratismo, entendido como oposición a la sofística, aunque en una visión más plástica que la de Taylor.

Cierran el primer volumen dos apéndices: sobre el discutido tema del orfismo uno, sobre el concepto griego de filosofía el otro.

La propuesta de navegar las aguas platónicas es apasionante. Parte de un autor que se dice platónico-agustiniense pese a que, recordamos, cuando visitó nuestro país poco después de publicada esta obra, fue calificado de exageradamente aristotélico.

Tres vertientes confluyen en las aguas que navegamos: una metafísico-dialéctica, otra místico-religioso-ascética, la tercera, política.

Nos referiremos a la metafísica como aspecto central del platonismo, siguiendo el luminoso análisis del concepto de Idea, no como representación mental sino como "cierta cosa que se opone al pensamiento, es decir, aquello

a lo que el pensamiento se refiere cuando piensa, aquello sin lo cual el pensamiento no sería tal, en suma, la Idea platónica no es un pensamiento sino un ser, es más, aquel ser que es absolutamente, el verdadero ser" (II, p. 40).

Idea, por fin, nos remite a *idein*, ver, o sea a la forma visible de la cosa como principio de la referencia a su forma interior, inteligible. Gracias a este proceso de idealización de la *physis*, el punto de arribo de la segunda navegación es la *ousia*.

La exposición de las relaciones entre las ideas y el mundo sensible tiene resonancias de la obra de Mazzantini, fruto seguramente de parecidas meditaciones platónicas, aunque no se nos remite a ella en este punto (Cfr. CARLO MAZZANTINI, *Storia del Pensiero antico*, Marietti, Torino, 1949).

Sobre la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas (Cfr. *Met.*, B2, 997 b 5 ss.), Reale parece "estar de vuelta" con respecto a Jaeger, al afirmar que "Aristóteles llegó a la nueva concepción de lo suprasensible precisamente a partir de la crítica de las Ideas trascendentes: después de haber vuelto a demostrar la gran verdad que Platón había enseñado con su segunda navegación, (a saber, que lo sensible no existiría si no existiese lo suprasensible), alcanzó a precisar lo suprasensible en las siguientes realidades: a) Dios o el primer motor inmóvil; b) cierto número de realidades análogas al primer motor, pero jerárquicamente inferiores a él; c) el alma intelectual del hombre... «que viene de afuera»". (II, p. 252, Cfr. *Ibid.*, p. 459).

La antítesis que Rafael pintó en su famoso fresco vaticano es superada por una presentación del Estagirita según la cual en él "hay mucho más platonismo que en cualquier otro antiguo Académico de quien nos hayan quedado testimonios" (II, p. 253).

Las diferencias no se dan en este punto sino respecto a la vertiente místico-religiosa aludida, ausente en Aristóteles, y al interés científico positivo que éste *agrega* al núcleo especulativo de su pensamiento.

La metafísica de Aristóteles. El capítulo dedicado a ella es todo un curso en 50 páginas, basado en los múltiples trabajos teóricos y de traducción de su autor.

El tratamiento del tema de la sustancia se centra en el de la *forma*, tomada como acto, como unidad, como *tóde ti*, como separable de la materia, para distinguirla de la forma como universal lógico (género, *génos*) ya que la intención del Filósofo habría sido aquí subrayar el aspecto ontológico, sin poner de relieve el gnoseológico, que es abordado en el capítulo dedicado a la lógica.

La impostación adoptada por Reale pone énfasis en algunos puntos donde Aristóteles no es continuado, puntos en los que hay un hiato entre su pensamiento y la Filosofía Cristiana. Por ejemplo, se advierte en Aristóteles la ausencia de la noción de creación o el desconocimiento divino de los singulares.

Desde la metafísica, la perspectiva de la física, psicología, política y ética es expuesta de modo claro y sistemático, recogiendo críticamente los aportes más recientes.

La conclusión del vol. II reseña tanto las aporías como las cumbres alcanzadas por el pensamiento aristotélico.*

Los sistemas de la edad helenística. El vol III intenta responder a lo que para nosotros sigue siendo un interrogante: ¿por qué el pensamiento helenístico dejó de lado la segunda navegación?

En palabras de Reale: "Platón y Aristóteles no fueron comprendidos a fondo ni en sus Escuelas, y ya la generación siguiente casi no los comprendía" (III, pp. 561-562). El helenismo, en cambio, predominó durante cinco siglos: a partir del desarrollo de las escuelas socráticas menores asistimos a la pérdida del acervo metafísico tanto por parte de la Antigua Academia como del primer Peripato. Somos testigos entonces de renovadas formulaciones de una "fe" laica, de una intención moral en la filosofía.

Reale pone de relieve que la frecuente desvalorización de estas escuelas se debió a la pretensión de ver la historia de la filosofía como historia de la metafísica.

"Epicuro descubre por intuición emocional el sentido de la vida en el placer catastemático... y después desarrolla esta intuición y trata de fundarla racionalmente con el atomismo y con el sensismo. Zenón descubre intuitivamente el sentido de la vida en la virtud como recta y autosuficiente actuación del logos, y después construye un sistema del logos en sentido ontológico y lógico" (III, p. 567).

Otro tanto podemos decir del escepticismo, que después de Pirrón es seguido en detalle a través de la segunda y tercera Academias, para desembocar en el eclecticismo de la cuarta y quinta, culminando en el probabilismo ciceroniano.

Las escuelas de la edad imperial, marcan el fin de nuestro itinerario, con el renacimiento de la segunda navegación, gracias al redescubrimiento y comentario de los escritos esotéricos de Aristóteles.

La obra de Filón de Alejandría es interpretada como primer encuentro del platonismo reformado con las raíces hebreas veterotestamentarias, cuyo fruto es la primera formulación filosófica de la doctrina de la creación, de la libertad y la providencia y de una teología negativa.

Del platonismo medio Reale subraya las tesis implícitas tanto en la primera patristica como en el neoplatonismo.

Desde estas corrientes, más el neopitagorismo, podemos tomar los elementos para aproximarnos a las *Enéadas* "extrema obra maestra de lo griego" (IV, p. 487) que son objeto de un amplio tratamiento y de una síntesis eficaz.

Las tendencias del neoplatonismo podríamos sintetizarlas así:

1) Plotino y su escuela representan la tendencia metafísico-especulativa.

* Se ha publicado la *Introducción a Aristóteles*, de G. Reale (Herder, Barcelona, 1985). El texto traduce la Historia que comentamos, abreviando las notas y obviando las citas textuales. La excepción la constituyen el primer capítulo y los apéndices finales y de nueva redacción. Esta constituye una expresión del equilibrio logrado entre los aportes del método genético (redescubrimiento del primer Aristóteles) y sus limitaciones (sustitución del criterio teórico por el filológico).

2) Jámblico y la escuela de Atenas combinan la anterior tendencia con la místico-religiosa-teúrgica.

3) La escuela de Pérgamo acentúa este último aspecto a costa del especulativo.

4) En los neoplatónicos alejandrinos y en los del Occidente latino prevalece la vertiente erudita.

El quinto volumen contiene: un léxico o índice de los principales conceptos del pensamiento antiguo; un repertorio de autores y obras, tanto de las fuentes como de sus versiones, comentarios y estudios; un índice general de los nombres de autores antiguos tratados.

A lo largo de la obra la erudición es siempre un vehículo, nunca un obstáculo ni un aditamento para la comprensión del pensamiento.

Ya que a partir del advenimiento de Cristo se había iniciado lo que con Reale podríamos llamar "tercera navegación", confiamos en que el autor pueda darnos los frutos de su saber también acerca de la confluencia de lo griego y lo cristiano, separados por un esquema zelleriano susceptible de nuevos ajustes críticos.

LUIS BALIÑA

MIGUEL VERSTRAETE, LILIANA MANNINA DE GAMERO, MARIA ROSA CATANA, ANGELICA GABRIELIDIS DE LUNA, ARMANDO RODRIGUEZ,

El concepto del hombre; exégesis e interpretación del "De Anima" de Aristóteles y su proyección contemporánea, Ed. Propedéutica, Mendoza, 1985, 316 págs.

Los autores del volumen que nos ocupa son miembros de la Cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, y durante cinco años han llevado a cabo el estudio del "De Anima" de Aristóteles en varias lecturas comparativas del texto griego, en confrontación con diversas traducciones y estudios hermenéuticos, a través de la historia (Themistius, Averroes, Santo Tomás, Bonitz, Trendelenburg, etc.).

Advierte Verstraete —autor de la Introducción— que no se trata, por lo tanto, de una mera exposición de Aristóteles, sino del esfuerzo por recuperar lo especulativo, en función de la problemática de nuestra temporalidad actual.

La obra consta de dos partes, la primera de ellas, dedicada a la "exégesis e interpretación del 'De Anima' de Aristóteles", se vertebra en cuatro densos capítulos. En el primero de ellos: "Sentido y alcance de la problemática; elaboración histórico-aporética", Mannina de Gamero, presenta y sigue el desarrollo de la reflexión histórico-aporética del concepto del hombre, y del principio supremo de vida, en que consiste el libro I del *De Anima* (cf. p. 21). Sus análisis se ordenan a facilitar el acceso a la comprensión estrictamente epistemática de los libros II y III.

"El concepto de alma" —cap. II— es desarrollado ampliamente por María Rosa Catana.

El cap. III, titulado "El concepto de sensibilidad", pertenece a Angélica Gabrielidis de Luna, quien ofrece un pormenorizado análisis de la unidad del proceso especulativo, del proceso diferenciador de la actividad sensitiva y de los cinco sentidos. Gabrielidis concluye con una reflexión en que considera a los sentidos desde un doble aspecto, genérico y específico.

El cap. IV —"El concepto de espíritu; la vida noética"— es un trabajo concienzudo de Armando Rodríguez.

La segunda parte pertenece a Miguel Verstraete; son densas páginas en que se sigue "el pensamiento contemporáneo y Aristóteles en la reflexión acerca del hombre". A partir de su exposición, el autor propone la asunción de una nueva actitud en la consideración del hombre, la cual entraña una doble exigencia: "ante todo la de elevar la reflexión a una experiencia viva de identidad de ser y pensar; en consecuencia, esforzarse en pensar al hombre desde sí en su unidad esencial, y no visionarlo desde el animal, ni permanecer, por ende, en la abstracta pretensión de resolver una conjunción o relación fenoménica (cuerpo-alma), ni en dignificar humanamente a cierto 'animal'" (p. 315).

La obra que nos ocupa manifiesta el doble aspecto del rasgo individual con que cada uno de los autores ha destacado y perfilado su escrito y del enriquecimiento de la investigación en común.

MATILDE I. GARCÍA LOSADA

III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana; (Bogotá, Colombia, julio 9-13 de 1984); Ponencias (Vol. I), 420 págs. Actas y Seminarios (Vol. II), 208 págs. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía, Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1985.

El III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana ha representado un avance en la realización del propósito de establecer un diálogo filosófico en el continente americano. Propósito éste expresado por la Universidad Santo Tomás, cuando en 1980 convocaba al I Congreso y planteaba la necesidad de una reflexión conjunta, hecha desde la experiencia histórica latinoamericana.

"Filosofía y Cultura en América Latina" ha sido el tema central del Congreso y el que constituye el eje de las *Ponencias Centrales* que se recogen en el Volumen I. Se destacan: "El problema de la identidad cultural latinoamericana" (Francisco Miró Quesada); "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Enrique Dussel); "Bolívar y la filosofía de la historia" (Arturo Andrés Roig); "Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada" (Juan Carlos Scannone); "La voz del mito" (José Lorite Mena); "Civillización y barbarie" (Gregor Sauerwald); "Tradicción y reto en la cultura religiosa latinoamericana" (Walter Remond).

Las ponencias centrales revelan que sus autores han visualizado el ámbito de la cultura en una perspectiva auténticamente latinoamericana, es decir,

desarrollada en un continente marcado por hechos como el mestizaje y la transculturación, entre otros.

Las indagaciones reflejan una reflexión eminentemente filosófica, que va desde la pregunta metafísica por el ser y la identidad cultural latinoamericana hasta la respuesta ética, pasando por la consideración de dimensiones tales como la religiosidad popular, sabiduría del pueblo —que señala la existencia de valores básicos centrados en la sabiduría y la justicia— o la creatividad artística, que es expresión del ser y reflejo de la historia de las distintas comunidades.

Actas y Seminarios es un segundo volumen que recoge los estudios más significativos de los cinco Seminarios que han tenido lugar durante el Congreso y cuyos temas han sido: "Cultura y Filosofía"; "Cultura y Literatura"; "Cultura y Religión"; "Cultura y Política"; "Prácticas de la Cultura Popular en América Latina".

Del Seminario sobre "Cultura y Filosofía", en la publicación que comentamos se han seleccionado los siguientes estudios: "La idea filosófica de la cultura y su proceso histórico en la visión socrática" (Eugenio Lakatos Janoska); "Determinación filosófica de la idea de cultura" (Carlos Matto Fernández); "Comentarios libres sobre el hombre y su medio natural" (Germán Jiménez Domínguez y Gustavo Correa Assmus); "Sustrato nacional y universalidad de la filosofía en Carlos Astrada; su tematización del hombre argentino" (Matilde I. García Losada); "Cuerpo y cultura; una teoría de la corporeidad" (Arturo Rico Bovic).

De los estudios ofrecidos en el Seminario "Cultura y Literatura" se publican: "La sabiduría popular en la narrativa de José Antonio Lizarazo" (Fideligno Niño Mesa); "Abaddón el Exterminador; Novela experimental; la filosofía de la novela" (Graciela Rueda de Manrique); "Notas sobre la ética en Borges" (Lelio Fernández); "José Lezma Lima o la búsqueda de la expresión americana" (Diógenes Fajardo).

De los estudios expuestos con respecto al tema "Cultura y Religión" destacamos: "El carácter entrópico de la sacralización de la familia americana" (Néstor Eduardo Tesón); "Mal y salvación; tematización desde la realidad latinoamericana" (Virgilio Zea).

Respecto de "Cultura y Política", se publican: "El mito, la política y el pueblo; la trinidad inseparable en la cultura latinoamericana (Angela Botero de Estrada); "La dialéctica cultura-poder en América Latina" (Yamandú Acosta Roncagliolo).

De los estudios expuestos en el Seminario sobre "Prácticas de la cultura popular latinoamericana" se han escogido para su publicación: "Una aproximación a la cultura popular urbana" (Jairo Muñoz); "El carnaval de Barranquilla como problema de investigación sociológica" (Edgar Rey Sinning).

América y Europa estuvieron representadas en las Ponencias Centrales y en los Seminarios; donde los estudios ofrecidos hicieron presente la realidad de una filosofía "inculturada", que expresa la praxis, es posibilidad de liberación de una realidad y puede vehiculizar su aparición en lugar de su encubrimiento.



BANCO RIO

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEPRA S. C. A.

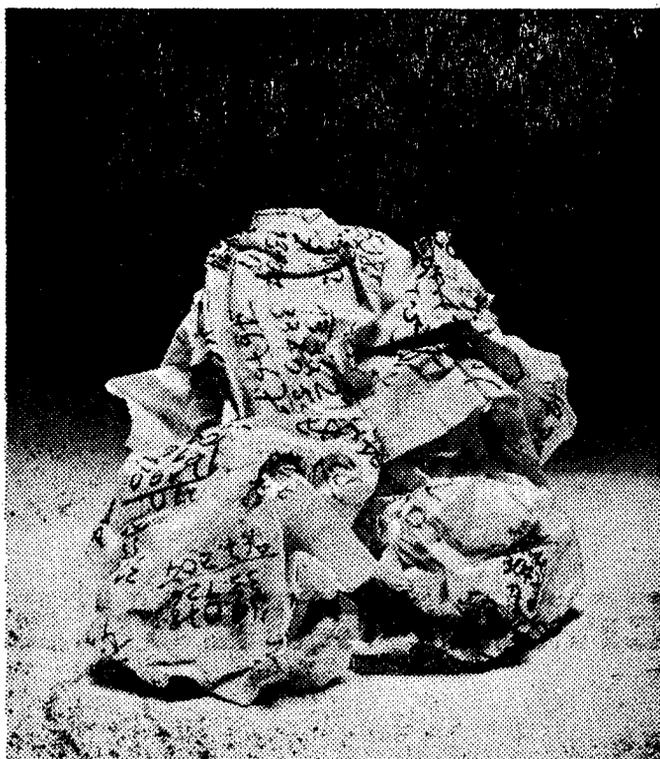
ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

YERBA MATE Y TE

Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.



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

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1000 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.
CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

At Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

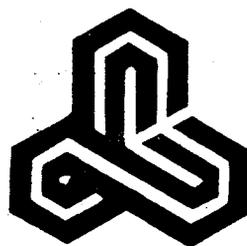
ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

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



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 329

BUENOS AIRES

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K
La expresión del movimiento



Panamérica de Plásticos S.A.I.C.