

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Los caracteres del espíritu* 243

ARTICULOS

OSVALDO FRANCELLA: *Significado y alcance de lo naturalmente conocido frente a la gnoseología contemporánea* 251

OMAR ARGERAMI: *Valores, realidad e irrealidad* 280

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI: *El ser y los entes* 287

RAÚL ECHAURI: *En torno al ateísmo moderno y contemporáneo* 290

BIBLIOGRAFIA

J. E. BOLZÁN: *El tiempo de las cosas y el hombre* (G. E. Ponferrada), p. 297; W. E. JOHNSON: *Logic* (J. A. Casaubón), p. 301; JOHN T. MERZ: *A history of european thought in the nineteenth century* (J. E. Bolzán), p. 302; W. SEEBERGER: *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (G. Soaje Ramos), p. 303; S. THOMAS AQUINAS: *Summa Theologiae* (E. Colombo), p. 305; JOHN HOSPERS: *La conducta humana* (G. Soaje Ramos), p. 306; M. F. SCIACCA: *La libertà e il tempo* (C. López Salgado), p. 309.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

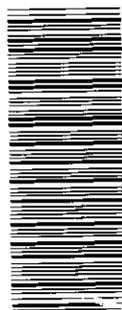
INDICE DEL TOMO VIGESIMO PRIMERO

Año XXI

1966

(Octubre - Diciembre)

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052364

Nº 82

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

LOS CARACTERES DEL ESPIRITU

1. PRIMERA NOTA DEL ESPIRITU: LA DE-VELACION DEL SER TRASCENDENTE E INMANENTE

Las cosas materiales son pero están circunscriptas o encerradas en sí mismas. Ninguna abertura ni aprehensión del ser trascendente en su formalidad propia. La forma o acto esencial de tales seres está enteramente sumergido en la potencia de la materia que lo coarta a ser nada más que lo que es: forma constitutiva de un ser. Únicamente pueden acrecentar su ser por recepción pasiva o material de otro ser, sin aprehenderlo o saberlo como ser.

A diferencia de los seres materiales, hay otros seres que no se limitan a ser, sino que en su propio e intrínseco acto dan cabida a otros seres, "en cuanto otros" o trascendentes. No se trata de una recepción pasiva o material, sino, por el contrario, de una recepción activa o aprehensión de otro ser: de una acogida en la inmanencia de su acto pero no realmente como acto propio, sino en cuanto otro u objectum. Se trata de una recepción enteramente opuesta a la material o pasiva, de una aprehensión activa: en el acto del ser cognoscente coexisten el ser inmanente y el ser trascendente, el ser del sujeto y el ser del objeto. Tal aprehensión del ser trascendente como tal es fruto de una riqueza o concentración de acto aprehendente, ya que éste no está limitado a su propio ser, sino que posee existencia para darla a otro ser en cuanto otro.

De aquí que este hecho único es el fruto de la liberación de la limitación y pasividad de la materia, es decir, es fruto de la inmaterialidad o del acto o perfección del ser. Y cuando el acto llega a aprehender en su inmanencia el ser trascendente en su formalidad de ser, a saber, cuando llega a de-velar su ser trascendente como tal, tal acto, abierto y capaz de aprehender la totalidad del ser, necesariamente tiene que estar librado o exento de toda materia, ser enteramente inmaterial o espiritual.

La espiritualidad del acto es la que lo hace capaz de la de-velación del ser trascendente en su formalidad propia.

Frente a la materia, clausa en sí misma, únicamente el espíritu está abierto al ser trascendente como tal o, en otros términos, está comunicado, en la inmanencia de su acto, con el ser o acto que no es él, en su formalidad propia: está identificado inmaterialmente con él como objectum.

Tal la realidad única —y por eso, irreductible a cualquier realidad material— del conocimiento espiritual del entendimiento: la presencia del ser trascendente y el ser inmanente a la vez, como dos seres realmente distintos, en la unidad del mismo acto.

El ser trascendente es liberado de su propia limitación material en el acto del ser espiritual, que ha superado todas las coartaciones de la materia.

Sólo en el acto del espíritu, el ser se de-vela o manifiesta en su realidad propia, porque gracias a él se ha liberado de toda potencia o limitación material. El espíritu es, por eso, esencialmente cognoscitivo, inteligente o aprehensivo del ser como tal: “el lugar de las formas” (Aristóteles) o “la casa del ser” (Heidegger).

2. LA SEGUNDA NOTA DEL ESPIRITU: LA PRESENCIA DEL PROPIO YO O CONCIENCIA DE SÍ

Precisamente porque por su liberación de toda materia, por ser espiritual, el acto inmanente llega a de-velar y a aprehender en su seno el ser trascendente como tal u objectum —puesto delante del sujeto o acto aprehendente—, por la misma razón es cognoscible o aprehensible por sí mismo en su ser inmanente. La riqueza del acto espiritual que confiere capacidad de aprehender el ser trascendente al sujeto o ser cognoscente, lo hace a la vez aprehensible u objeto cognoscible: el ser del acto espiritual, precisamente por su espiritualidad o liberación de toda limitación material, es a la vez sujeto cognoscente y capaz de aprehender el ser u objeto conocido, y ser capaz de ser aprehendido, es decir, conciencia de sí o, más precisamente, un acto consciente: un acto presente a sí mismo, sujeto y objeto a la vez.

3. LA TERCERA NOTA DEL ESPIRITU: EL ENRIQUECIMIENTO DEL SER

El espíritu queda de este modo abierto a la trascendencia del ser que él realmente no es, y al ser inmanente, que él realmente es, para

enriquecerse así, no con la posesión pasiva y extrínseca, propia del ser material, sino con la posesión mucho más íntima y activa del ser espiritual, mediante la cual en la inmanencia del acto cognoscente están simultáneamente presentes o de-velados en su ser el ser trascendente y el ser inmanente.

Por esa de-velación aprehendente —en la inmanencia de su acto— el ser espiritual no sólo es: además sabe que es y sabe que son las cosas, tiene conciencia de sí y conocimiento de los entes mundanos, está presente el ser inmanente y el ser trascendente en la unidad del acto cognoscente. El ser trascendente de las cosas y el ser inmanente del propio cognoscente espiritual comienzan como a ser de nuevo, quedan develados y poseídos en su formalidad propia de ser en la unidad del acto inmaterial.

Cuando en el mundo opaco y cerrado de las cosas materiales, donde los seres simplemente son sin saber que son y sin saber tampoco que son los demás seres, brevemente en que son para sí mismos como si realmente ellos y los demás no fueran, aparece el espíritu y entonces todos estos seres, de-velados o liberados en su ser propio, comienzan como a ser de nuevo en su propio ser, dentro del ser del acto del espíritu —conocimiento—; a la vez que este acto no sólo es y da presencia al ser trascendente como tal, sino que él mismo existe de una segunda manera en su formalidad propia de ser inmanente, se aprehende a sí mismo como ser, sabe que es o tiene conciencia o posesión inmaterial de sí.

4. LA CUARTA NOTA DEL ESPÍRITU: LA POSESION DE LA PROPIA ACTIVIDAD O LIBERTAD

Intimamente unida al conocimiento de las cosas y conciencia de sí, está la libertad o dominio de la propia actividad.

Por la inmaterialidad total y consiguiente riqueza de su actividad, el espíritu se posesiona de la manera más íntima, en la inmanencia lúcida de su acto, del ser trascendente y del propio ser inmanente.

En la amplitud infinita del conocimiento intelectual, constituida por la infinitud del ser, su objeto formal o especificante propio, lo-grada por la inmaterialidad total del espíritu, tiene su raíz la actividad de la voluntad y su libertad. Comunicado con el ser trascendente, el espíritu des-cubre en él el bien: el ser en cuanto es capaz de colmar un apetito, y se dirige a él como amor —que es prosecución, cuando el bien está ausente, y goce, cuando está presente.

Y precisamente porque el ser en cuanto ser especifica o determina al espíritu en su actividad intelectual o aprehensiva, el bien en cuanto bien lo especifica o determina objetivamente en su actividad volitiva o apetitiva. El bien en cuanto bien es quien mueve siempre y necesariamente al apetito espiritual, sea como tendencia hacia el bien ausente, sea como goce en el bien presente y poseído.

Es siempre la raíz espiritual quien abre infinitamente al ser: el conocimiento al ser o verdad ontológica, y el apetito hacia el bien, precisamente a través de la primera abertura infinita del intelecto.

Tal apetito espiritual, como el conocimiento, es finito por el acto con que se realiza, pero infinito por el objeto sobre el que se proyecta y que, desde su trascendencia, lo especifica y determina. Ante el bien infinito, Dios, intuitiva o perfectamente aprehendido, que adecúa o realiza plenamente el bien en cuanto bien, el objeto especificante del apetito espiritual, éste no podría dejar de apetecerlo; espontánea pero necesariamente lo amaría y se ordenaría indefectiblemente a su consecución. Tal el caso de los bienaventurados del cielo.

Si la voluntad no se siente necesitada a ningún bien concreto, es precisamente porque ninguno de ellos realiza la plenitud de su objeto: el bien en cuanto bien. Todos los bienes que se presentan a la inteligencia humana en su modo de conocer propio del tiempo, son o bienes finitos o el bien infinito, imperfecta o finitamente conocido.

La voluntad no ejerce su acto sino mediante un juicio práctico de la inteligencia, que da forma o cauce a su propia actividad. Ahora bien, todos los juicios de la inteligencia frente a los bienes concretos son juicios indiferentes, es decir, juicios que no necesitan a la voluntad, sino que la dejan libre. En efecto, frente a cualquier bien finito —y frente al bien infinito aprehendido de un modo imperfecto o finito— el apetito volitivo puede quererlo, porque participa del bien en sí, pero puede no quererlo, porque no es el bien en sí, no adecúa la plenitud infinita del objeto que la especifica y mueve necesariamente. En otros términos, hay más apetito en la voluntad que apetibilidad en el objeto. El acto apetente del espíritu desborda la apetibilidad o bondad de los seres finitos.

Tal la raíz espiritual de la libertad: frente a cualquier bien finito —o Infinito, finitamente aprehendido— la voluntad o apetito espiritual posee una indiferencia activa, un dominio sobre su propia actividad, poder para realizar o no su acto o realizarlo de otro modo.

La libertad es, pues, una indiferencia activa, una indiferencia por riqueza, proveniente de la riqueza del acto del espíritu que la en-

gendra: un poder actual de realizar su acto en varias direcciones objetivas, un tener en las propias manos el dominio sobre la actividad hacia diferentes bienes y aun de retenerla frente a ellos. Tal indiferencia es enteramente opuesta a la indiferencia pasiva, por pobreza, propia del ser material y que no es otra cosa que una capacidad de ser determinado en un sentido u otro por un ser o causa exterior. El apetito espiritual o volitivo, por el contrario, es una capacidad de autodeterminación, de elección, entre varios, del camino de su actividad, de estar en posesión de múltiples actos posibles o del propio acto en múltiples direcciones objetivas.

Por la libertad, pues, el acto del apetito espiritual no sólo es sino que está en posesión consciente y activa de sí. Como el acto cognoscitivo espiritual de la inteligencia que no sólo es sino que se posesiona del ser trascendente y del ser inmanente —conocimiento de las cosas y conciencia de sí— es decir, sabe que son las cosas y sabe que él es, también el acto apetitivo espiritual o de la voluntad no sólo es sino que está en posesión de sí por la libertad.

Es la inmaterialidad perfecta o liberación total de la potencia o limitación de la materia que confiere al espíritu la plena posesión del ser como tal, en su doble aspecto de ser y bien, frente a las dos modalidades de su actividad: intelectual o aprehensiva y apetitiva o proyectiva, y, por el ser o bien, de su propio ser o acto mediante la conciencia y la libertad.

Podemos decir que por la inmaterialidad perfecta o riqueza del espíritu el acto de la inteligencia y de la voluntad libre es doblemente, porque a más de ser está en posesión del propio ser y del ser trascendente por la conciencia y conocimiento y por la libertad.

5. LA PERSONA

Mediante esta abertura y posesión de su propia actividad —conocimiento, conciencia y libertad— es decir, mediante su espíritu, el hombre se encuentra comunicado conscientemente con el ser trascendente y, en definitiva, con el Ser de Dios; y, a través de la abertura intelectual a la trascendencia, se encuentra comunicado también, por su segunda dimensión espiritual, la voluntad, con el bien y, en definitiva, con el Bien infinito, como con su meta o Fin último trascendente, en cuya posesión tan sólo puede encontrar la plenitud del bien y, con ella, su propia plenitud humana; y con el dominio sobre su propia actividad para realizar o conferir ser al deber ser o exigencia moral, que la consecución de ese Bien supremo implica.

Este mundo de ser trascendente —verdad para el entendimiento

y bondad *para la voluntad— que culmina en el Ser —Verdad y Bondad— infinito, por participación del cual es todo otro ser —verdad y bondad— en el que vive y actualiza su ser el espíritu en camino hacia su meta del Ser divino, es lo que constituye al ser humano, por todas las dimensiones de su espíritu, en persona. La persona no es sino el ser abierto o comunicado por su espíritu con el ser trascendente y, en definitiva, con el Ser de Dios, y con su propio ser inmanente, en camino, por eso mismo, por su actividad consciente y libre hacia la posesión del Ser o Bien infinito, que implica su propia perfección o perfección espiritual y, por eso mismo, humana. Por su actividad espiritual el hombre es persona, es decir, no sólo es algo o ser, sino alguien —dueño de su actividad por su conciencia y su libertad—, comunicado con Alguien, a través del ser o bien de las cosas finitas; y toda su actividad espiritual está ordenada a la consecución definitiva del Ser de Dios, suprema e infinita Verdad, Bondad y Belleza.*

De ese último Fin o Bien, a que se ordena la actividad espiritual del hombre, brota el ordenamiento y obligación morales y la responsabilidad del hombre. Con su actividad consciente y libre, la persona debe alcanzar ese Bien supremo, que le confiere su plenitud humana y, con ella, la quietud de su apetito, que es su felicidad; y para lograrlo debe someter su actividad libre a las exigencias normativas o morales, que la consecución de aquel Bien le impone a través de su razón.

En síntesis, la actividad consciente y libre, constituida por la riqueza o inmaterialidad del ser espiritual, al comunicar al hombre con el ser o bien sin límites y, en última instancia, con el Ser y Bien divinos, con la consiguiente constitución del orden y responsabilidad morales, es precisamente quien constituye el ser sustancial del hombre en persona. Es la espiritualidad de la actividad y del ser de donde emana, lo que hace al hombre persona.

La obligación moral de ordenarse a la posesión plena y definitiva de su Fin divino, mediante su actividad consciente y libre, por la que es dueño de sí, constituye al hombre responsable de su vida y de su destino supremo. Por esta actividad espiritual o personal, el hombre tiene en sus propias manos la orientación y conducción de su vida temporal y, por ella, la consecución de su Bien divino, cuya posesión implica la consecución de su propia y definitiva perfección o plenitud humana.

Por eso también, por su espíritu, la persona humana está religada con Dios, es un ser esencialmente religioso: no puede ser ni realizarse como hombre sin la religión, por el camino que lo conduce a Dios por vía del conocimiento y amor y acatamiento a su Ley o

Voluntad divina. No hay persona sin nostalgia de Dios, ni vida plenamente personal sin vida religiosa, *de reconocimiento, adoración y entrega amorosa a la Persona divina, Causa primera y Bien supremo y Padre dador y acogedor del ser y vida de la persona humana.*

Esta responsabilidad moral frente a su Bien o Fin divino, ese estar moralmente necesitado o obligado a someter su actividad consciente y libre a las exigencias o normas morales para alcanzar aquel Bien divino y, en El, su propio bien o plenitud humana, impone a las demás personas el deber de respetar a la persona en el ámbito de tales obligaciones esenciales o, lo que es lo mismo, confiere a la persona los derechos inalienables o estrictamente personales frente a las demás personas. La fuente de los derechos de la persona radica en su obligación moral, que, a su vez, *se funda en sus relaciones con Dios, Bien o Fin supremo de la persona humana.*

6. LA CULTURA

El cultivo de su propia actividad para perfeccionarse en orden a la consecución del Último fin divino, tanto en el plano de la inteligencia —contemplar— como de la voluntad libre —obrar— y, mediante éstas, en el ser de las cosas —hacer—, dan origen al mundo de la cultura o humanismo, y son, por eso mismo, el mundo propio del espíritu o de la persona: el mundo de la filosofía y de las ciencias, de la moral y ciencias morales, derecho, economía, etc., y el mundo de las artes y de la técnica.

Sólo el ser espiritual o la persona finita, comunicada con el ser trascendente e inmanente —que es a la vez verdad y bondad— es capaz de cultura, de transformar y enriquecer humanamente el ser de las cosas y su propio ser, por su actividad consciente y libre. Comienza por obtener el acrecentamiento del ser de las cosas, logrando, con su actividad o hacer técnico, nuevos medios o bienes útiles a fin de que las cosas materiales sirvan mejor al bien del hombre. Más aún, su actividad espiritual sobre los seres materiales, su hacer artístico, logra nuevas formas bellas, consigue crear un nuevo mundo de belleza por encima de la belleza natural. Y aun incidiendo en el mundo material, el hacer técnico y artístico, en su origen creador, proviene siempre del espíritu: únicamente el hombre o la persona es capaz de tal actividad, que lo hace colaborador de la obra creadora de Dios.

También por su espíritu la persona es capaz de transformar su propia actividad y ser espiritual: de imprimir una dirección permanente en su propia actividad libre, los hábitos para el bien específicamente humano, que son las virtudes morales. Tal la segunda dimen-

sión de la cultura de la propia actividad espiritual, que transforma humanamente la actividad libre para hacerla moralmente buena de un modo permanente.

Finalmente, por su actividad espiritual el hombre puede aquilatar su propia inteligencia enriqueciéndola con los hábitos intelectuales, que la capaciten de un modo permanente y eficaz para descubrir la verdad en todo su ámbito. Es la dimensión contemplativa de la cultura, que transforma o enriquece humanamente la propia actividad intelectual.

Tal acción transformadora del hacer, obrar y contemplar, llevada a cabo por el espíritu para enriquecerlos y dirigirlos de un modo habitual a la adquisición de nuevos bienes del propio hombre o de las cosas para el servicio del hombre, en que esencialmente consiste la cultura o el humanismo, para que sea realmente tal, debe llevarse a cabo de un modo jerárquico de modo que los bienes exteriores, logrados por la técnica y el arte, sirvan al bien propio e intrínseco del hombre, al bien moral; y éste, a su vez, al bien de la contemplación intelectual —penetrada de actividad volitiva y amorosa—, por donde el hombre se comunica y posesiona del Bien trascendente divino y logra su perfección específicamente humana.

La cultura o humanismo, aún incidiendo en el mundo material, es el mundo exclusivo y propio del espíritu o de la persona. Y, por eso, sólo ella es capaz de crearlo, comprenderlo y aprovecharlo. Es el mundo propio del hombre y para el hombre: el mundo de la persona.

7. SINTESIS

Tales los caracteres del espíritu: la actividad que comunica al hombre con el ser trascendente e inmanente por vía de conocimiento y voluntad libre, que hacen al hombre dueño y responsable del ser de las cosas y de su propia actividad y ser y de su destino temporal y eterno, y capaz de transformar este ser propio y ajeno creando un nuevo mundo: el mundo de la cultura o del humanismo, por eso propio y exclusivo del hombre o persona: de la técnica, del arte, de la moral, de las ciencias y de la filosofía y religión. Conocimiento y voluntad libre, técnica y arte, ciencia y filosofía, obligación moral y derecho, comunicación con Dios y religión: he ahí los caracteres que emergen y manifiestan la existencia del espíritu y que constituyen al hombre en un ser singular y único en el universo, quien, sometido a sus leyes en virtud de su ser material, emerge por encima de la materia en una constitución irreductible a la misma, como persona.

OCTAVIO N. DERISI.

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LO NATURALMENTE CONOCIDO FRENTE A LA GNOSEOLOGIA CONTEMPORANEA

Cuando la persona humana tiende a trascender la corriente superficial y tumultuosa de las preocupaciones diarias y logra finalmente interiorizarse, descubre el filósofo que su "yo" hasta entonces algo subestimado y harto envuelto en banalidades, es su mismidad autoconsciente, es la realidad más profunda, es algo que lo identifica, sin que haya podido elegirlo o se le hubiese consultado acerca de sus notas individuantes.

Al contrario, esa realidad, evidente y misteriosa a la vez, constituye el compromiso máximo de su ser que se conoce y se autorienta. Igualmente, la periferia de ese "yo", a saber su "aquí", su "ahora" y su "así", en una palabra, la situación individual, histórica, geográfica y social, cada ser humano la recibe sin previa opción. También la libertad humana, tan apreciada y decisiva, es una verdad profunda e incontrovertible; sin embargo, el campo electivo no es extremadamente extenso. Todo esto pertenece al misterio del hombre y es tarea digna despejar las incógnitas que atormentan y estimulan la investigación.

Pero, más acá de aquellos hombres privilegiados que son los auténticos filósofos, poetas y místicos, demasiados seres humanos nada se preguntan acerca de sí mismos. Tal vez sea por las circunstancias desfavorables, tal vez por las condiciones psico-físicas, tal vez por ese misterioso temor y pudor que se experimenta en la hondura de la propia interioridad; pero es lamentable comprobar cómo tantos y tantos seres racionales se dejan vivir antes que decidirse a vivir auténticamente. Su vida es banal en el sentido más deplorable y los intereses pragmáticos, la figuración, el deleite, la espuma de la vida son los factores que atraen y encandilan. El filósofo nunca perteneció al tipo standard; es un ejemplar humano que, dentro de la más acuciante sinceridad, procura sobrepasar el límite de lo vulgar para gozar de un horizonte más digno y más puro.

Será por esto, tal vez, que mirando retrospectivamente a la his-

toria del pensamiento, el sabio desconfía del conocimiento en su fase natural e ingenua: ese campo común donde todos los hombres convenimos sin que sea dado pensar, obrar, actuar distintamente. Se teme que "*lo naturalmente conocido*" participe de la banalidad de los intereses y enfoques superficiales; se recuerda que el hombre común ha incurrido en los errores más ridículos o fatales. De suerte que, el que decide filosofar, se aferra a lo excepcional, a lo inhabitual. Vemos, lógicamente, que el filósofo quiere desintoxicarse de la serie de estructuras, parásitos y adherencias que se derivan inevitablemente del contacto con el ambiente medio y vulgar. Vemos que se dan demasiados esquemas aceptados sin crítica y que es imposible resistir a ella. Sin embargo, a pesar de la sorpresa que esta afirmación pueda causar, lo original de este artículo consiste en defender y reivindicar los derechos de aquel conocimiento evidente, inmediato y común a los hombres, conocimiento que apellidamos natural o "*naturalmente conocido*". Nuestro estudio se propone ser una posición opuesta a la desconexión husserliana. Sostenemos que también la actitud natural, bien entendida, y no sólo la refleja, es digna del filósofo. El abstenerse de tomar posición frente a lo "*naturalmente conocido*" es imposible, impensable, inalcanzable, a pesar de todos los artificios de la fenomenología, la cual, por lo demás, pretende ser simple y auténtica. En este campo preocupa y asombra la dispersión de la filosofía contemporánea, donde cada filósofo es un sistema. No se niega que habrá descubrimientos maravillosos, fruto de la intuición y estudios; pero no podremos nunca prescindir de un fundamento común, que es lo "*naturalmente conocido*", es decir, una base donde todos los hombres normales coincidimos, también los filósofos, base o plataforma donde la gnoseología metafísica emprende su vuelo, base donde todos formulan algunos juicios teóricos y prácticos de innegable validez, también para el ámbito del filosofar. Que si la naturaleza fuera deficiente, habría acabado la tarea del filósofo, pues todo sería fluctuante y motivo de dispersión. Y si es innegable que toda posición filosófica comienza en mí, sin embargo la presencia del mundo es un "*nosotros*", es más elocuente que "*mi verdad*", por clara y distinta que fuere. Ya Mersenne le objetaba a Descartes que muchos de nuestros errores, que luego retractamos, fueron alguna vez claros y distintamente aceptados como verdades. Cuando estoy solo, con la lumbre individual de la razón, por inteligente que alguien se considere, siempre el aislamiento es un peligro de perder contacto con lo auténticamente real. No hay que aislarse del mundo y de lo "*naturalmente conocido*"; en la aceptación de esta norma, podría darse un remedio frente a la desconcertante dispersión de opiniones y de filosofías.

I

LO "NATURALMENTE CONOCIDO" A LA LUZ DE LA FILOSOFIA,
ESPECIALMENTE DE LA CONTEMPORANEA

Si bien el problema gnoseológico es una conquista de los tiempos modernos desde Descartes o mejor desde Locke, sin embargo, la desconfianza hacia lo "naturalmente conocido" es una actitud muy antigua. La filosofía hindú, dentro de sus problemas teológico-soteriológicos, nos habla del mundo natural como de una apariencia. "Maya" es la gran ilusión cósmica. Entre los darshanas, el Vedanta de Shankara o Vedanta clásico resume su doctrina en la frase siguiente: "Brahma es real; el mundo es irreal; el sí individual es sólo el sí Supremo y no otro"¹. "Maya es el poder Brahman para crear, para manifestar el mundo; es un poder de apariencia, un sueño, un espejismo, una ilusión; pero en su sentido relativo y empírico, se trata de una metamorfosis de Brahma, cuya realidad es para los fines prácticos. Parecería verse una analogía entre el noúmeno y el fenómeno de Platón"².

También en la filosofía griega Parménides divide su obra en el camino de la verdad (la razón) y el camino de la opinión (los sentidos). Los sofistas y los escépticos atacan con insistencia lo "naturalmente conocido" y son muy conocidos sus pseudo argumentos.

Sin embargo, después del descanso gnoseológico de la filosofía medieval, debido a la fe imperante y también a la profundidad metafísica que llenaba al hombre, la filosofía moderna comienza su camino desde la duda y pidiendo serias cuentas al conocimiento natural, como que siguiendo sus trayectorias, la humanidad hubiera equivocado el verdadero rumbo filosófico.

Es el drama de Descartes. Con abrir la primera parte del "Discurso del Método" queda bien en claro que no acepta lo "naturalmente conocido" en su faz primera y espontánea, sino que duda mucho más hasta descansar en una verdad realmente inconcusa, pero interior. En "Principios de Filosofía"³, leemos:

"Como hemos sido niños antes que hombres y hemos juzgado, unas veces bien y otras mal, de las cosas que se han presentado a nuestros sentidos, cuando aún no teníamos completo uso de nuestra razón, los juicios precipitados nos impiden llegar al conocimiento de la verdad y

1 JEAN ROGER RIVIERE, *El pensamiento filosófico de Asia*, Edit. Gredos, Madrid, 1960, pág. 69.

2 *Ib.* págs. 71-73.

3 DESCARTES, *Principios de Filosofía*, Biblioteca Edef, Madrid, 1964, págs. 111-113.

nos previenen de tal modo que no haya apariencia de que podamos librarnos, si no nos decidimos, una vez en nuestra vida, a dudar de todas las cosas en que encontremos la menor sospecha de incertidumbre. . . Pero como no tenemos por el momento otro propósito que el de dedicarnos a la investigación de la verdad, dudaremos, en primer lugar, si de todas las cosas que se han mostrado a nuestros sentidos o que imaginado, hay algunas que están realmente en el mundo, tanto porque sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han engañado en muchas ocasiones y sería imprudente por nuestra parte fiarnos de los que nos engañaron aunque sólo fuera una vez, como en razón de que soñamos casi con claridad una infinidad de cosas que no existen, y que cuando estamos resueltos a dudar de todo, no queda indicio para saber si los pensamientos que se producen durante el sueño son más falsos que otros”.

Mientras Descartes acentúa la duda acerca del objeto mismo del conocer, *John Locke*⁴ va a la capacidad misma de las facultades cognitivas. A él dejamos la palabra:

“Bastará a mi actual propósito considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen, y tengo para mí que no habré malgastado mi empeño en lo que a este propósito se me ocurra, si, mediante este sencillo método histórico, logro dar alguna razón de la manera en que nuestros entendimientos alcanzan esas nociones que tenemos de las cosas, y si puedo establecer algunas reglas de la certidumbre de nuestro conocimiento o mostrar los fundamentos de esas persuasiones que se encuentran entre los hombres, tan variadas, distintas y del todo contradictorias, pero afirmadas, sin embargo, en algún lugar con tanta seguridad y confianza, que quien considere las opiniones de los hombres, observe sus contradicciones y a la vez considere el cariño y devoción con que son tenidas, y la resolución y vehemencia con que se las defiende, quizá llegue a sospechar que o bien no hay eso que se llama verdad, o que el hombre no posee los medios suficientes para alcanzar un conocimiento cierto de ella”.

“Quizá, entonces, no seamos tan osados, presumiendo de un conocimiento universal, como para suscitar cuestiones y para sumir a otros en perplejidad acerca de cosas para las cuales nuestros entendimientos no están adecuados. . . Si logramos averiguar hasta qué punto puede llegar la mirada del entendimiento; hasta qué punto tiene facultades para alcanzar la certeza, y en qué casos sólo puede juzgar y adivinar, quizá aprendamos a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestro estado presente”⁵.

Y la desconfianza cunde; Hume es implacable. De suerte que después del análisis de la capacidad misma del entendimiento propia

⁴ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, págs. 17-18.

⁵ *Ib.*, pág. 18-19.

de Locke, la dinámica del pensamiento llevará a Kant a la angustiada preocupación de salvar la ciencia. A tal efecto, le encontramos con el propósito serio de hacer un inventario del conocimiento humano a fin de no aventurarse en campos inútiles y estériles. Siempre se ve vulnerada la visión primera, inmediata, evidente y común que brota de lo "naturalmente conocido". Afirma *Kant* en la *Crítica de la Razón Pura* ⁶.

"El hecho no es ciertamente efecto de ligereza, antes bien del maduro juicio de la época que no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la "Crítica de la Razón Pura". "Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar de ella la religión por santa y la legislación por majestuosa, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su examen público y libre" ⁷.

Cuando entraremos a delimitar y a especificar el alcance de lo naturalmente conocido, comprobaremos fehacientemente qué alcance y qué valor pueden tener las preocupaciones kantianas. Se tiene la impresión de que la crítica gnoseológica ha caído en el sofisma de accidente. El error del hombre en éste o aquél conocimiento no significa que el conocimiento mismo se equivoque en sus fuentes más puras, evidentes, inmediatas y comunes a todos los hombres; tampoco vemos necesaria una crítica tan severa para determinar la validez misma del conocimiento. En efecto, ¿de qué elementos se vale el sujeto para justificar ante el tribunal gnoseológico la validez misma del conocimiento? El conocimiento mismo es juez y acusado al propio tiempo y la "petitio principii" es inevitable.

Al replegarse sobre sí mismo para juzgar de su misma capacidad o hacer el inventario cognoscitivo, el filósofo, máxime con la fenomenología, *peligra ver visiones*.

Y a este respecto creemos necesario pasar en breve reseña las posiciones de los autores contemporáneos, entre ellos los más significativos, a fin de que tengamos una documentación acerca de lo que piensa la filosofía actual no tomista con respecto de lo "naturalmente conocido". La cita de textos, inevitablemente entresacados del contexto, podrá ori-

⁶ *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, pág. 121.

⁷ *Ib.*, pág. 121.

ginar pesadez y tedio. Para obviar, en parte, tal inconveniente y para mayor claridad y amenidad, al mismo tiempo que hablan los autores, conversaremos con ellos. Esto traerá el inconveniente de repeticiones de conceptos. Con todo, a pesar de las críticas, no nos resignamos a eliminarlas.

EDMUNDO HUSSERL: Nuestra posición referente a lo “naturalmente conocido”, al abarcar tanto los primeros principios como los juicios referentes a los hechos y conocimientos contingentes, difiere de la doctrina de Edmundo Husserl. Será necesario documentar las discrepancias. Utilizamos, para esto, algunos textos escogidos del conocido libro: “Ideas . . .”⁸,

“Puesto ante la necesidad de elegir entre la maraña de las filosofías, se percata (uno) de que no cabe realmente elegir, pues que ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma que requiere la filosofía”⁹.

¡Qué diferencia, ya de entrada, frente a la posición adoptada ingenua, clara y fehacientemente por lo “naturalmente conocido”! Y continúa Husserl:

“La fenomenología pura . . . es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural”¹⁰. “Eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu con que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear plenamente de nuevo y que únicamente nos hace accesible el horizonte despejado por todos lados, he aquí duras exigencias”¹¹.

Husserl, al menos en el punto inicial, no niega el realismo:

“Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí, mientras me dejo vivir naturalmente . . . La realidad la encuentro-es lo que quiere decir ya la palabra, como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí”¹².

“Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esta tesis; así, pues, este mun-

⁸ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1962.

⁹ *Ib.*, pág. 395.

¹⁰ *Ib.*, pág. 7.

¹¹ *Ib.*, pág. 9.

¹² *Ib.*, pág. 69.

do natural entero, que está constantemente para nosotros ahí delante, y que seguirá estándolo permanentemente, como realidad de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis... Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire... Yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas..."¹³.

"Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una presunta realidad; que, en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas "por mí" o que la esfera de actualidad de mis vivencias) es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontestable. Frente a la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida que este yo, que es una tesis "necesaria", absolutamente indubitable"¹⁴.

Confesamos que no es fácil interpretar a Husserl de una manera decidida y con conceptos deslindados. Admite el valor de lo naturalmente conocido, pero luego prefiere la conciencia del yo. Como veremos más adelante (y ahora creemos conveniente presentar un anticipo), si bien diferimos con toda nitidez de la posición husserliana, nos halaga pensar en su visión de esencias. Nosotros afirmaremos aquí, con plena conciencia de lo inusitado, que lo "naturalmente conocido" abstrae, ve y expresa esencias de una manera implícita para la conciencia y explícita en cuanto al contenido: se trata de un don de la naturaleza. Las esencias intuitas por nosotros son empero distintas de las que ve Husserl. Escuchémosle:

Visión de esencias: "Lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, el proceder exclusivamente eidético, el no dar a conocer desde un principio, ni ulteriormente, más relaciones que aquellas que tienen una validez eidética, o que puede hacerse que se den originariamente en forma inmediata (en cuanto inmediatamente fundadas en esencias originariamente intuitas), o que pueden "concluirse" de semejantes relaciones "axiomáticas" por medio de una inferencia pura"¹⁵.

El conocimiento de esencias, para Husserl, es independiente del conocimiento de hechos¹⁶. Esencia es igual a "eidos". Husserl¹⁷ confiesa que el término "esencia" está cargado de equívocos. Y cuando debe expedirse y, entre tantas y tantas palabras, decir lo que se entiende por "esencia", se aparta totalmente del sentido aristotélico-tomista de "ousía". Al separar las ciencias de "hechos" como contingente, añade:

¹³ *Ib.*, pág. 73.

¹⁴ *Ib.*, págs. 105-107.

¹⁵ *Ib.*, pág. 28.

¹⁶ *Ib.*, pág. 23.

¹⁷ *Ib.*, pág. 12.

“Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a la facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*”¹⁸.

Y se aclara aquí en qué consiste la intuición eidética, tal como Husserl nos la describe en la primera parte del libro mencionado:

“La intuición esencial es también intuición y es intuición en sentido plenario y no una mera y quizá vaga representación; siendo así, una intuición en que se da originariamente la esencia o que aprehende ésta en identidad “personal”. Mas, por otra parte, es una intuición de índole en principio *peculiar y nueva*. . . frente a la intuición individual”¹⁹. “. . . el aprehender intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre los hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho”²⁰.

Husserl es un matemático y su visión eidética sigue siendo matemática, pues dice:

“lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura, es, pues, el proceder exclusivamente eidético, el no dar a conocer desde un principio, ni ulteriormente, más relaciones que aquellas. . . que pueden “concluirse” de semejantes relaciones “axiomáticas” por medio de una inferencia pura. Con esto se relaciona el ideal práctico de la ciencia eidética exacta, que en rigor únicamente ha sabido realizar la matemática más reciente. . .”²¹.

Al actualizar la “esencia”, que ha sido siempre el tema de la metafísica desde Platón hasta la época moderna, Husserl difiere de Platón como de Kant, de Aristóteles y de Santo Tomás. Su inferencia es pura. Veremos cómo lo “naturalmente conocido”, con una inferencia perceptivo-abstractiva, intuye esencias, no matemáticas; sino que, al sustantivar la experiencia empírica, interpretada por los sentidos, el entendimiento humano intuye esencias, las cuales, al originarse por la cooperación de la experiencia más la luz apriórica del alma, apellidada “intelecto agente”, de su estado universal en cuanto conceptos, vuelven a lo concreto individual por la predicación referida a los distintos sujetos.

¹⁸ *Ib.*, pág. 19.

¹⁹ *Ib.*, págs. 21-22.

²⁰ *Ib.*, págs. 23-24.

²¹ *Ib.*, págs. 28-29.

Nosotros, fundados en la experiencia, afirmamos la intuición de esencias en sentido ontológico-metafísico; esencias universales que están fundamentalmente en la experiencia y formalmente en la mente; esencias que no son puras visiones matemáticas, sino realidad y razón última de lo que la física y la psicología nos presentan. La desconexión husserliana frente a la actitud natural quebranta la armonía y unidad de la experiencia y percepción totalitaria humana y es el comienzo de la visión trascendental que sublima al "yo" hasta caer en un verdadero subjetivismo.

Mientras el clima filosófico actual rehuye el término "esencia", la visión eidético-esencial de Husserl nos daba una esperanza de conexión con la antigua y venerable filosofía, la cual supo interpretar la actitud natural y unificar el conocimiento más allá de la captación de elementos puros, que reclaman su principio. La percepción humana afirma esencias no ciertamente captadas por las sensaciones, sino abstraídas desde la experiencia concreta. Nunca el sentido ve un auto o una mesa; la significación de "auto" o "mesa" o de cualquier otra cosa corresponde a una realidad física que lo "naturalmente conocido" afirma desde la evidencia y universalidad geográfica, histórica, étnica, cultural, etc.

Es deplorable que después de la "Gestalt" de Ehrenfels se han preocupado los filósofos y psicólogos de dar a esto una interpretación simbólica, confundiendo el término, sujeto al simbolismo, con el concepto unívocamente intuido por lo "naturalmente conocido" a pesar de todas las diferencias secundarias y contingentes.

Aclaremos aquí que "esencia" en sentido tomista tradicional y en sentido husserliano tiene un significado equívoco.

Insistimos en que "lo naturalmente conocido" nos brinda verdadera visión de esencias, puesto que todas sus afirmaciones se refieren a cosas, a substantivos, a principios, a realidades que sobrepasan el "aquí", el "ahora" y el "así" de los sentidos. Que esto no es fruto de estructuras artificiales, simbolismos o cualquier otro recurso psicológico nos lo confirma la experiencia de los siglos y el hecho de que los hombres, aun obstinándose a negar la esencia en sentido ontológico por una casi fobia de nuestra época, no logran desconocerla, a no ser utilizando un lenguaje portador de contenidos esenciales. Pues no basta afirmar con los nominalistas que dichos términos no pasan del reino de la lógica y que son meramente signos mnemónicos. Si todos los hombres, naturalmente, se expresan de la misma manera y apuntan a las cosas, a pesar de que los términos difieren idiomáticamente, esto requiere una explicación más seria que los conceptos de clase, coherencias, símbolos, hipótesis, etc. Los mismos neo-positivistas con

su lenguaje atomizado no logran evadir la esencia y la niegan expresando esencias.

Más adelante volveremos a lo “naturalmente conocido” y lo profundizaremos. Digamos, por ahora, que suponer en este proceso natural un error fundamental significa una afirmación enorme, impropia de un sabio. Porque si la naturaleza nos hipnotizara con símbolos y esquemas artificiales, no olvidemos que el intelecto, que se precia de tales descubrimientos, no sería ajeno a la naturaleza; entonces nada sería cierto y la posición de Gorgias implicaría una actitud práctica que nos reduciría al más completo silencio.

ALFREDO N. WHITEHEAD: Siguiendo el breve análisis de algunas posiciones contemporáneas, es conveniente pasar del mundo alemán al ambiente anglo-sajón. Cruzando, pues, el océano Atlántico, he aquí que se nos presenta la posición de Alfred North Whitehead^{21 bis}.

Este sistema es harto alambicado y no es éste el momento de presentarlo al lector. Nos limitaremos a traer a la memoria algunos textos que fijen el pensamiento de Whitehead frente a lo “naturalmente conocido” y la visión natural de las esencias, quedando bien en claro la inevitabilidad de lagunas e impropiedades.

Al contacto con el mundo concreto, Whitehead nos habla de las “prehensiones” que reproducen las características de una entidad actual:

“Una prehensión se refiere a un mundo externo. . . implica emoción, propósito, valuación y causación. De hecho toda característica de una entidad actual está reproducida en una prehensión”²².

Y se especifica mejor el concepto con el siguiente texto:

“Con el propósito de obtener una cosmología unisubstancial, las prehensiones son una generalización a base de las “cogitaciones” espirituales de Descartes y de las ideas de Locke, para expresar el modo concreto de análisis aplicable a todo grado de actualidad individual”²³.

De este modo “prehensión”, con referirse a los “hechos últimos de la experiencia inmediata actual”²⁴, acentúa demasiado el elemento interpretativo y subjetivo. En efecto, afirma Whitehead:

“Los hechos últimos de la experiencia inmediata actual son enti-

^{21 bis}. *Proceso y Realidad*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1956.

²² *Ib.*, pág. 37.

²³ *Ib.*, pág. 38.

²⁴ *Ib.*, pág. 38.

dades actuales, prehensiones, y nexos. Todo lo demás es para nuestra experiencia abstracción derivada”²⁵.

Whitehead trata de las categorías de existencia; de las ocho, las prehensiones vienen en segundo lugar²⁶; entre las 27 categorías de la explicación, en la undécima se dice:

“que toda prehensión consta de tres factores: a) El “sujeto” que es el queprehende, a saber, la entidad actual en que esa prehensión es un elemento concreto; b) El “dato” que es prehendido; c) La “forma subjetiva” que es el cómo ese sujeto prehende ese dato”²⁶.

Entre las nueve obligaciones categoriales, la séptima afirma que

“las valuaciones de los sentires conceptuales se determinan mutuamente porque tales sentires se amoldan a ser elementos contrastados congruentes con el designio subjetivo”²⁷.

En una palabra, en lugar de la substancia-esencia aristotélicotomista que nos presenta ingenua pero válidamente lo naturalmente conocido, Whitehead introduce las prehensiones que son la resultante de lo objetivo y de lo subjetivo. Se trata de una interpretación del mundo y no de una aceptación del mundo así como se ofrece en lo “naturalmente conocido”, a pesar de que no negamos un cierto interpretacionismo de los sentidos, que sin torcer la visión de las esencias, establece una posible desemejanza: se trata de un proceso antisubstancial y de una elaboración de los eventos.

Y mucho más se aleja de la visión natural, cuando Whitehead ordena los eventos en base a factores metafísicos. Sus objetos eternos nos recuerdan a Platón²⁸, la creatividad es un ímpetu creador indeterminado y su dios, inmanente y trascendente al mundo, es un principio de determinación que decide lo que ha de acaecer: un dios muy distinto del Dios de la revelación y de la filosofía tradicional. Los objetos de Whitehead no son realidades en sentido ontológico, sino relaciones entre eventos. La metafísica de los objetos de Whitehead nos pone en las antípodas del conocer natural. Los objetos eternos son la quinta esencia de la existencia. He aquí algunos textos que documentan lo que acabamos de afirmar:

25 *Ib.*, pág. 38.

26 *Ib.*, pág. 41.

26 bis *Ib.*, pág. 43.

27 *Ib.*, págs. 47-48.

28 *Ib.*, pág. 43.

“Toda entidad actual se concibe como acto de experiencia surgido de datos. Es un proceso de “sentir” los varios datos, de suerte que se absorban en la unidad de una “satisfacción” individual. Aquí “sentir” es el término usado para la operación de pasar de la objetividad de los datos a la subjetividad de la entidad actual en cuestión”²⁹.

El anti-substancialismo aflora abiertamente en este texto:

“Nos encontramos en un mundo humoroso, dentro de una democracia de creaturas de la misma especie; en cambio, bajo uno u otro disfraz, la filosofía ortodoxa sólo puede presentarnos a substancias solitarias, cada una de las cuales posee una experiencia ilusoria”³⁰.

El demasiado influjo del elemento subjetivo y el simbolismo en el conocer se destacan a continuación:

“El acto del conocimiento pertenece al género de formas subjetivas que se admiten o no para la función de absorber el contenido objetivo en la subjetividad de la satisfacción”³¹. “El no haber dado la debida acentuación a la referencia simbólica es una de las razones de las dificultades metafísicas; convirtió en misterio la noción de “significar”³². “Esta referencia simbólica es el elemento de interpretación de la experiencia humana. El lenguaje se refiere casi exclusivamente a la inmediatez presentacional tal como la interpreta la referencia simbólica”³³. “La evidencia en que se confía, se orienta arbitrariamente según el temperamento del individuo, según la insularidad y según las limitaciones de los esquemas de pensamiento”³⁴.

Sin que nos haya sido posible adentrarnos en la filosofía de Whitehead, decidido realista y eminente matemático, concluimos que lo “naturalmente conocido”, tal como lo hemos presentado y lo profundizaremos más adelante, es algo bien distinto de los eventos, prehensiones, sentires y objetos descritos y estudiados por Whitehead. Lo “naturalmente conocido” a todo pone un nombre que significa una realidad transfenoménica. Realidad que va más allá de la cantidad, del tiempo y del lugar. El simbolismo está fuera de lugar, pues el término, signo “ad placitum”, no es otra cosa que una señal convencional que responde al concepto, y el concepto, realidad del espíritu, es visión de esencias abstraídas desde los sentidos. El hombre común, mediante lo “naturalmente conocido” no logra poseer una

²⁹ *Ib.*, pág. 69.

³⁰ *Ib.*, pág. 81.

³¹ *Ib.*, pág. 222.

³² *Ib.*, pág. 232.

³³ *Ib.*, pág. 239.

³⁴ *Ib.*, pág. 453.

noción refleja de "esencia"; pero su lenguaje y su sentir está muy lejos del símbolo o esquema, pues piensa, dice y obra como que trata con realidades o totalidades a la manera de sustancias. Si comparamos el fenómeno ofrecido por el "aquí", el "ahora" y el "así" con lo que indica el sentir de lo "naturalmente conocido", habrá que reconocer con toda sinceridad que los elementos sensibles son superados por la visión de una realidad más profunda, que deriva de la percepción total, que según afirmábamos, no puede consistir en un engaño de la naturaleza.

NIKOLAI HARTMANN: Siguiendo nuestro análisis de autores que toman su posición frente a lo "naturalmente conocido", resalta Nikolai Hartmann. Hartmann, desde el comienzo, somete a la crítica el fenómeno del conocimiento; pero lo "naturalmente conocido" no es ofrecido en su presentarse ingenuo.

Análisis del conocimiento:

Comencemos por analizar el estudio de N. Hartmann. Su análisis del conocimiento es profundo. Cognoscente y conocido forman un frente a frente que significa separación originaria o trascendencia, donde el objeto trascendente es determinante³⁵. Pero al hablar de la verdad del conocimiento, Hartmann se refiere a la relación misma mientras

"el objeto mismo nunca puede ser verdadero o no verdadero; éste es en sí lo que es independientemente de la relación de conocimiento..."³⁶. "El concepto trascendente de verdad, el único que corresponde a la relación trascendente de conocimiento y por ende el fenómeno estricto de conocimiento, es el de la conciencia ingenua y de la científica que consideran que verdad y no verdad significan en absoluto la coincidencia de su representación con el objeto existente en sí. Este concepto de verdad, como cualquier otro fenómeno, existe con independencia de que haya o no posibilidad de justificarlo teóricamente"³⁷.

Parecería, a través de este último texto, que N. Hartmann no se interesa por la verdad ontológica o esencial.

"Verdad e inadecuación de la estructura de conocimiento se comportan entre sí con absoluta indiferencia. La imagen del objeto en la conciencia, puede ser acertada, aunque sea incompleta; y puede tam-

³⁵ N. HARTMANN, *Metafísica del conocimiento*, Edit. Losada, Buenos Aires, 1957, pág. 68.

³⁶ *Ib.*, pág. 78.

³⁷ *Ib.*, pág. 78.

bién ser desacertada aun siendo completa. Inadecuación y no-verdad tampoco son lo mismo aun cuando coincidan en un mismo conocimiento del objeto”³⁸.

El realismo de Hartmann es notorio; sin embargo no es muy nítida su posición con respecto a la adecuación sujeto-objeto.

“... El criterio pretendido por el sujeto desempeña el papel de correctivo, es decir, de genuino motivo de progreso de aproximación de la imagen hacia la plena coincidencia con las determinaciones del objeto representadas por la imagen... La tendencia a aprehender de modo completo sigue siendo también en este caso esencialmente distinta de que se acierte en lo aprehendido, cuando —como ocurre de ordinario— las dos tendencias van indisolublemente unidas en una soía aspiración de conocimiento y ya no pueden ser discriminadas por el sujeto”³⁹.

Por lo demás el progreso del conocimiento, tan recalcado en la doctrina gnoseológica de Hartmann, lleva a lo transobjetivo y a la marcha “in infinitum”⁴⁰.

Pero se da un límite para el sujeto, más allá del cual está lo irracional⁴¹:

“Bien que el objeto como ser-en sí no pone un límite a su ser-aprehendido, sin duda debería ponerse un límite absoluto a la función del aprehender como tal, ya que éste no sólo está condicionado por el pasivo ofrecerse del objeto, sino también por la activa intervención del sujeto; sin embargo, la conciencia del problema, cuando llega a este límite infranqueable, debe empero mirar más allá de él, no de otro modo que si fuera un límite móvil”⁴².

De este modo, el método fenomenológico utilizado por Hartmann deja en densas tinieblas el problema de nuestra captación del ser en sí⁴³, debido a la envoltura irracional que rodea al “yo” y a lo transobjetivo inteligible. Sabemos que el ser es de suyo inteligible; su no alcanzabilidad se debe a la miopía del sujeto inteligente. Por otra parte, el ser es captado por el hombre, si bien no todo totalmente; no existe ninguna barrera de contención, sino que la línea de luz es indefinidamente móvil hacia la plenitud misma, que es el Sumo Ser.

³⁸ *Ib.*, pág. 78.

³⁹ *Ib.*, pág. 79.

⁴⁰ *Ib.*, pág. 80.

⁴¹ *Ib.*, pág. 81.

⁴² *Ib.*, págs. 81-82.

⁴³ *Ib.*, pág. 82.

Posición de N. Hartmann frente a lo "naturalmente conocido": No nos parece tan sencillo abarcar en pocas palabras el pensamiento de N. Hartmann, pensamiento consignado en voluminosas obras, como es v. g. su "Ontología". Hartmann afirma que el problema del conocimiento está en decadencia⁴⁴. La "ontología" de Hartmann

"no es una disciplina gravada con dificultades especiales . . . Empieza más en primer término estando su actitud más emparentada con la natural"⁴⁵.

"Si se considera esta situación, en seguida se ve cuánto mejor está la ontología, con toda su actitud, que la teoría del conocimiento, la psicología y la lógica. Justo la ontología no ha menester de la torsión. No empieza con una reflexión, no invierte la dirección natural del conocer, antes bien la sigue, prosiguiéndola en línea recta. No es otra cosa que la prolongación del avance en la dirección del objeto del conocimiento. Trata lo general y lo fundamental del objeto del conocimiento, no necesitando prescindir de él en favor de entidades de otro origen"⁴⁶.

"La ontología es el restablecimiento de la dirección natural de la vista. . . La ontología se adhiere directamente a la actitud natural. También históricamente es más antigua que las disciplinas reflejas"⁴⁷.

"El realismo natural no es una teoría filosófica. Pertenece al fenómeno del conocimiento y puede mostrarse en éste en todo momento. Es idéntico con la convicción, que nos hace presa suya a lo largo de la vida, de que el conjunto de las cosas, personas, sucesos y relaciones, en suma, el mundo en que vivimos y del que hacemos nuestro objeto en el conocimiento, no es creado por este nuestro conocimiento, sino que existe independientemente de nosotros. Si esta convicción nos abandonara tan sólo durante un momento de la vida, ya no tomaríamos ésta en serio. Hay teorías filosóficas que la abandonan, pero con ello desvaloran la vida en el mundo y de hecho ya no la toman en serio. La actitud natural no conoce semejante abandono. La ciencia tampoco lo conoce"⁴⁸.

Es notable nuestro acuerdo con la posición de N. Hartmann, cuando se refiere a lo naturalmente conocido. Lamentablemente, las hondas diferencias comienzan, cuando Hartmann, que hasta ahora había seguido la actitud natural, comienza a aplicar el método fenomenológico, rechazando la inferencia natural que natural y espontáneamente ve esencias, interpreta esencias, expresa esencias más allá del "aquí", "ahora" y "así".

44 NIKOLAI HARTMANN, *Ontología*, 4 vol., F. C. E., Méjico, Vol. I, pág. 16.

45 *Ib.*, pág. 56.

46 *Ib.*, pág. 57.

47 *Ib.*, pág. 58.

48 *Ib.*, pág. 61.

Discrepancias con la dirección esencialista de lo “naturalmente conocido”:

La nueva ontología de N. Hartmann es a-metafísica.

“El “ser así” y el “ser ahí” están, por tanto, en todo ente referidos el uno al otro y sin embargo en una cierta independencia el uno del otro. . . . Pero justo por esto queda provisionalmente indeciso si existe también más allá del fenómeno, en sí, es decir, en el ente mismo más allá de toda fenomenicidad”⁴⁹.

“Los argumentos gnoseológicos y lógicos pertenecen sin duda a la “intencio obliqua”, siendo por lo tanto dudosos de antemano”⁵⁰.

“Pero el “ser ahí” no es un absoluto, un soporte. No tiene ni el carácter de la materia, ni el del sustrato. No es ningún “ente” junto a otros entes o tras de ellos, o bajo ellos; tampoco, pues, nada “en” que pudiera tener su existencia algo distinto. Es, antes bien, la manera de ser del ente entero, como quiera que éste se halle compuesto”⁵¹.

“El error de la vieja ontología aquí discutido no es el único que hay que rectificar en ella”⁵².

“Resumiendo puede, pues, decirse: dentro de cada esfera del ser están indisolublemente vinculados uno a otro el “ser así” y el “ser ahí”. En cada esfera están enlazados por necesidad y no ocurren aislados. Esta evidencia es la anulación del espejismo ontológico que ha conducido una y otra vez al “Chorismós” de los momentos del ser. . . . Porque se reservaba el “ser ahí” a lo real, mientras que se entendía el “ser así” como pura esencia, tenía ciertamente que surgir el espejismo de que ambos eran contingentes y externos el uno al otro”⁵³.

N. Hartmann pretende, pues, reducir lo “esencial” al orden de lo ideal. Hasta nos atrevemos a afirmar que, al intentar criticar a Aristóteles, parece no entenderlo debidamente.

“Para Aristóteles era todo esto todavía más simple. Lo que él quería con su reino de las formas no era ningún reino de las categorías; más bien puede llamárselo un reino de fuerzas motrices. El dualismo de “fuerza y materia” lo prueba con entera claridad, pues es un dualismo de los principios mismos”⁵⁴.

“Si se hace de “categoría” lo mismo que la “morphé” aristotélica, se agota naturalmente sin más en el “Tí én éinai” (essentia); y entonces sí se puede designarlo como un ser ideal. Este es, en efecto, radicalmente indiferente a la realidad, es decir, a casos en los que se realice”⁵⁵.

⁴⁹ *Ib.*, pág. 107.

⁵⁰ *Ib.*, pág. 126.

⁵¹ *Ib.*, pág. 127.

⁵² *Ib.*, pág. 129.

⁵³ *Ib.*, pág. 131.

⁵⁴ *Ontología*, Vol. II, pág. 58.

⁵⁵ Vol. II, pág. 129.

También aquí tropezamos con el hecho de que no se entiende debidamente al Estagirita. Una cosa es la esencia primera y otra, muy distinta, la esencia segunda⁵⁶. Parecería que N. Hartmann no ha profundizado a Aristóteles; su afirmación de que lo real existente es sólo lo material, es más apriórica que ninguna otra.

“Un sistema de categorías que no contenga de alguna manera el principio de la materia no puede ser el del mundo real dado en la experiencia”⁵⁷.

Y continúa Hartmann exponiendo su opinión con respecto a la filosofía antigua, dentro de una ambigüedad y equivocidad no aceptable, por cierto.

“La identificación de los principios de las “esencias” es sin duda la tesis ontológica históricamente más significativa que trató de resolver el enigma de la “participación” y de la predeterminación categorial. Pero unida a ella iba la otra tesis de que las mismas esencias son a la vez principios conceptuales del pensar o principios gnoseológicos del entendimiento. Sobre tal base pudo edificarse una imagen apriorística del mundo de singular rotundidad”⁵⁸.

“Aquí como allí no son las llamadas “cosas” el verdadero ente, sino sólo la apariencia sin independencia. El ente en sí está en otra parte; pero aquí como allí se halla en el fondo de la percepción y de lo dado”⁵⁹.

“Hay que tomar sobre sí la tarea de hacer una nueva y más radical crítica, no sólo de la razón pura, en tanto contiene los supuestos apriorísticos de las ciencias positivas, sino de la conformación categorial de nuestra conciencia del ser y del mundo en general, en tanto tiene la pretensión de ser más que una mera formación en la conciencia”⁶⁰.

Objetando lo citado, afirmamos que el verdadero ser no es sólo el ente fenomenológicamente dado; como acabamos de repetir, la actitud natural habla un lenguaje de contenido esencial actual e implícito. Y la substancialidad del lenguaje humano, lejos de todo esquema o simbolismo, denota una visión de esencias reales, más allá del fenómeno; el punto de partida es la experiencia de los sentidos, cuya significación está a cargo del entendimiento, previo el abstraer del alma. Hartmann sostiene que la filosofía tradicional separa el “ser ahí” del “ser así”, transponiendo esto último en el dominio de las

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Categorías*, Cap. 5,2 a.; *Metafísica*, Lib. VII, cap. 3,1029 a.; Lib. V, cap. 11,1018 b.

⁵⁷ *Ib.*, Vol. II, pág. 57.

⁵⁸ *Ib.*, Vol. II, pág. 76.

⁵⁹ *Ib.*, Vol. II, pág. 77.

⁶⁰ *Ib.*, Vol. II, pág. 78.

esencias. Y esto no corresponde a la doctrina Aristotélico-Tomista; en ningún momento lo cualitativo se confunde con lo esencial. La esencia o "ousía" es la razón física y radical tanto del "aquí" como del "así".

En la "nueva Ontología", Hartmann sigue ocupándose de la antigua posición metafísica; lo hace en un tono de alta superioridad como que se tratara de algo definitivamente superado. De este modo su ontología no supera la inducción empírica y nunca logra llegar al método metafísico, llamado por él, método deductivo.

"Ya la concepción natural del mundo, que comprende todas las cosas como portadoras substanciales de las cambiantes cualidades y relaciones, se apoya en una decisión de antemano ontológica" ⁶¹.

"La antigua teoría del ser depende de la tesis según la cual lo universal —condensado en la "essentia", entendido como substancia formal y susceptible de ser captada por el concepto— es el núcleo que determina y configura las cosas" ⁶².

"Tal esquema tuvo la ventaja de resolver los enigmas de la estructura del universo de un modo asombrosamente simple. Si se logra alcanzar la sustancia formal de una cosa se tendrá al mismo tiempo la clave de todas las variaciones sometidas a ella. Pero la sustancia puede ser aprehendida por el concepto; luego, el procedimiento metódico para lograrlo se halla en la definición, la cual es, a su vez, ocupación del entendimiento..." ⁶³. "Pero de esta suerte la antigua ontología tomó, al mismo tiempo, un carácter deductivo" ⁶⁴.

Creemos estar en lo cierto cuando sostenemos que N. Hartmann filosofa con criterio monofásico y empirista; y esto es, sin duda, una afirmación apriorística, la cual lo expone al vicio lógico de la "petitio principii". La antigua ontología nunca ha sido una derivación del mito ⁶⁵, sino que explica e interioriza lo naturalmente conocido. Hartmann afirma sin más que lo puramente dado se reduce únicamente a los datos de la experiencia sensible. Sin embargo, la experiencia de la percepción e inferencia humana presenta lo puramente dado en cuanto esencia o contenido esencial; los datos de la experiencia pura necesitan una labor retroactiva y refleja. Estamos de tal manera llenos de esencias que hasta cuando queremos descubrir lo puramente dado sensible que dieron origen a la percepción de "este árbol" o "esta mesa", nos expresamos con términos saturados de esencias. Esencias naturales o esencias artificiales, pero siempre una tota-

⁶¹ N. HARTMANN, *La Nueva Ontología*, Editorial Sudamericana, 1954, pág. 75.

⁶² *Ib.*, pág. 78.

⁶³ *Ib.*, pág. 80.

⁶⁴ *Ib.*, pág. 81.

⁶⁵ *Ib.*, pág. 79.

lidad intuitiva por la percepción humana como lo naturalmente puro y primero en la prioridad de lo consciente y real.

MORITZ SCHLICK: También el *Neo-positivismo* destruye, desde sus fundamentos, nuestra tesis de lo naturalmente conocido. En efecto, admite como válido únicamente el dato verificable. Pero ya hemos comprobado que "naturalmente", todos los hombres expresamos, mediante la percepción, lo no verificable experimentalmente, puesto que el lenguaje substantivo rebasa lo puramente sensitivo.

En la pléyade de autores, los cuales en su campo de la logística y de físico-matemática son eminentes, vamos a escuchar el pensamiento de una personalidad auténticamente representativa de la corriente del círculo de Viena.

"Pero son precisamente los pensadores de más talento quienes han creído rarísimamente que permanecen incommovibles los resultados del filosofar anterior, incluso el de los modelos clásicos. Esto lo demuestra el hecho de que en el fondo todo nuevo sistema se inicia una vez más desde el principio, que cada pensador busca su propio fundamento y no quiere apoyarse en los hombros de sus predecesores... Me refiero a esta anarquía de las opiniones filosóficas que tantas veces ha sido descrita, a fin de no dejar duda de que estoy plenamente consciente del alcance y de la grave importancia de la convicción que quiero exponer ahora... Las sendas tienen su origen en la lógica... El gran viraje no debe, pues, ser atribuido a la lógica misma, sino a algo totalmente distinto que en realidad ella estimuló e hizo posible... Las investigaciones relativas a la "capacidad humana de conocimiento" en la medida en que no forman parte de la psicología, son reemplazadas por consideraciones acerca de la naturaleza de la expresión, de la representación, es decir, acerca de todo "lenguaje" posible en el sentido más general de la palabra. Desaparecen las cuestiones relativas a la "validez" y límites del conocimiento. Es cognoscible todo aquello que puede ser expresado, y éste es toda la materia acerca de la cual pueden hacerse preguntas con sentido. En consecuencia, no hay preguntas que en principio sean incontestables, ni problemas que en principio, sean insolubles. Los que hasta ahora se han considerado así no son interrogantes auténticos, sino series de palabras sin sentido... Sin duda alguna, vistas exteriormente, parecen preguntas, ya que aparentemente satisfacen las reglas habituales de la gramática, pero en realidad consisten en vacíos, porque quebrantan profundas reglas internas de la sintaxis lógica, descubiertas por el nuevo análisis...

El acto de verificación en el que desemboca finalmente el camino seguido para la resolución del problema siempre es de la misma clase: es el acaecimiento de un hecho definido, comprobado por la observación, por la vivencia inmediata. De esta manera queda determinada la verdad (o la falsedad) de todo enunciado, de la vida diaria o de la ciencia. No hay, pues, otra prueba y confirmación de las verdades que no sean la observación y la ciencia empírica... La filosofía no es un sistema de proposiciones, no es una ciencia... Porque no está escrito

en ninguna parte que la Reina de las ciencias tenga que ser ella misma una ciencia... Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican... Uno de los errores más graves de los tiempos pasados consistió en haber creído que el sentido auténtico y el contenido final tenía que formularse a su vez en enunciados, esto es, que podían ser representados por medio de conocimientos. Este fue el error de la "metafísica". Los esfuerzos de los metafísicos se dirigían siempre a la absurda finalidad de expresar el contenido de la cualidad pura (la "esencia" de las cosas) mediante conocimientos, de expresar lo inexpressable. Las cualidades no pueden decirse. Sólo pueden mostrarse en la vivencia... Así la metafísica se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana (como pensaba Kant, por ejemplo), sino porque no hay tales tareas. Al descubrirse la formulación errónea del problema, también quedó explicada la historia del conflicto metafísico"⁶⁶.

Las palabras de Moritz Schlick pueden hacer profunda impresión y muchos lectores concluirán afirmando que el hombre sabio deberá depurar las escorias y fantasías propias del vulgo y de una metafísica soñadora y apriorística.

Convenimos en que el filósofo deberá eliminar el abuso, profundizando el conocimiento, pero nunca es lícito olvidar o subestimar lo que es originario y puramente auténtico: lo "naturalmente conocido". De otra manera se corre el riesgo de reducir todo a una aventura personal y de construir un castillo de naipes, más tambaleante que las pretendidas utopías metafísicas. Impresiona la expresión de Schlick cuando hace alarde de la "verificación" como argumento contundente en favor del positivismo. Pero tomemos muy en serio esta verificación; ¿qué es lo que se verifica? ¿Una temperatura, un peso, una energía, un número...? Pues bien, al comprobar la temperatura o la energía, el físico utiliza conceptos de "temperatura" y "energía" o cualquier otro, realidades todas que no pueden ser verificadas y que orientan y dan sentido a la actividad y tarea científica. Todo dato atómico o molecular, para utilizar su terminología, toda palabra de clase no logran despojarse de las totalidades primarias que son captadas por lo "naturalmente conocido", como esencias primarias e irreductibles a verificación. Todo físico, todo neo-positivista, a pesar suyo, habla, dice, afirma y expresa mucho más que lo estrictamente verificable. Y no conviene referirse a la vivencia inmediata, puesto que la vivencia es incomunicable; en cambio, la visión de esencias de lo "naturalmente conocido" es un panorama universal para la humanidad, tan necesario e indispensable que, sin ello, se destruiría la vida

⁶⁶ MORITZ SCHLICK, *El viraje de la filosofía*. En *Positivismo lógico*, compilado por ALFRED J. AYER, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1965, págs. 59-63.

intelectual misma y se cerraría el circuito de las comunicaciones sociales.

Y cuando Kant deploraba el fracaso de la metafísica, no se debe esto a su objeto metempírico y transfenoménico, sino a la pretensión de los filósofos de afirmar lo que no es objeto de intuición bajo ningún punto de vista. En este caso, el fracaso es asunto personal de determinados filósofos, pero no de la metafísica en cuanto tal. Porque el filósofo debe explicar la naturaleza, pero nunca torcerla. Detrás de largas y pesadas páginas de filosofía puede verificarse la caricatura del enano que pretendiera cargar en su hombro las montañas o soñara con tragar el océano con su minúscula garganta.

Por lo tanto, la síntesis cognoscitiva con que lo "naturalmente conocido" nos ofrece totalidades ineludibles aún para los más recalci-trantes, no tiene otra explicación que la visión de esencias a través de la labor abstractiva del intelecto agente o luz apriórica íntima a cada hombre. Aristóteles vio muy claro y la metafísica, varias veces milenaria, pudo equivocarse en el origen o fundamento, pero no erró su trayectoria, cuando presentó a la humanidad esencias, ya perceptibles naturalmente desde el nivel precientífico.

El Nominalismo, tan común y polimorfo a través de los siglos, no tuvo en cuenta a la naturaleza y estriba aquí toda la falsa argumentación, ampliamente conocida, para concluir que el concepto universal y el término que lo expresa "ad placitum" son construcciones artificiales y carentes de un fundamento físicamente esencial.

Por otra parte, también el Neo-positivismo es monofásico, negando a la inteligencia humana la capacidad de trascender lo sensible y fenoménico, lo cual es una "petición de principio", pues nunca basta afirmar para que lo dicho sea válido y mucho menos hay que fundamentar una tesis en la premisa que propiamente debe ser probada.

Por lo tanto, el tema de lo "naturalmente conocido" es mucho más importante de lo que pueda aparecer a primera vista. Esto exige que se lo tome con mayor profundidad, estudio y dedicación. De cualquier manera, si bien este tema no suele aparecer en la primera plana de las publicaciones filosóficas, con todo acabamos de comprobar cómo los autores contemporáneos no pueden eludir su estudio, aunque sea para pronunciarse en contra y depositar su voto negativo.

MAX SCHELER: No podía faltar la opinión de Max Scheler. Estamos siempre frente al tema de la esencia, cuya intuición es negada en lo "naturalmente conocido"; en su lugar, se la substituye con estructuras, esquemas, simbolismos. El simbolismo es la posición de Scheler. Con esto se destruye la verdadera metafísica y se va contra

el sentir del hombre, quien está convencido de una realidad fundamental, aunque sea virtual e implícitamente. La doctrina aristotélica acerca de la abstracción es una auténtica visión de esencias⁶⁷. “Pero la mente posee otro aspecto, según el cual *hace ella todas las cosas*; es éste una especie de estado positivo, como la luz, pues la luz en **algún** sentido, hace actuales los colores que sólo son potenciales”⁶⁸. Todo esto está en íntima relación con el concepto, en cuanto “logos tes ousías”.

Oigamos, pues, a Max Scheler:

“Toda controversia sobre la esencia de la filosofía ha de iniciarse con el problema acerca del orden de las evidencias más fundamentales”⁶⁹. Para esto Max Scheler enuncia tres: 1º Algo es absolutamente, o dicho más agudamente, que la nada no es⁷⁰; “2º Un ente absoluto es, o un ente posee el ser que le corresponde, por medio de todo otro ser no absoluto; 3º Todo lo existente posible posee necesariamente un ser de esencia o un ser quiditativo, y un ser ahí: existencia”⁷¹.

La cosmovisión natural: En cuanto a la cosmovisión natural, he aquí el pensamiento de Max Scheler:

“La diferencia entre el mundo objetivo de la cosmovisión natural por un lado, y por otro, de la cosmovisión científica, no consiste, pues, en estas formas y estructuras, sino únicamente en fondo y en el grado relativo de existencia que corresponde a los objetos de una y de otra cosmovisión. La relatividad existencial de los objetos de la cosmovisión natural es relativa con respecto a la organización humana según el fondo puramente fenomenológico desde esos objetos. Esta estrechez e insuficiencia de semejante cosmovisión, a su vez, sólo constituye el marco para aquello que las estructuras vivenciales de hombre y mujer, de las razas, de las unidades culturales de épocas enteras, dibujan sobre los objetos de grados más elevados de relatividad. Pero la cosmovisión natural es infinitamente más rica que la de la ciencia en cuanto a “plenitud” de cada objeto de tal relatividad y en cuanto a la “adecuación” del conocimiento correspondiente. Al mismo tiempo, es, esencialmente, contemplación de una “comunidad humana”. Definimos a ésta como un grupo de hombres cuya comprensión recíproca se basa en la mera percepción de *unidades expresivas* de su manifestación expresiva corpórea y en el co-mentar fundado en esta percepción respecto a los hechos mentados en estas expresiones... El lenguaje natural es, en este caso, la forma más importante de esa expresión natural, y de sus palabras y su sintaxis son unidades de su expresión y de la articulación de ésta”⁷².

67 JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1959, Vol. I, págs. 120-1.

68 ARISTÓTELES, *Del Alma*, cap. V-430 a.

69 MAX SCHELER, *La esencia de la filosofía*, Editorial Nova, Bs. Aires, 1962, pág. 49.

70 *Ib.*, pág. 49.

71 *Ib.*, pág. 55.

72 *Ib.*, págs. 98-99.

He aquí un pensamiento muy sintomático con respecto a la noción de verdad.

“Parece obvio señalar que la verdad y la falsedad tampoco tiene que ver con el grado de relatividad del objeto. Quien tiene alucinaciones de modo que en su alucinación ve una silla marrón y emite sobre ella el juicio “esta silla es amarilla”, o quien lo subordina bajo el concepto de mesa, emite un juicio falso. Emite, en cambio, un juicio verdadero, cuando opina que esta silla es marrón o “ésta es una silla” 73.

Insiste Scheler en la fuerza práctica de lo naturalmente conocido.

“Cualesquiera que fueran las teorías que uno profesa, siempre volverá a este “mundo natural”. Primitivo e indestructible por los pensamientos, éste retorna como si fuera automáticamente cada vez que tratemos de ver las cosas de modo diferente en nuestro pensamiento. Es el medio dentro del cual vivimos y llevamos a cabo nuestros asuntos. Hoy, como siempre, el sol sale y se pone en este mundo, estando ora rojo, ora blanco, y a pesar de Copérnico, se halla bajo nuestros pies, como suelo firme e inmóvil, donde caminamos, un plano de múltiples encorvaduras, la tierra provista de un horizonte seguro; y de noche los astros brillan por encima de nosotros, y la luna es, ora llena, ora un cuarto. Este mundo es “real” y estamos absolutamente convencidos de que cuando abandonemos la habitación, las cosas sobre mi mesa, permanecerán tales como están... Podemos contemplar desde los puntos de vista la cosmovisión natural, en lo que se refiere a la percepción natural y en lo que se refiere al pensamiento natural que podemos designar como sentido común. Este sentido común en cierto modo, se nos presenta como objetivado en el lenguaje popular... Hay en este ámbito un juzgar y deducir “naturales”, un hacer la prueba y experimentar “naturales” para las cosas” 74.

Y concluye Max Scheler con una síntesis de su posición:

“Podemos decir, pues: 1º El objeto fenomenológico es “auto-dado”. 2º El objeto de la cosmovisión natural está dado simbólicamente, pero se representa a sí mismo. 3º El objeto de la ciencia sólo está mentado simbólicamente y se lo representa mediante un signo establecido en forma artificial” 75.

MARTÍN HEIDEGGER: A pesar de que los historiadores no lo pongan de relieve, es sorprendente comprobar la preocupación de los filósofos contemporáneos para justificar su posición frente a lo “naturalmente conocido”.

73 *Ib.*, pág. 104.

74 *Ib.*, pág. 153.

75 *Ib.*, pág. 162.

Entre los autores notables que deben ser escuchados a este respecto, no debemos ignorar a un filósofo de la talla de Martín Heidegger. Confesamos que nos resulta sumamente complicado penetrar en su pensamiento, a pesar de tantos estudios realizados hasta el momento presente.

Consultemos primeramente su obra muy conocida: "Ser y Tiempo" para una especie de orientación general; luego, a los efectos específicos de este estudio, leeremos su posición frente a lo naturalmente conocido en otro libro: "La pregunta por la cosa".

El centro del libro "Sein und Zeit" es el "Dasein", traducido por Gaos como el "ser ahí".

"El "ser ahí" es un ente que en su ser se las ha relativamente —comprendiéndolo— a este su ser... Con esto queda indicado el concepto formal de existencia. El "ser ahí" existe. El "ser ahí" es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente "ser ahí" le es inherente el "ser, en cada caso, mío" como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiiedad. El "ser ahí" existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos" 76.

Heidegger es realista: "El "ser en el mundo" es sin duda, una estructura necesaria a priori del "ser ahí", pero dista mucho de determinar plenamente el ser de este último" 77. "El problema de la realidad en el sentido de la cuestión de si es "ante los ojos" un mundo exterior y de si se puede probar, se revela un problema imposible, no porque conduzca a consecuencias que son otras tantas insolubles aporías, sino porque el ente mismo que es tema de este problema repele, por decirlo así, el planteamiento de semejante cuestión. No hay que demostrar que es ni cómo es "ante los ojos" un mundo exterior, sino que hay que mostrar por qué el "ser ahí" tiene en cuanto "ser en el mundo" la tendencia a empezar sepultando "gnoseológicamente" el "mundo exterior" en la nada, para luego probarlo" 78.

"La naturaleza, que nos rodea, es sin duda un ente intramundano, pero no muestra la forma de ser ni de lo "a la mano", ni de lo "ante los ojos" en el modo de un "ser cosa de la naturaleza". Mas cualquiera que sea la exégesis que se haga de este ser de la "naturaleza", todos los modos de ser de los entes intramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo y con ello en el fenómeno del "ser en el mundo". De aquí mana esta evidencia: que ni la "realidad" tiene una primacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al "ser ahí" 79.

En una palabra, el "ser ahí", "Dasein: el hombre", es una reali-

76 MARTÍN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, F. C. E., Méjico, 2ª edición, 1962, pág. 65.

77 *Ib.*, pág. 64.

78 *Ib.*, pág. 227.

79 *Ib.*, pág. 232.

dad central, en el orden de lo consciente; con lo cual nos recordamos del "cogito" cartesiano y del antropocentrismo que caracteriza a la filosofía moderna.

Doctrina acerca de "verdad": Mientras el hombre tiene sus problemas⁸⁰ y el mundo es un problema⁸¹, se advierte en Heidegger una acepción de verdad no del todo conforme al sentido natural del conocimiento. Lo que difiere de lo "naturalmente conocido" no es la concepción de "verdad" en cuanto "A-letheia"⁸², sino el concepto de verdad como únicamente referido al conocimiento, con carencia de verdad ontológica en sentido pleno. En esto descubrimos una analogía con la doctrina de N. Hartmann en su "Metafísica del conocimiento".

"Verdad sólo la hay hasta donde y mientras el "ser ahí" es. Los entes sólo son descubiertos luego que un "ser ahí" es y sólo son abiertos mientras un ser ahí es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el "ser ahí" es. Antes de que todo "ser ahí" fuese y después de que todo "ser ahí" haya dejado de ser, ni fue ni será verdad alguna, porque la verdad, en cuanto es el "estado de abierto", el descubrimiento y el "estado de descubierto" que es, no puede ser en tales circunstancias. Antes de que fuesen descubiertas, las leyes de Newton no era "verdad"; de lo que no se sigue que fuesen falsas, ni menos que se vuelvan falsas, cuando ya no sea ópticamente posible "estado de descubierto" alguno... Que haya verdades eternas es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el "ser ahí" fue y será por toda la eternidad. Mientras no se haya aportado esta prueba, seguirá siendo la frase una afirmación imaginativa que no gana en legitimidad por el hecho de que los "filósofos" crean comúnmente en ella".⁸³

Parecería, con lo expuesto, que la verdad está únicamente en función del hombre, con lo cual habrá que pensar en un posible "Relativismo".

"Toda verdad es con arreglo a su esencial forma de ser, la del "ser ahí" relativa al ser del "ser ahí". ¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea subjetiva? Si se hace de "subjetivo" una exégesis que lo explique como "sometido al arbitrio del sujeto", ciertamente no"⁸⁴.

⁸⁰ *Ib.*, pág. 195.

⁸¹ *Ib.*, pág. 197.

⁸² *Ib.*, pág. 240.

⁸³ *Ib.*, pág. 247.

⁸⁴ *Ib.*, pág. 248.

Con esto queda excluido un aspecto del relativismo; pero no es el momento de sumergirnos en este problema; habrá que volver a nuestra temática.

Frente a lo naturalmente conocido: Digamos que no es suficiente comprobar que Heidegger es realista; nos interesa, empero, estudiar su actitud frente a lo "naturalmente conocido".

"Nuestra experiencia y nuestra opinión cotidiana de las cosas se inclina sin duda hacia esto último. Antes de proseguir la marcha de nuestro preguntar, es necesario intercalar una consideración sobre nuestra experiencia cotidiana. Ni mediata ni inmediatamente hay razón consistente para poner en duda nuestra experiencia cotidiana. Por cierto, no basta afirmar simplemente que lo que la experiencia cotidiana nos muestra de las cosas es lo verdadero. Tampoco basta afirmar de un modo aparentemente más crítico y cauteloso que como hombres individuales somos propiamente sujetos y yo es individuales, y que lo que representamos son sólo imágenes subjetivas que llevamos en nosotros, y que nunca podremos salir hacia las cosas mismas. A su vez, esta concepción, en caso de ser falsa, no se supera con decir, como se dice ahora, en lugar de "yo", "nosotros", poniendo la comunidad en lugar del individuo. Aun así queda todavía la posibilidad de que sólo intercambiamos imágenes subjetivas de las cosas, que no serán más verdaderas por ser intercambiadas colectivamente.

Descartemos ahora estas distintas concepciones sobre nuestras relaciones. Pero, por otra parte, no debemos olvidar que *de ningún modo es suficiente invocar la verdad y la seguridad de la experiencia cotidiana*. Precisamente, si la experiencia cotidiana lleva en sí una verdad, y aun una verdad de primer orden, ésta debe ser fundamentada, es decir, su fundamento debe ser puesto como tal, concedido y asumido. Lo que será tanto más necesario cuando se ponga en evidencia que las cosas cotidianas muestran todavía otro aspecto. Lo muestran desde hace mucho, y nos lo muestran hoy una amplitud y un modo que apenas hemos comprendido y menos asumido.

Un ejemplo corriente: el sol se pone detrás de la montaña, un disco resplandeciente con un diámetro que tiene como máximo de medio metro a un metro. No es necesario describir ahora todo lo que este sol es para el pastor que retorna con su rebaño desde el campo; es el sol real, ese que el pastor espera ver la mañana siguiente. Pero el sol real ya desapareció pocos minutos antes; lo que vemos es sólo una apariencia causada por determinados procesos ópticos. Pero esta apariencia es sólo apariencia, pues en "realidad" —así decimos— el sol no se pone; no se mueve sobre la tierra y a su derredor, sino que, a la inversa, la tierra se mueve alrededor del sol...

Objeciones y soluciones: "¿Cuál es el sol real? ¿Cuál es el verdadero —el sol del pastor o el sol del astrónomo? ¿O es que la pregunta está mal planteada, y si es así, por qué? ¿Cómo se puede resolver esto...? Otro ejemplo: el físico y astrónomo inglés Eddington habla de su mesa y dice toda cosa de esta especie, mesa, silla, etc., tiene un doble. La mesa número I es la mesa conocida desde la infancia; la

mesa número 2 es la mesa "científica". Esta mesa científica, es decir, la mesa que la ciencia determina en su cosidad, no consiste, según la actual física atómica, de madera, sino en su mayor parte, de espacio vacío; en este vacío hay cargas eléctricas esparcidas que se mueven con gran velocidad en distintas direcciones. ¿Cuál es, pues, la mesa verdadera? ¿La número 1 ó la número 2, o ambas son verdaderas? ¿En qué sentido de verdad? ¿Qué verdad media entre ambas? Debe haber entonces una tercera verdad, en relación de la cual la número 1 y la número 2 son verdaderas a su modo, y presentan modificaciones de la verdad...

"Antes debemos aprender nuevamente a preguntar. Esto sólo ocurre cuando se plantean preguntas, las cosas están en el ámbito de distintas verdades. ¿Qué es la cosa? Ahora se ve que las cosas están en el ámbito de distintas verdades. ¿Qué es la cosa para que le pase eso? ¿Desde dónde debemos decidir la cosidad de la cosa? Tomemos como punto de referencia la experiencia cotidiana, con la reserva de que también su verdad exigirá un día una fundamentación"⁸⁵.

Los ejemplos citados referentes al sol y a la madera ciertamente obligan a pensar. ¿Entonces lo "naturalmente conocido" se reduciría a una ingenua experiencia que se modifica con el estudio de la física y de la astronomía?

Concedemos, es innegable, que la física y la astronomía pueden, a veces, modificar nuestra visión primera. Pero nos preguntamos: ¿La madera, después del estudio físico-atómico, sigue siendo madera? Ciertamente que sí. La visión óptica no deja de ser real aunque conozcamos sus componentes. La madera, el hierro, el oro, el agua, percibidos por los sentidos, son siempre iguales para todos; es verdad, es real, es incontrovertible que lo consignado por los sentidos y por la percepción total del hombre es tal cosa, que esa dureza, tal color, tal resistencia están en la naturaleza y son así, si bien el microscopio electrónico pueda ver más honda y anchamente.

Además, lo naturalmente conocido, dejando al seguro los primeros principios, cuando se refiere a lo inmediato, contingente y común a todos los hombres normales, no se preocupa de escudriñar la composición atómica o molecular de la madera, sino que, quedando cada cosa esto o aquello (la mesa de madera, el sol, el oro, el agua), las relaciones fácticas son reales y permanentes para todos. Si yo toco la mesa, es innegable que es así, aunque al tocar, abarco casi todo un vacío. Si la mesa está en mi habitación y es marrón, sea cual fuere la composición, esto es inobjetable para todos, también para los físicos, quienes tendrán el privilegio de ir a las raíces más profundas de ese hecho. Lo "naturalmente conocido", en su aspecto inmediato con-

⁸⁵ MARTÍN HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1964, pp. 20-22.

tingente, no pretende penetrar toda la naturaleza de una cosa. Pero, si digo que ésta es una mesa, después de profundos estudios, seguirá siendo una mesa. Y así con respecto a los otros ejemplos aducidos. Lo mismo dígame del sol, que aunque visto después de su puesta y de tan lejos, es realmente el sol en su representación, pues nadie pretende tocarlo; sólo que la representación nos llega con atraso y dentro de la perspectiva real de la distancia real.

Que Martín Heidegger se aparta abiertamente de lo “naturalmente conocido”, consta por lo que escribió en “Carta sobre el Humanismo”⁸⁶: “Lo extrañante en este pensar del ser es lo sencillo. Justamente esto nos mantiene lejos de él. Pues nosotros buscamos el pensar que bajo el nombre de Filosofía tiene su prestigio mundial en la figura de lo insólito, que sólo es accesible a los iniciados”.

MAURÍCE MERLEAU - PONTY: Y para poner fin a una investigación sobre la gnoseología contemporánea, nos interesa oír la opinión de Maurice Merleau - Ponty. A la verdad, el contacto con los autores actuales nos revela un aspecto, casi diríamos nuevo, insospechado, desconocido en los corrientes manuales de la Historia de la Filosofía a saber, que lo “naturalmente conocido”, desde diversos aspectos, no merecería el crédito debido, pues, al nivel filosófico, la naturaleza es relegada al olvido para dar lugar a la sospecha.

“Preguntar si el mundo es real es no entender lo que se dice, puesto que el mundo es justamente no una suma de cosas que siempre se podría poner en duda, sino la reserva inagotable de la que se sacan las cosas. Lo percibido tomado por entero, con el horizonte mundial que a la vez anuncia su disociación posible y su reemplazo eventual por otra percepción, nunca nos engaña absolutamente. No podría haber error ahí donde todavía no hay verdad, sino realidad, necesidad, facticidad. Correlativamente, hay que rehusar a la conciencia perceptiva la plena posesión de sí y la inmanencia que excluiría toda ilusión. Si las alucinaciones pueden ser posibles, es menester que la conciencia deje en algún momento de saber lo que hace, sin lo cual tendría conciencia de construir una ilusión, a la cual no adheriría y no habría, pues, ilusión— y justamente sí, como lo hemos dicho, la cosa ilusoria y la cosa verdadera no tiene la misma estructura, es menester, para que el enfermo acepte la ilusión, que olvide o que rechace el mundo verdadero, que deje de remitirse a él y que por lo menos, tenga la facultad de volver a la indistinción primitiva entre lo verdadero y lo falso”⁸⁷.

En cuanto a lo “naturalmente conocido”, M. Merleau - Ponty no se diferencia mucho de los autores ya estudiados.

⁸⁶ MARTÍN HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, Ediciones Taurus, Madrid, 1959, pág. 64.

⁸⁷ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la Percepción*, F. C. E., Méjico, 1957, pág. 380.

“Porque somos de punta a cabo referencia al mundo, la única manera de concebirla para nosotros es suspender este movimiento, rehusarle nuestra complicidad, o ponerlo fuera de juego. No quiere decir esto que se renuncie a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —que son, por el contrario, el tema constante de la filosofía—, sino que justamente como presupuesto de todo pensamiento, “van de sí”, pasan inadvertidos y para despertarlos, para hacerlos parecer, tenemos que abstenernos de ellos un momento... El filósofo, dicen también los inéditos, es un principiante permanente. Ello quiere decir que nada da por adquirido de lo que los hombres o los científicos creen saber. Ello quiere decir también que la filosofía misma no debe tenerse por adquirida en lo que haya podido decir de verdadero, sino que es una experiencia siempre en renovación de su propio comienzo, y que consiste por entero en describir este comienzo, y finalmente que la reflexión radical es consciente de su propia dependencia con relación a una vida irreflexiva que forma su situación inicial, constante y final”⁸⁸.

“La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado o la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indisputablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable”⁸⁹.

“El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser; la filosofía no es reflejo de una verdad previa, sino, como arte, la realización de una verdad... La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo”⁹⁰.

“La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, se reducen a definir esencias: esencia de la percepción, esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia y considera que no se puede comprender al hombre y al mundo, sino a partir de su facticidad”⁹¹.

Lo declarado hasta el momento y lo que a continuación expon-dremos de una manera más sistemática, revelan a las claras la distancia que nos separa del pensamiento de M. Merleau - Ponty.

OSVALDO FRANCELLA (S. D. B.)
 Instituto Superior del Profesorado “Juan XXIII”
 Obra de Don Bosco, Bahía Blanca (Rep. Argentina)

(Continuará)

⁸⁸ *Ib.*, pág. XIV

⁸⁹ *Ib.*, pág. XV.

⁹⁰ *Ib.*, pág. XVIII-XIX.

⁹¹ *Ib.*, pág. V.

VALORES, REALIDAD E IRREALIDAD

Uno de los aportes del pensamiento contemporáneo a la filosofía, aporte que significa la exigencia de una revisión más o menos profunda en el sistema conceptual de la metafísica, es el estudio sistemático de los valores. Como en toda problemática reciente, la primera y hasta el momento casi la única discusión organizada del tema, ha sido la ubicación de los valores en el sistema de la filosofía. No significa esto que no se hayan enfocado otras cuestiones respecto del valor, pero hasta tanto no se resuelva esta primera controversia, resulta superflua cualquier posterior dilucidación, ya que toda afirmación acerca de los valores depende ineludiblemente de la básica y fundamental *ubicación* de los mismos en la filosofía. No se puede pedir al pensamiento metafísico que *resuelva* todos los enigmas que le plantea la realidad a la que debe dedicar su esfuerzo especulativo; es necesario, sin embargo, exigirle que *organice* su problemática, para evitar el peligro de que se convierta en un juego de preguntas y respuestas, y acabe en el verbalismo o en la dialéctica bizantina. Todo cuanto se pueda afirmar de los valores debe fundamentarse en la suposición de *qué* son los valores y *dónde* se los ubica. La discusión que sigue aspira únicamente a *clarificar* los elementos primordiales del tema, no a resolverlo.

Como para hablar sobre algo la primera providencia que debe tomarse es la de ponerse de acuerdo en los términos, hemos de especificar, sin que ello suponga una definición de las mismas, qué entendemos por las palabras "valor", "validez", "valoración", "valioso", "valencia", "valía". Por supuesto, aclarar qué sentido damos a la *palabra* no significa definir la *cosa*; esta delimitación vendrá después. Valor es aquello que hace apreciar algo; valer es tener valor; validez es la calidad de tener valor para algo o para alguien; valoración es la acción o el acto de captar el valor; valioso es aquello que se caracteriza por ser portador de valor; valencia es el carácter valioso que posee algo; valía

es la tenencia de valor. Por supuesto que estas disquisiciones lingüísticas poco dicen acerca de lo que es el valor, pero nos indican **por** lo menos que en el problema hay toda una gama de datos que han de tenerse en cuenta, si no se quiere deformarlo o reducir indebidamente su amplitud. De hecho, el uso de la palabra "valor" en su sentido moderno tiene un origen económico; sirvió para designar todo aquello que no es un "bien" económico, es decir, una cosa. Los valores son, en último término, objetos vicarios de los bienes; son bienes no reales.

Originariamente "valor" significó el tener fuerza, en especial el tener salud; de allí las expresiones latinas "valeas", "vale", etc., que tienen el sentido inmediato "que estés bien", "que tengas buena salud". La traslación del significado al terreno del espíritu llevó a que designara la "fuerza de espíritu", que caracteriza al "valor" referido a una persona. Esta fuerza del valor pasó casi sin variantes al campo de la ciencia, donde comenzaron a tener carácter propio las locuciones derivadas: en química el valor de combinación pasó a ser "valencia" o valor característico de los elementos químicos en orden a su combinabilidad; la matemática dio valor a las expresiones simbólicas que utiliza para hacer que signifiquen algo y por consiguiente, para que tengan cierta fuerza característica de cada caso particular: el valor en música pasó a ser la fuerza rítmica de las notas: valor económico es la fuerza de significación que tienen ciertos objetos en relación con los "bienes" económicos. La "validez" tomó carta de ciudadanía en el derecho, la economía, y en especial, en la lógica. Como inevitable secuela de esta extensión aparecen las sinonimias: valor-bien, valor-perfección, valor-ideal, valor-utilidad, y tantas otras.

Tanto como el uso, se diversificó la consideración filosófica de los valores. En este orden de cosas pueden señalarse tres sistematizaciones principales:

1) el psicologismo de los valores: valor es valer, y valer es valer para alguien. El valor se da únicamente en la valoración, y ésta es por definición un acto del sujeto. El valor es fundamentalmente subjetivo. El valor es el sentimiento o presentación emocional, no el objeto en sí mismo.

2) el logicismo de los valores: valor significa validez lógica, o también entidad ideal, en el sentido de que pertenece a la esfera de lo que únicamente se da en el campo del conocimiento. Valor equivale a validez gnoseológica.

3) El ontologismo de los valores: los valores tienen su propia y exclusiva ubicación en el orden filosófico del universo. Esta ubicación puede entenderse en diversos sentidos:

- los valores son cualidades reales de las cosas (realismo axiológico).
- los valores son objetos ideales, distintos de los objetos lógicos, pero también distintos de las cosas reales (suprarrealismo de los valores).
- los valores son un tipo especial de relaciones con características y validez propias, distintos formalmente de las cosas a las que se atribuye valor (formalismo de los valores).
- los valores constituyen una región de la vida humana distinta de los objetos (reales e ideales) y, en consecuencia, no están regidos por las categorías propias de los objetos, en especial por la categoría de ser (irrealismo de los valores).

Frente a este panorama diversificado y divergente, el único modo seguro de llegar a resultados positivos es el comenzar por aquello que experimentamos acerca del valor; necesitamos partir de un análisis fenomenológico de nuestra experiencia de los valores. Sin intentar desarrollarlo en forma exhaustiva, podemos mostrar aquí los elementos principales de este análisis de la siguiente forma: Cuando hablamos de valores lo hacemos inicialmente refiriéndonos al valor de algo, al valor que algo tiene para nosotros. Nuestro primer contacto con los valores es la captación de valores, es decir, la valoración. Esta captación del valor no es, sin embargo, algo simple y único; podemos referirla por lo menos a tres cosas distintas: 1) lo que vivimos como valor, 2) lo que sentimos como valor, y 3) lo que pensamos como valor.

Vivimos como valor todo aquello a que responden nuestras necesidades. Sentimos como valor aquello que de algún modo satisface nuestras tendencias. Pensamos como valor todo lo que atribuimos a un objeto en los llamados “juicios de valor” (sin entrar por ahora en la discusión de si estos juicios se refieren a otra cosa que los juicios de esencia o existencia). El valor como vivido es siempre una fuerza que nos impele; el valor como sentido es un objeto que nos atrae; el valor como pensado es una cualidad que de algún modo nos llama. Pero en todos los casos el valor se nos presenta con la característica de lo que no nos es indiferente. Esta no-indiferencia podría designar aquello que fundamentalmente percibimos en el valor.

Pero el valor no se resume en lo que vivimos, sentimos o pensamos. Aun cuando percibamos el valor en la vivencia, lo referimos siempre a algo que está fuera y más allá de la vivencia; experimentamos el valor como algo *objetivo*. Y precisamente aquí se encuentra el nudo gordiano de la cuestión; porque ¿qué sentido tiene la expresión “objetivo”? El punto de arranque al que podemos apelar es, induda-

blemente, el sentido de trascendencia que atribuimos al valor: lo que valoramos es algo que, de un modo u otro, está más allá de nosotros mismos, que se refiere al "mundo", no a la conciencia. Sin embargo, no resulta fácil decir a "qué" del mundo se refiere el valor. Cuando valoramos algo, cuando atribuimos a un objeto un valor determinado, tenemos clara conciencia de que el objeto portador de valor y el valor de que es portador son distintos uno del otro. El valor no es el objeto; ¿qué es entonces? Podríamos en principio suponer que el valor es, o una propiedad, o una cualidad, o una relación del objeto.

Evidentemente la tentación más inmediata y más fuerte, es la de atribuir al valor el carácter de una propiedad del objeto, y no son pocos los autores que han caído en esta solución razonablemente cómoda. Aceptemos que "propiedad", como ya lo aclaraba el mismo Aristóteles, es aquello que, sin entrar en la esencia o definición de un objeto, se sigue inmediatamente de su misma naturaleza. A partir de esta simple distinción, resulta totalmente inadmisibile que el valor sea una propiedad de los objetos. Un objeto se define por lo que es, y sus propiedades expresan determinaciones que son, realmente, características del mismo. Pues bien, a menos que forcemos y distorsionemos completamente el sentido de las cosas, nunca podremos atribuir al valor el carácter de determinación real del objeto, ni mucho menos pretender que un objeto se defina en términos de valor. No hay propiedades *reales* de valor. El valor no es una propiedad real del objeto. Podría decirse que el valor es una propiedad del objeto, pero no real sino de otro tipo. Dejando a un lado el hecho fundamental de que esto sería entrar ya en el terreno de las analogías, y en tal ámbito los deslices son casi inevitables, lo que nos importa señalar en este momento es en primer término la imposibilidad de caracterizar el valor como una propiedad *real* del objeto.

Algo parecido sucede con las cualidades, entendidas como aquellas formalidades que determinan al objeto en su naturaleza o en su operación. Si nos atenemos al campo de lo real, los valores no son en manera alguna cualidades de los objetos. Los valores no son principios determinantes, en el ser o en el obrar, de ningún objeto al que se atribuyan. No son cualidades *reales*.

En una relación real se distinguen: los términos de la relación, el modo de unión entre los mismos, y el fundamento de esta unión entre los términos. La primera relación que podemos establecer en el orden del valor es la de "tener valor", puesto que suponemos aceptado que el valor no es ni una propiedad ni una cualidad del objeto. Los términos de esta relación de "tener" son el objeto y el valor, y para que la relación sea real, deben serlo también sus términos. Lo

que supondría que el valor es algo tan real como el objeto, es decir, que el valor es un objeto distinto de los objetos. La relación real de pertenencia supone que tanto el poseedor como lo poseído son reales. Es decir, lo supone siempre que expliquemos adecuadamente una relación que parece ser real aunque uno de sus términos no lo sea: la pertenencia de las ideas al yo. A primera vista parecería resultar indudable que mis ideas me pertenecen realmente, y que esta pertenencia determina una real unión entre mi propio yo, supremamente real, y mis ideas, ideales por antonomasia. La misma evidente simplicidad de la demostración que puede presentarse a esta relación real entre un término real y un término ideal constituye un elemento de duda. Y esta duda puede plasmarse en una también simple distinción: la que se establece entre la actividad de ideación y su resultado (la idea). Lo único real en la actividad del entendimiento humano es el hecho mismo de captar la realidad de un modo característico y propio, que se expresa más o menos adecuadamente en signos reales. La idea misma sólo puede tener una relación real con el yo en cuanto "hecho" psíquico o en cuanto signo objetivo de este hecho. La idea como "signo formal" no pertenece nunca al yo, ni tiene una relación real con ningún individuo; más aún, ella misma es una relación, que podríamos incluir en el orden de las relaciones de clases. Si en este sentido queremos referirla al sujeto, tendremos una relación de relaciones de clases, que por definición no tienen nunca como términos a individuos. La idea se relaciona con el hombre; pero "mi" idea no es la idea, ni "yo" soy el hombre.

Los valores se nos presentan como "objetivos", es decir, no referidos únicamente a la valoración subjetiva; pero al mismo tiempo no son un elemento real de los objetos. No pertenecen al orden de lo ideal; ideal es únicamente la valoración. No corresponden tampoco al orden de lo real; no son algo del objeto. Esta no-idealidad no-real de los valores es lo que llamamos su *irrealidad*. Pero, qué significa la irrealidad de los valores? Posiblemente podamos iluminar la cuestión apelando a las relaciones que podemos establecer entre los valores, lo ideal del sujeto y lo real de los objetos.

Vimos ya que los valores no son cualidades reales de los objetos. Podríamos decir que son cualidades irreales. Fuera del problema básico de saber qué se quiere decir cuando se habla de "cualidades irreales", está la cuestión de que ningún objeto real agota un valor. La valía de un objeto no expresa más que la relación de valencia que establecemos entre el mismo y el valor; el valor se nos aparece como distinto del objeto. En este último podemos considerar como irreal su carácter valioso, pero ello no nos exime de aceptar su referencia al

valor y, por consiguiente, su distinción de éste. El valor, paradójicamente, se realiza en la valía de cada ser valioso, pero de un modo limitado, particular, que no lo agota. Es decir, se nos aparece como un término al que están referidos todos y cada uno de los objetos valiosos.

El valor es, por un lado, lo que no es indiferente respecto del sujeto; y por el otro, es el término de referencia de todos los objetos valiosos. Parecería que estamos al borde de una idea platónica, de la que participarían las cosas y a la que tendería la mente humana. Pero, independientemente de la inaceptabilidad de la teoría, no puede decirse, por lo menos en sentido propio, que ningún objeto "participe" de un valor. El valor no es un principio, sino un término. No es el valor el que hace valiosas a las cosas; semejante afirmación convertiría al valor en una causa, o lo reduciría a un principio de razón. Entendemos qué por causa "el principio real positivo que influye el ser en otro haciéndolo dependiente", definición que elimina sin más al valor del orden de las causas. Por otra parte, los principios de razón se definen como aquello de lo que algo procede en el orden lógico; el valor no entra en este orden de principios. No es ideal.

Aun a riesgo de no fundamentar con la debida amplitud nuestras afirmaciones, haremos un breve esquema de la estructura metafísica de las cosas, o de los entes particulares, tal como la entendemos. El ser es, por definición, infinito, ilimitado, y no se agota en ningún ente ni en el conjunto de los entes. Más aún, todo ente "es" de un modo limitado e imperfecto. El ser, en cada ente particular, se convierte en "el ser propio de tal ente". La totalidad de los modos de ser no se reduce a los modos de ser propios de los entes finitos, y el modo de ser en que se encuadra cada ente finito tampoco se realiza totalmente en él. Todo ente finito es en la medida en que tiene ser, en la medida en que participa del ser. Pero tal participación no es posible sino en la medida en que el ser se limita en cada ente finito. El principio de limitación del ser no puede ser el ser mismo, sino algo que de algún modo se le oponga. Por supuesto que tal oposición no puede ser absoluta, por cuanto lo único opuesto absolutamente al ser es la nada, y la nada no puede ser un principio positivo de limitación, dado que en tal caso sería algo. La esencia es precisamente este principio de limitación relativamente opuesto al ser por el cual cada ente es tal ente determinado. El ser propio de cada ente no es su esencia, porque en tal caso este ser no sería limitado; sería el ser. Todo ente finito es imperfectamente idéntico a sí mismo, pero al mismo tiempo tiende a ser en la mayor medida posible. Todo ente tiende a la identidad perfecta, todo ente es tendencialmente dinámico. Por sí mismo, por su propia estructura, es acción, y acción encaminada a la plenitud de ser.

La perfección en su modo de ser constituye para cada ente el término propio de su acción, y la plenitud del ser su término último.

Los modos de ser, en cuanto términos tendenciales de todos y cada uno de los entes finitos, constituyen metas irreales. Los modos de ser no tienen ninguna realidad tomados en sí mismos. Tampoco son simplemente ideales, por cuanto no se reducen a la existencia mental que pueden tener en los entes finitos, o más concretamente, en el entendimiento humano. Son irreales. Son los términos irreales a los que tiende todo ente finito. Se realizan en la medida en que cada ente finito cumple de modo limitado y particular un modo de ser. Son los términos de referencia por los que se realiza la participación de los entes en el ser.

Los valores son los modos de ser en cuanto términos irreales de la perfección de los entes finitos. No se dan en el Ser Absoluto, en el que se identifican perfectamente en toda su plenitud los modos de ser en su totalidad. La acción del Ser es ser, el Pensamiento del Ser es ser, pero la plenitud de su ser se participa en el ser limitado de los entes finitos. Y la plenitud de los modos de ser, que no tienen realidad ninguna fuera del Ser, constituye el módulo de la acción de los entes finitos, así como el módulo de la perfección propia de los entes finitos. La valía de los entes finitos es simplemente la relación entre su realidad de ser y la plenitud de ser a la que están tendencialmente orientados. Sin el Ser no hay entes; sin los entes no hay valores. La valoración no es más que el pensamiento, o la vivencia, o la tendencia, dirigido a los entes finitos y referido a la plenitud de los distintos modos de ser. La polaridad del valor no es más que la relación valoral entre la realidad del ente finito en su ser, su pensamiento, o su acción, y el modo de ser en su plenitud que se toma como término de esta relación irreal. El valor constituye la medida de la participación de los entes finitos en el Ser.

OMAR ARGERAMI.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL SER Y LOS ENTES *

Por diversos senderos —los distintos capítulos del libro— el autor intenta llegar a de-velar el Ser en sí. La intención del libro es eminentemente metafísica. Y “culpa” no tiene ninguna significación ética, sino simplemente de finitud.

Desde que el ente de las cosas y del hombre existe, y existe contingentemente o sin ninguna necesidad o fundamentación en sí mismo, se plantea el problema de la razón de ser de tales entes. El autor recoge eruditamente el pensar convergente de grandes direcciones hacia la meta de la *fundamentación del ser de los entes*.

Tal el problema metafísico fundamental, que se plantea y al que busca dar solución G. A., ayudado sin duda por las luces provenientes de dispares pensadores, que él ha sabido agrupar en torno al tema y profundizar en una meditación personal. Porque eso es substancialmente el libro: *una meditación metafísica sobre el fundamento o razón de ser de los entes, y de ese ente peculiar, sobre todo, que es el hombre, abordado desde diversos accesos*. El principio sobre el que descansa el razonamiento de G. A. no es otro, que el de la *participación*, aunque explícitamente no lo mencione el autor.

He aquí sintéticamente el pensamiento del libro. Los entes son *tales* por su *determinación*, lo cual implica una limitación o nada —la *finitud*, proveniente de la *potencia*, que dirían los aristotélico-tomistas— y además el Ser, que en el ente existe *determinado* o realizado finitamente. La existencia no es patrimonio exclusivo del hombre —afirma G. A., apartándose en esto de Heidegger— sino también de los entes mundanos. Todos los entes —hombres y cosas— son entes existentes por el *ser*, es decir, implican en su fundamento al Ser. El ser implicado en la existencia de los entes es el *Ser en sí*, sin determinación alguna o *enteramente indeterminado*.

Si el Ser en sí es enteramente indeterminado, sostiene G. A., no puede fundamentar las esencias o modos posibles limitados o determinados de existir. De aquí que *las esencias no sean* antes de existir, según el autor. *No hay, pues, esencias puramente posibles*.

Por la misma razón, para explicar la existencia de los entes determinados, a más del *Ser en sí*, fuente o *razón de ser* de todo ser determinado, es menester

* ARTURO GARCÍA ASTRADA, *Existencia y Culpa*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1966, 110 pp.

la intervención de la *nada*; a la que el autor pareciera conferir el carácter de principio, a la manera de Heidegger y los existencialistas en general. A las acepciones de la *nada* —principalmente en los griegos, en el judaísmo y en Heidegger— el autor ha dedicado un minucioso análisis.

La noción de *creación*, que los griegos desconocieron, y que introduce la revelación judaica cristiana, trae aparejada la producción del ser del ente desde la *nada*: *ex nihilo*; *nada*, que G. A. interpreta, en este caso, como un verdadero principio del ente.

Tal concepción del Ser y la *nada* de la creación, según el autor, no se avendría con la concepción del ser de los griegos y crearía, por eso mismo, una concepción doble del ser, no coherente, en Santo Tomás.

*

Sin identificarse en su esencia, por las razones que en seguida diré, en su movimiento ascendente del ser contingente al Ser en sí, la concepción de G. A. coincide substancialmente con la doctrina de la *participación agustiniana-tomista*, que fundamenta la demostración de la existencia del Ser infinito o *imparticipado* a partir del ser finito y *participado*, esencialmente distinto de Aquél.

¿De dónde brotarían las diferencias que apartan a G. A. de esta concepción agustiniana-tomista; diferencias que son precisamente los puntos difíciles de su propia posición y que lo conducen a conclusiones paradójales, tales como la del Ser en sí enteramente *indeterminado*, con la consiguiente negación de la realidad de las *esencias* e introducción de la *nada* como principio constitutivo de los seres?

A nuestro parecer la diferencia de ambas concepciones arranca de la *concepción misma del ser* y, consiguientemente, del movimiento de la *participación* y de la *expresión analógica del mismo ser* por parte de nuestro intelecto.

En efecto, el *ser*, como tal, lejos de ser indeterminado, en la misma medida en que *es*, es siempre *determinación* o *acto*. El hecho de que los entes finitos sean *determinación* o *actos finitos*, no implica que la *finitud* provenga de la *determinación* o *acto*, sino, por el contrario, de un principio esencialmente distinto, de un principio de indeterminación que es la *potencia* y que *limita* la *determinación*. La finitud en el ser exige siempre otro principio, realmente distinto del *acto*, que es la *potencia*. Precisamente la creación y la existencia de los ángeles —formas o actos puros finitos de esencia—, a que la filosofía cristiana ha llegado por vía racional, gracias a la Revelación, ha conducido a Santo Tomás a la afirmación de un principio *potencial*, aun en los seres inmateriales, que limita el acto fundamental de la existencia o *esse* —“*el acto de todos los actos*”, el acto por el cual todo acto, vgr. el de la forma o acto de la esencia, es realmente *acto*— y que no es otro que el de la *esencia*. La distinción real de *esencia* y *existencia* en el ser finito, es, por eso, la tesis central del tomismo, que distingue y separa radicalmente al *ser participado* del *ser imparticipado*, que no es sino *puro Existir*: el *Esse per se subsistens*.

Este *Esse per se subsistens* o *Ser en sí*, el Ser liberado de toda limitación o potencia, o en otros términos, el *Acto Puro*, lejos de ser indeterminado, es todo *Acto* o *Determinación* o *Perfección* infinita. Es como si infinitas posibilidades se hubieran realizado, sin realización propiamente tal o tránsito de la potencia al acto y sin multiplicidad o composición, identificadas en la simplicidad e infinitud del *Acto* o *Esse*.

Por otra parte, si las *esencias* o *modos finitos* capaces de participar de la existencia no caben formalmente en el Ser o Acto Puro, —la tesis contraria es la de Espinoza y la de todo *panteísmo*, que identifica contradictoriamente lo finito con lo infinito— sin embargo, también es verdad que el Ser infinito *las funda*, como *Causa ejemplar* de infinita Perfección, que su Inteligencia *las constituye formalmente* como *objetos*, es decir, como *participabilidades finitas de existir* de su propio Ser, pero fuera de Él: el Intelecto divino *las constituye* al verlas como *ob-jecta* —distintos de él— *capaces de existir fuera de Él*.

Tales esencias finitas, que no existen o no son reales en sí mismas, sino en *potencia*, o en otros términos, que sin existir realmente, *son* necesariamente como *objetos posibles* o capaces de recibir existencia, como objetos de la Inteligencia divina, constituyen precisamente el principio potencial o limitante del *esse* o del *ser*. El Ser, precisamente por ser *Acto Puro* y *simple*, no puede ser participado por emanación, sino por *causa* o *participación eficiente*.

La nada, pues, de la cual se hace el ente existente en la creación —*ex nihilo fit ens*— no es la nada como principio constituyente, desde que la nada no es, sino la *esencia limitada* por su concepto mismo, por sus notas constitutivas, pero real en potencia, y que precisamente pasa al *acto* de ser o existir por el *ser* o existir que recibe del Ser o Existir imparticipado por participación de causa eficiente; y gracias a la cual precisamente, a su *finitud esencial*, el Ser o Esse puede ser participado *ad extra*, ya que el Ser infinito no puede ser participado con su mismo ser: es una *contradictio in terminis*.

En la luz de esta concepción del *ser* de Santo Tomás, donde lejos de existir una doble concepción del mismo, mal amalgamada, hay una sola y bien coherente concepción ajustada a las exigencias del ser real, se logra una visión exacta del ser en todo su ámbito y en su constitución intrínseca: desde el Ser Imparticipado hasta el ser participado, en toda su gradación ontológica, real y posible.

Si quisiéramos llegar a lo hondo de esta concepción tomista del *ser*, encontraríamos que gracias a la distinción de *esencia* y *existencia*, Santo Tomás ha podido distinguir con claridad las *perfecciones trascendentales* o *puras*, identificadas en su raíz con el *ser* o *esse*, de las *perfecciones predicamentales* o *esencialmente imperfectas*, provenientes de la *esencia*, esencialmente finita e imperfecta. Y es aquí, en esta noción *analógica* del *ser*, que abarca las *perfecciones puras* del *esse* y las *perfecciones imperfectas* de la *esencia*, donde encontramos la respuesta adecuada para expresar y distinguir el *Ser Imparticipado* y el *ser participado*, y también para resolver la antinomia u oposición que ha colocado G. A. entre el *Ser en sí*, como *indeterminación pura* y sin capacidad consiguiente de constituir las *esencias*, y los *entes existentes determinados*, que *son* por ese Ser, sin que a su vez se distinga claramente entre el Ser Imparticipado y el participado, ya que a éste se lo hace ser por el Ser en sí, al parecer como si el Ser en sí fuese el acto mismo de los entes, en una afirmación peligrosamente panteísta. En efecto, y es precisamente, a nuestro parecer, lo que ha vislumbrado sagazmente G. A., sin haberlo conceptualizado de una manera precisa, los entes finitos son *determinados* o *tales entes*, por su esencia; y tal determinación no está en el Ser o Esse, es decir, que en Dios no están formalmente o como tales las *perfecciones esencialmente imperfectas*. Lo cual no implica que en Dios na haya *determinación* proveniente del *Esse* o *Acto* o *Perfección Pura*, al contrario, tal Esse o Perfección implica la plenitud del *Acto* o *Determinación*. Brevemente, en Dios *no existen formalmente las determinaciones o perfecciones imperfectas* de los entes finitos —es lo que ha

visto bien G. A.—, pero *existen formalmente las perfecciones esencialmente perfectas*, que de una manera eminente o sin su esencial imperfección incluyen también las anteriores —que es lo que se le ha escapado a G. A.—. Es decir, que de la afirmación de que Dios no tiene las determinaciones de los entes, las determinaciones o *perfecciones imperfectas o esenciales*, no se sigue que Dios no tenga las *Determinaciones o Perfecciones puras*. El Ser de Dios es, pues, *indeterminado* respecto a las determinaciones de los entes finitos o *esenciales*, pero es enteramente *determinado* con el *Acto o Determinación Pura*, proveniente del *Esse* infinito, que, por su noción misma, es *total e infinitamente determinado*.

Tales las reflexiones a que nos convida esta seria meditación del filósofo que es G. A. Una profundización del ser, tal como genialmente la ha realizado Santo Tomás, aproximaría al autor y acaso lo haría coincidir del todo con el Aquinate. El camino recorrido por él es substancialmente el mismo del Tomismo. Si él no llega a las mismas conclusiones, es por la ausencia de una concepción analógica y bien articulada sobre las exigencias ontológicas del ser real en toda su amplitud. En eso estriba el valor y a la vez la debilidad del libro.

En todo caso queremos terminar nuestra nota reconociendo sin retaceos que *Existencia y Culpa* es uno de los ensayos metafísicos más hondamente meditado y bien escrito que se haya redactado en nuestro país en estos últimos años, y que pone de manifiesto una auténtica vocación filosófica en su autor. Para él esta sincera palabra de felicitación y estímulo.

La obra ha sido cuidadosamente presentada por la Editorial Troquel.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

EN TORNO AL ATEISMO MODERNO Y CONTEMPORANEO *

La ausencia de Dios en el mundo contemporáneo constituye, sin ninguna duda, uno de los fenómenos más sintomáticos y alarmantes de nuestro tiempo. En vastos sectores de nuestra sociedad occidental y en otras regiones del globo, el ateísmo está tratando de suprimir a Dios de la esfera intencional del hombre. Por ello, socavado el fundamento trascendente de su ser, el hombre se aferra a lo inmediato procurando encontrar allí la razón última de su existencia.

Cornelio Fabro, Director del Instituto de Historia del Ateísmo de la Universidad Pontificia Urbániana, ha analizado magistralmente en su imponente obra *Introduzione all'ateismo moderno*, el desarrollo fundamental del ateísmo moderno y contemporáneo. Nos limitaremos aquí a destacar y glosar los momentos esenciales de ese proceso disolvente, tal como lo registra el excelente trabajo del conocido tomista italiano.

* C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma, 1964.

No obstante la complejidad del ateísmo actual, se pueden distinguir tres vertientes principales. En primer lugar, el ateísmo materialista según el cual el hombre no puede trascender el orden sensible; luego, el ateísmo iluminista o racionalista que endiosa la razón como único y supremo juez del conocimiento; y, finalmente, el ateísmo inmanentista que parte de la conciencia como base exclusiva de todo saber.

Fabro establece, ya en la introducción, la tesis central de su investigación: el ateísmo procede y deriva del principio de inmanencia acuñado por Descartes en el amanecer del mundo moderno: "Para nosotros, el ateísmo moderno tiene una raíz ante todo y sobre todo filosófica: él ha surgido antes, al asumir el *cogito*, y no con la negación de lo sobrenatural" (p. 20).

El punto de partida de Descartes ha sido el acto del pensamiento; con ello, ha negado la fundación propia del ser, haciendo depender a éste del pensamiento. De ese modo, la existencia de Dios resulta necesaria sólo como un principio de coherencia y garantía del conocimiento humano.

Si debemos a Descartes la inmanencia gnoseológica, Spinoza es el responsable de la inmanencia metafísica por su principio de pertenencia del mundo a Dios. La identificación de Dios con el cosmos implica la negación del verdadero Dios y, por ello, su *Deus sive natura* constituye una de las fórmulas más decisivas del ateísmo. Para Spinoza, Dios es la única sustancia y los entes constituyen simplemente sus modos.

Observa Fabro, al respecto, que Spinoza asume la distinción entre *essentia* y *existentia* de la escolástica decadente, como una distinción entre dos modos de ser, la esencia posible y la real. Desconoce así la noción tomista de Dios como *ipsum Esse subsistens* y la composición, en todo ente creado, de esencia y acto de ser participado.

Como es sabido, la cupla *essentia-existentia* nació de las controversias entre la escolástica formalista y el tomismo en torno al auténtico binomio *essentia-esse* de Santo Tomás. Dado que el pensamiento moderno ha heredado la desvirtuación de la metafísica tomista, sería sumamente instructivo realizar un estudio de las consecuencias epistemológicas de lo que Fabro ha denominado "el oscurecimiento del *esse*". Quizás, tal investigación arrojaría viva luz sobre los planteos básicos de la filosofía moderna e incluso contemporánea, pues Heidegger mismo resulta hoy la víctima más notable de semejante tergiversación.

En el empirismo inglés, P. Bayle puede considerarse como el responsable del escepticismo moderno en el orden religioso, al haber desacreditado la metafísica. El hombre puede realizar el bien, contrariamente a la tesis de San Agustín, sin el auxilio de la gracia. La voluntad del hombre, en este caso, resulta el principio del bien, traduciendo por ello en el plano moral el primado de la conciencia sobre el ser.

Al declarar la autonomía de la razón, el deísmo realiza una profunda escisión entre filosofía y religión. Hobbes, como precursor del iluminismo, se adhiere y anticipa este deísmo, al aceptar la religión tan sólo como un valor moral y político necesario para la observancia de las leyes del estado.

La figura de Shaftesbury juega un papel importante en el desarrollo del ateísmo, al haberse desinteresado de la Revelación y al haber despreciado los fundamentos naturales de la creencia en Dios. Shaftesbury ha disuelto la religión en la ética, lo cual equivale a la transformación de la trascendencia en inmanencia.

Esta actitud que disocia la moral de la religión, se ha visto reforzada por Locke al sostener que la única realidad es la que se presenta a los sentidos. Y

Berkeley afirmando la materia como única sustancia excluye a Dios como ser espiritual de la realidad.

Hume, por su parte, apoyándose en la crítica de Berkeley a las ideas abstractas acentuará la correspondencia rigurosa entre la impresión sensible y la idea, eliminando con ello toda referencia del espíritu al plano metafísico.

El deísmo no ha tenido hasta ahora, según Fabro, el puesto eminente que le corresponde en la evolución del pensamiento moderno: "Hay que tener presente, sin embargo, que los deístas no proclamaban de hecho la negación de la divinidad, sino que trataban de esclarecer lo que puede significar el nombre de Dios en una concepción del mundo rigurosamente racional; ni tampoco deseaban anular el cristianismo, sino tan sólo criticar una teología cerrada y dogmática, completamente enredada en controversias de sectas religiosas en las cuales la reforma había disuelto la cristiandad. Pero la vida del pensamiento procede por la lógica de los principios y no según las intenciones o convicciones personales de los filósofos, y el deísmo —con amarga ironía de los términos— representa uno de los pasos más decisivos del hundimiento teológico y de la afirmación del ateísmo en la era moderna" (p. 323).

Mientras La Mettrie proclama al placer el bien supremo del hombre, Helvetius sostiene que la sensibilidad es la fuente exclusiva de nuestras acciones y pensamientos. Pero más radicalmente aún que ellos, Diderot hace abiertamente profesión de ateísmo, pues la moral evangélica resulta impracticable y la esperanza en una vida futura es un contrasentido.

En el siglo XVIII, el barón D'Holbach desarrolla los principios fundamentales de un nuevo materialismo dinámico. En su *Système de la nature*, declara que el movimiento es la ley universal de la naturaleza; pero este flujo de la materia encuentra su razón de ser en sí misma. La razón humana deberá remitirse a la experiencia para explicar en última instancia su movilidad. En este sentido, el hombre debe preparar el futuro liberándose de los mitos forjados por la imaginación religiosa. No existe, por ende, una moral religiosa que esté por encima de la moral natural.

El P. Meslier constituye un nuevo eslabón en el proceso especulativo del ateísmo moderno. Pero sus virulentos ataques al cristianismo carecen de nivel científico. Ha ejercido, sin embargo, una notable influencia en los iluministas franceses que promovieron el *Testament* de Meslier como el documento del Anticristo. Meslier no ve congeniación alguna entre la razón y la fe, renegando al fin de su vida de un Dios que ha mezclado tan confusamente el bien con el mal.

El idealismo moderno constituye la expresión teórica más significativa del principio de inmanencia. Tal postura no deja de tener un parentesco con el protestantismo que al negar toda autoridad externa sobre la conciencia personal, elevó a ésta al rango de supremo criterio de la verdad.

Con Fichte surge la idea del hombre como "tarea" (*Aufgabe*) que reemplaza el concepto tradicional de esencia humana. Además, la noción concreta de Dios (*Gott*) cede su puesto a la abstracta de la divinidad (*Gottheit*) o a lo divino (*das Göttliche*). La religión se transforma en un deber, en obligación de "obrar como si se creyese". En este sentido, Dios no es nada más que "el orden moral del mundo" (p. 509).

Por su parte, Schelling confiere a la naturaleza la dignidad de lo sacro. Lo Absoluto no es la conciencia moral, sino la naturaleza, "el único verdadero Dios", según sus palabras.

Hegel trata de conciliar, a su vez, en una síntesis superior, la polémica en

torno al ateísmo sostenida por Jacobi, Fichte y Schelling. Intenta congeniar, al respecto, filosofía y religión para explicar la relación entre lo finito y lo Infinito; pero la inmanencia y la trascendencia resultan finalmente incompatibles y, por ello, Hegel es el responsable de la ausencia de Dios en nuestro tiempo y no Feuerbach, ni Marx, ni Darwin, ni Sartre: "El ateísmo contemporáneo —afirma Fabro— como radicalización del *cogito* sin residuos, remite sobre todo a un pensador, y éste es Hegel" (p. 534).

Nadie más que él ha defendido la existencia de Dios y le ha rendido tributo; pero se trata, como anota nuestro autor, "de los honores de la sepultura", pues el Absoluto hegeliano no es trascendente, sino inmanente a lo finito, esto es, un Dios que no puede realizarse sin el mundo: "si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza —dice Hegel—, entonces sería una esencia que no sería nada". Hegel diluye incluso el misterio de la Santísima Trinidad en las procesiones o modos de la Idea absoluta. Por tal motivo, la lógica hegeliana "constituye la mayor mistificación y profanación del problema de Dios de toda la historia del pensamiento" (p. 547).

Bauer ha puesto de relieve la incongruencia de la derecha hegeliana en su intento de aliarse con el cristianismo. Pero ha sido Feuerbach el primero en promover la "construcción del nuevo hombre", al liberarlo de la religión. Dios no es más que la extrapolación (alienación) que realiza el hombre de su propia perfección. Por ello, la religión resulta simplemente un antropomorfismo y Dios la proyección psicológica de la conciencia humana.

Engels acentúa este antropologismo que Marx culminará, tratando de explicar la historia de la humanidad con la ayuda del nuevo principio de la conciencia como sensibilidad.

El ateísmo de Feuerbach, según Marx, es un ateísmo abstracto que debe concretarse no sólo remitiendo el ser a la conciencia sensible, sino interpretando a ésta como acción, como praxis. La historia universal resulta una producción del hombre merced a su trabajo, pues no se trata de conocer la realidad, sino de transformarla.

La naturaleza no es nada más entonces que el modo de existencia del hombre; el ser, por ende, se funda en la conciencia. Pero el auténtico ateísmo no niega la naturaleza humana, pues el ateísmo, al negar a Dios, implica la existencia del sujeto que niega, o sea, afirma al mismo tiempo el ser del hombre.

Extremando esta anulación del orden religioso, Lenin sostiene que es necesario luchar contra el capital para expulsar definitivamente la religión del corazón humano, porque la religión no es nada más que el consuelo de los oprimidos por las fuerzas del capital.

Para que el hombre pueda entonces realizarse plenamente resulta menester negar a Dios, dado que si Dios existe el hombre no sería libre. El nuevo humanismo ha cortado sus lazos con la trascendencia para la autoafirmación del ser humano. Y el hombre se realiza con la praxis que transforma el mundo en lugar de conocerlo. De aquí que resulte impropio designar el marxismo como un estudio de la realidad.

El materialismo marxista es constitutivamente ateo y no existe posibilidad alguna de entendimiento doctrinal con el cristianismo, si bien ello no excluye el diálogo en torno a los problemas de la vida social y económica de nuestro tiempo.

El principio fundamental del pensamiento moderno, el principio de inmanencia, hace surgir del hombre y no del ser la razón de la verdad: el hombre resulta la medida de lo real. De este modo, racionalismo, empirismo, idea-

lismo, materialismo, positivismo, pragmatismo, fenomenología y existencialismo constituyen las diversas manifestaciones del immanentismo moderno.

Anular el momento especulativo del pensamiento, por otro lado, como hacen algunos teólogos protestantes, contraponiendo al marxismo simplemente el Dios vivo del cristianismo y declarando con ello inconsistente el problema de la existencia de Dios, no es legítimo, pues “antes del Dios de la fe —escribe Fabro— está el Dios de la razón, y corresponde a la razón purificar a la razón de sus errores (Epicuro, Kant, Hegel) en su itinerario hacia Dios” (p. 705).

Los principales representantes de la filosofía angloamericana han identificado lo Absoluto con lo finito. En este sentido, Dios se disuelve en el mundo para Bradley o se identifica con él para Royce. Alexander, por su parte, estima que Dios se reduce a un puro Ideal hacia el cual tiende la evolución sin fin del universo. Para Whitehead, Dios también se inserta en el mundo y el mundo en Dios; por ello, como señala nuestro autor, “el Dios de Whitehead es un principio cosmológico y prescinde de cualquier función ética o religiosa” (p. 772).

Nietzsche, por su parte, declara con vehemencia que Dios ha muerto y que debe ser reemplazado con el superhombre. El hombre se escoge a sí mismo exigiendo, para realizarse en su plenitud, la supresión definitiva de una Voluntad más alta que la suya propia. Al respecto, Fabro nos dice que “el hombre moderno ha concebido la libertad y la existencia de Dios como antitéticas, pues si existe una no existe la otra, y ha elegido la libertad —o sea, Nietzsche, como se ha señalado, ha llevado el principio de inmanencia a su origen que es su conclusión: si el *cogito* es el principio del ser y el ser es el devenir de la conciencia, *cogito* se identifica con *volo*, que no es un querer abstracto o querer el propio anonadamiento, sino mediante el anonadamiento del otro —de Dios primeramente, y después de la humanidad inferior que es rebaño, masa, gentuza— realizar el superhombre que debe asumir el puesto dejado vacante por Dios” (p. 835).

El principio de inmanencia, es decir, la afirmación del horizonte humano como fundamento del ser, encuentra así en Nietzsche una nueva figura especulativa. El ser se ha convertido en “vida”, “voluntad de poder”. Pero su nihilismo frente a todos los valores trascendentes a la vida misma es dinámico, dado que exalta los valores de esta última. Su ateísmo resulta, por ello, positivo, porque “no se expresa tanto como negación (de Dios) cuanto como afirmación de la libertad (del hombre)” (p. 848).

Entrando ahora en el ámbito del pensamiento contemporáneo, Fabro destaca en primer lugar la personalidad de Jaspers, para el cual Dios excede el entendimiento y toda categoría mental; de este modo, ni siquiera podemos saber si creemos en Dios. Su concepto de *Umgreifende* traduce incluso un monismo radical del ser finalmente inconceptualizable.

Para Heidegger, el olvido del ser acontecido con la desvirtuación de la metafísica griega resulta solidario del cristianismo. Recuerda, al respecto, el reproche hecho por San Pablo a la filosofía griega, considerando que el cristianismo se ha tergiversado al incorporar el pensamiento griego.

La idea de creación tampoco resulta admisible para Heidegger, pues Dios no puede ponerse en contacto con la nada, dado que lo Absoluto “excluye de sí toda nulidad”. Advierte también Fabro el equívoco del pensamiento de Heidegger, cuando éste atribuye al tomismo una concepción del ente exclusivamente hylemórfica, por cuanto nadie más que Santo Tomás se opuso precisamente al hylemorfismo universal proclamado por la escuela agustiniana.

El cristianismo podría ser incluso un resultado del nihilismo, en tanto que

asociado a la metafísica onto-teo-lógica que Heidegger combate por haberse detenido en el nivel del ente, sin penetrar en el del ser. El cristianismo sería así responsable del ateísmo por haberse aliado con la metafísica del ente.

Pero al afirmar que únicamente el hombre permite que el ser se presente y, con ello, la estricta reciprocidad entre el hombre y el ser, Heidegger queda ligado al inmanentismo moderno.

Por otro lado, razón y fe resultan para Heidegger inconciliables. Dios no es un problema filosófico, sino tan sólo objeto de fe. Niega por ello la demostrabilidad y el valor de los *praeambula fidei*, distinguiendo con Nietzsche entre la auténtica cristiandad de los primeros tiempos que vivía exclusivamente a la luz de la fe y el cristianismo posterior que, al adoptar la razón, desvirtuó el mensaje evangélico y eliminó el momento genuinamente religioso.

Además, Heidegger ignora completamente la determinación de Dios como *ipsum Esse subsistens* de Santo Tomás y también la composición real en las cosas de *essentia* y *esse* participado. Heidegger conoce tan sólo el binomio *essentia-existentia* de la escolástica formalista, expresando en su obra sobre Nietzsche que esta distinción se encuentra en el origen de todos los malentendidos de la historia del pensamiento, sin saber que ella fue el resultado de la detracción de la cupla tomista *essentia-esse*.

También en el existencialismo francés contemporáneo, particularmente en Sartre, el ser se reduce a fenómeno y la conciencia sin lo que aparece no es nada; ella se establece como tal recién con el ser que se manifiesta, por lo cual, según advierte Fabro, "la conciencia en acto *es* el objeto como tal" (p. 895).

No existe tampoco para Sartre una naturaleza humana definida, ni tampoco esencias reales, ya que no hay un Dios que pudiera pensarlas. Por ello, el hombre es completamente libre y está condenado a serlo, pues si el ser tuviese una naturaleza determinada limitaría de algún modo la libertad humana.

El principio de inmanencia vibra asimismo en Merleau-Ponty. Según su postura fenomenológica, el acto de conciencia constituye y agota el ser. La conciencia es una "nada de ser", y su tarea sólo consiste en registrar lo que aparece. En consecuencia el ser se agota en la conciencia, porque no hay nada fuera de lo que aparece y se muestra en ella. Conciencia *del* ser como fenómeno y el ser como fenómeno *para* la conciencia no admiten residuos más allá de sí mismos.

Fabro vuelve a explicitar en los últimos capítulos el sentido ateo del principio de inmanencia que menoscaba el acto de ser y el contenido del ser, en provecho del acto y del contenido de la conciencia.

Para el inmanentismo, el ser expresa el ser-en-acto de la conciencia, y nada más que eso. Para el realismo, en cambio, es el ser que actúa la conciencia y provoca su acto. Para el inmanentismo el ser resulta lo percibido, lo pensado, lo querido, lo representado, etc. Ello implica la reducción del ser a contenido de conciencia y el desconocimiento del acto de existir.

La inmanencia constitutiva que resuelve el ser según los modos de actuarse de la conciencia debe distinguirse entonces de la inmanencia perfectiva del realismo tradicional que perfecciona la conciencia con la posesión intencional de las formas inteligibles del ser, elevando el ser al nivel espiritual del alma. Es posible, por ello, observa Santo Tomás, que en la inmanencia del sujeto quepa la perfección del universo entero.

Pero, en última instancia, la esencia del inmanentismo moderno no reside en la disolución del ser en la conciencia, sino en el reconocimiento de la nada del ser humano, al haber intentado la autofundación del espíritu proclamando el no ser de la conciencia. Este anonadamiento radical del hombre es lo que Fabro llama el "punto cero" de la inmanencia moderna, experiencia

vertiginosa, pero que no ha sido inútil por la multiplicidad de horizontes abiertos en la investigación de la subjetividad humana.

El diagnóstico de nuestro tiempo efectuado por Fabro pretende también despertar y sacudir a las conciencias frente a la nueva situación cultural promovida por la creciente expansión del ateísmo. Una vez más hemos podido apreciar no sólo la erudición del destacado tomista italiano, sino además la lucidez de su espíritu en el esclarecimiento de la complejidad especulativa del pensamiento moderno y contemporáneo.

RAÚL ECHAURI
Facultad de Filosofía
Universidad Católica de Santa Fe

BIBLIOGRAFIA

JUAN ENRIQUE BOLZAN, *El tiempo de las cosas y el hombre*, colección "El hombre en el tiempo", Instituto del Profesorado Verbo Divino, editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1965, 178 págs.

La filosofía, por desgracia, no se presta mucho para la amenidad. Los libros filosóficos pueden ser profundos, valiosos, importantes; pueden atraer **nuestra** atención y hasta atrapar nuestro interés. Pero su lectura, aun para los que por profesión y vocación nos ocupamos de ellos, muy rara vez resulta agradable, al menos en el sentido en que lo es una obra literaria. Por ello no podemos disimular la alegría que nos ha causado encontrarnos con páginas que unen el más estricto rigor filosófico a un estilo ameno, a un lenguaje ágil, a un tono **grato**. Aun prescindiendo del contenido, su sola forma merece el más cálido elogio: gracias a ese modo de expresión, su autor logra que sin sentirlo, nos encontremos de golpe en las cumbres de la problemática cosmológica, manejando nociones y realidades que tal vez poco antes nos parecían inaccesibles.

La obra se divide en cuatro partes: en la primera estudia la filosofía del tiempo; en la segunda, la ciencia del tiempo; en la tercera, une la ciencia con **la filosofía**; en la cuarta reúne algunos temas conexos con las cuestiones antes tratadas y termina con una meditación sobre el tiempo del hombre.

Recorramos brevemente cada una de estas partes. El primer capítulo de **la primera** parte nos introduce en el tema del tiempo, delineando **sucintamente** su evolución en la historia del pensamiento; nos enfrenta así a una serie de enigmas planteados por ese algo inasible, de cuya realidad parece imposible la duda, pero que comienza a desvanecerse apenas empezamos a reflexionar sobre él.

El segundo capítulo nos aboca a la experiencia vivida del tiempo: tenemos evidencia que **las cosas duran**, prolongan su existencia, gastando su pasado en la conquista de su futuro; el tiempo aparece así, en nuestra experiencia inmediata, **ligado ineludiblemente** al movimiento, aunque sin confundirse con él.

El tercer capítulo nos lleva, como primera instancia para la comprensión del tiempo, a un análisis del movimiento: a través de llamativas búsquedas logra conceptualizar la realidad del cambio gracias a las nociones aristotélicas: el movimiento es "el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia".

El cuarto capítulo es una búsqueda de la definición de tiempo: en el

movimiento hay un antes y un después que podemos numerar: precisamente el número del movimiento según el antes y el después definirá el tiempo. Al ser la numeración obra de la mente, el tiempo será una relación entre el intelecto y el movimiento.

El quinto capítulo trata de la ontología del tiempo. Hay que determinar qué tipo de ser posea lo compuesto por un pasado que no es y un futuro que no existe, unidos por un instante presente que, por ser inextenso, no pertenece al tiempo, extensión fluente. Esta vez una nueva serie de hábiles análisis concluyen en reconocer al tiempo una entidad no real, sino mental, pero fundada en la realidad del movimiento.

El sexto capítulo estudia la métrica del tiempo: la medición se fundamenta en la extensión, pero como ya se ha establecido que el tiempo no existe extensamente sino en la mente, parece sorprendente que pueda medirse. Sin embargo lo real del tiempo es el móvil que mensura; y este móvil cumple una trayectoria espacial que fundamenta la trayectoria cronológica, de este modo mensurable.

La segunda parte tiene distinto tenor que la anterior: aquí el autor se ubica en el ámbito de la ciencia, y lo hace con igual soltura que en el dominio filosófico.

El séptimo capítulo historia el modo de encarar el problema en la física clásica, desde sus orígenes hasta la crisis relativista. El tiempo aparece así como una variable fundamental de la mecánica, en un sistema del mundo en donde todo ocurre con un perfecto determinismo, y por lo tanto el tiempo mismo tiende a hacerse de sentido indiferente y, al menos como función, reversible.

El capítulo octavo nos da la imagen del tiempo de la física relativista. En forma clara y accesible, nos hace ver los problemas del espacio newtoniano, absoluto, concebido como último soporte referencial del movimiento, que postula estar lleno de un substrato como medio conductor de las ondas luminosas. Este medio, el éter, se exige sea extremadamente sutil y de extrema rigidez para explicar a la vez su penetrabilidad suma y la velocidad de propagación de las ondas. Una serie de experiencias llevó a admitir que la tierra, al desplazarse, a la vez arrastraba y no arrastraba el éter; para superar esta oposición se propuso una contracción de la materia en el sentido del movimiento, que a su vez culminó en la teoría de la relatividad, con su célebre afirmación de la no simultaneidad objetiva de acontecimientos: éstos son siempre relativos a la dirección del movimiento del observador. De aquí la introducción de la noción de espacio-tiempo, como cuarta coordenada espacial.

El capítulo noveno nos introduce en el tiempo de la física cuántica. Tras historiar el problema del cuerpo negro, absorbente perfecto de las radiaciones concluye en el descubrimiento fundamental de la discontinuidad de la emisión de la energía, que pasa a ser considerada como una suma de elementos discontinuos, los "cuanta". Como consecuencia, la luz adquiere forma corpuscular. Sin embargo otros fenómenos exigenle un carácter ondulatorio, que lleva ahora a considerar la materia como dual: será onda o corpúsculo según cómo se la "interroga". De aquí se pasa a la mecánica ondulatoria, donde el corpúsculo está asociado a una onda piloto; más tarde el electrón será un campo eléctrico asociado a un paquete de ondas, originando una mecánica cuántica que culmina con la admisión de las relaciones "de incertidumbre", en las que la determinación exacta del tiempo de un fenómeno significa la absoluta incertidumbre de la determinación de su energía, en base al juego

de relación entre el observador y lo observado. El tiempo ya no será continuo, sino discontinuo y el instante presente deja de ser tal al introducirse el *chronon* como mínimo determinable de tiempo, pues el *ahora* ya no significa un límite neto. Además, el tiempo deja de tener un sentido direccional. Todo esto viene a complicarse con el descubrimiento de las antipartículas, que pueden significar un moverse en sentido inverso según el tiempo.

La tercera parte, sin duda la más interesante de toda la obra, une las dos anteriores, estableciendo un parangón entre los resultados de la reflexión científica y la filosófica sobre el tiempo, a la vez que aportando un juicio crítico.

El capítulo décimo, tras hacer ver la imposibilidad de la existencia de un tiempo absoluto, como lo postulaba la física clásica, subraya la exactitud de la primacía del tiempo propio sobre el tiempo común en el plano existencial, como lo hace la física relativista. Por otra parte analiza la concepción de la interdependencia entre el observador y lo observado, concluyendo en la relatividad esencial de toda observación, dependiente de las convenciones respecto a los patrones referenciales y a las características de las señales comunicativas. Pese a la observación einsteniana de mantenerse en el ámbito de lo científico, descubre en la física relativista una tendencia ontologizante, al trasladar al plano existencial lo exclusivamente cuantitativo, concluyendo luego en la inexistencia de lo no mensurable.

Una reflexión sobre el problema de la no simultaneidad concluye en la detección de algo sorprendente: la física relativista supone la simultaneidad, al afirmar que un mismo suceso puede ser expresado según dos sistemas de coordenadas, uno representativo de lo estático y otra de lo móvil, pues esto supone que en un mismo instante haya coincidencia espacial de los puntos de referencia de ambos sistemas. Sólo la existencia simultánea de varios móviles permite la coincidencia de trayectorias cronológicas. No hay, pues, inexistencia de la simultaneidad, sino de su verificación.

La paradoja de los relojes sólo nos enseña un hecho evidente: que el atraso o adelanto de un reloj respecto a otro depende de su movimiento, pero nada más: hablar de dilatación del tiempo o de velocidad mayor o menor de fluencia supone que el tiempo depende del reloj. La paradoja de los mellizos, uno en viaje sideral y otro permaneciendo en la tierra, con un acortamiento en edad del primero, supone una confusión: la estructura del tiempo como medida, impuesta por una unidad mensurante discontinua, no guarda adecuación con la realidad continua del tiempo. La continuidad natural es incommensurable por lo discreto numérico, como la longitud de la circunferencia lo es respecto a su diámetro. El tiempo como número del movimiento según el antes y el después nos dice cuánto va del uno al otro, pero no cuánto es, porque se es antes de ser medido. Esto nos lleva a afirmar que el tiempo es más que su expresión numérica cardinal, porque lo medido es la extensión natural del movimiento, que no se ubica en el plano matemático. No hay, pues, dilatación del tiempo, que en realidad no fluye: si así fuese definiríase el tiempo por el tiempo, lo que es absurdo. Además, la velocidad es sólo el aspecto gnoseológico del movimiento, que ontológicamente es actualización sucesiva del ser potencial. Y como la velocidad no entra en la definición del movimiento, tampoco lo hará en la del tiempo, y así no hay desmellización: lo que cambia, en los mellizos del ejemplo, no es la realidad de su tiempo, sino la de su mensuración. Otro es el problema del tiempo biológico, dependiente del metabolismo, que nada dice sobre el cronológico. De dos personas de la mis-

ma edad, una puede mantenerse más joven que la otra, sin que por ello tenga menos años.

Otro problema confuso es el del continuo espacio-temporal. Hacer del espacio-tiempo una coordenada sólo significa que para determinar un suceso cósmico son necesarias cuatro coordenadas —o cuatro cifras—, tres para el espacio y otra para el tiempo. Esta manera de tratar lo físico tiene la enorme ventaja de unir realidades que existencialmente están ligadas, sin ser homogéneas. Por fin, si la ciencia actual llega a decirnos algo sobre el tiempo de nuestro planeta o del mismo universo, ello sólo indica que se puede calcular la edad geológica o cósmica, pero siempre en base a un punto de partida arbitrario: el del momento en que nuestro planeta adquirió su forma actual o que comenzó a existir el primer cuerpo simple. Si lo primero resulta bastante convencional, lo segundo ya aparece como indiscernible, pues ese cuerpo simple ni puede compararse con otro, por ser primero, ni transformarse, por ser simple, imposibilitando toda medición cronológica. Por fin, ¿dónde estaría ese cuerpo? No en el espacio, que sólo existe entre los cuerpos... Y surge ahora el problema de la creación: ese cuerpo ¿de dónde ha salido? ¿Ha comenzado a existir o es eterno? ¿Se ha causado a sí mismo, lo que es absurdo, o bien depende de una causa?

El capítulo undécimo retoma filosóficamente la problemática de la física cuántica. En primer lugar la discontinuidad. Los procesos discontinuos ¿lo son en sí mismos o sólo en su verificación física? Para una física de definiciones operacionales ser y ser verificado son lo mismo. No cabe duda que una verificación física exige un mínimo de materia y un mínimo de energía, pero ello no significa que más allá no exista nada. La paradoja de un electrón saltando instantáneamente de una órbita a otra y estando, por ello, en dos lugares al mismo tiempo, sólo significa que carece de realidad experimental un tiempo menor a lo mínimo no ya detectable sino exigible matemáticamente para dar sentido a la experiencia: más allá de ese mínimo todo puede considerarse instantáneo, pero no por ello que el electrón esté en dos lugares a la vez, lo que lo haría distante de sí mismo.

Por fin, no hay reversibilidad del tiempo: para que ello fuese posible, debería ser fluente, pero como ésto exige que sea una realidad que se engendra y destruye continuamente, y el tiempo es un ser de razón, no hay fluencia ni reversibilidad posible. Ni hay tiempo más o menos rápidos, sino movimientos: la trayectoria es del móvil, no del tiempo.

La cuarta parte, muy breve, nos aclara la noción de vacío y nos explica qué es la cámara de Wilson; para concluir en una profunda "meditación programática", densa y escueta, más indicadora que expositiva, sobre el tiempo del hombre, que abre la física a la metafísica y por allí a la teología.

Así concluye esta obra notable, llena de profundidad filosófica y de saber científico, expuesto con mesura y sencillez, en lenguaje claro y entretenido. Notemos que si hemos subrayado lo llevadero de su lectura, no por ello hemos excluido el trabajo que del lector implica todo libro de este género: sólo que el esfuerzo resulta grato por la habilidad expositiva de su autor.

Estamos totalmente de acuerdo con las ideas expuestas; pese a su brevedad y a la ausencia intencional de todo aparato de erudición, este estudio tiene un alto nivel, aunque, digámoslo una última vez, accesible; y juzgando con rigor los planteamientos y soluciones, no podemos sino coincidir con ellos.

Nuestra crítica sólo se dirigirá a aspectos accesorios: nos hubiera gustado, aun cuando sólo fuese muy breve, una aclaración más sistemática sobre la no-

ción de espacio; por otra parte, las lecturas al fin de cada capítulo deberían llevar, en el encabezamiento, el nombre del autor y el título de la obra, que liguran en una pequeña nota al fin, prestándose al equívoco de suponer que se trataría de ideas del propio Bolzán; por fin, deberían corregirse diversas erratas de imprenta.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

W. E. JOHNSON, *Logic*, Dover Publications, Inc., New York, 1964.

La primera edición de esta importante obra de lógica estuvo a cargo de la Cambridge University Press, y apareció en tres partes, en 1921, 1922 y 1924, respectivamente. Con su estilo habitualmente entusiástico, dice de ella el conocido historiador de la lógica, H. Scholz: "... la lógica del inglés W. E. Johnson, cuya primera parte apareció en Cambridge en 1921, debe ser considerada como formidable" (*Concise History of Logic*, Philosophical Library, N. York, 1961, pág. 49. El original alemán lleva el título de *Abriss der Geschichte der Logik*, 1931).

Esta reedición por Dover Publications consta también de tres partes, en otros tantos tomos. La Primera Parte carece de subtítulo y se divide en una Introducción y catorce capítulos (I. *The Proposition*; II. *The Primitive Proposition*; III. *Compound Propositions*; IV. *Secondary Propositions and Modality*; V. *Negation*; VI. *The Proper Name and the Article*; VII. *General Names, Definition and Analysis*; VIII. *Enumerations and Classes*; IX. *The General Propositions and its implications*; X. *Existential, Subsistential and Narrative Propositions*; XI. *The Determinable*; XII. *The Relation of Identity*; XIII. *Relations of Transitive Adjectives*; XIV. *Laws of Thought*). La Segunda Parte lleva el subtítulo de *Demonstrative Inference* y consta de una Introducción y de once capítulos. (I. *Inference in General*; II. *The Relations of Sub-ordination and Co-ordination amongst Propositions of different Types*; III. *Symbolism and Functions*; IV. *The Categorical Syllogism*; V. *Functional Extension of the Syllogism*; VI. *Functional Deduction*; VII. *The Different Kinds of Magnitude*; VIII. *Intuitive Induction*; IX. *Summary including Geometrical Induction*; X. *Demonstrative Induction*; XI. *The Functional Extension of Demonstrative Induction*). Finalmente, la Tercera Parte tiene por subtítulo el de *The Logical Foundations of Science*. Comprende una Introducción, once capítulos y un Apéndice (I. *Fact and Law*; II. *The Criteria of Problematic Induction*; III. *Dependency and Independency*; IV. *Eduction*; V. *Plurality of Causes and of Effects*; VI. *Cause-Factors*; VII. *The Continuant*; VIII. *Applications of Causal Notions to Mind*; IX. *Transeunt and Immanent Causality*; X. *Convergent and Divergent Causality*; XI. *Temporal and Spatial Relations Involved in Causality*; *Appendix on Eduction*).

Aún rebajando un tanto el entusiasmo de Scholz —quien, como vimos, califica a la obra de "formidable"— no cabe duda de que se trata de un libro serio, agudo, por momentos difícil y complejo, como la mera enumeración de los títulos de los diversos capítulos lo habrá dejado transparentar. Un fondo esencial de lógica aristotélica se une a las aportaciones —a veces discutibles—

de la lógica "tradicional" de la Edad Moderna y Contemporánea, y de otras lógicas, especialmente la matemática. Pero como en tantas lógicas modernas, se advierte en la de Johnson una insuficiente determinación del objeto formal de la disciplina. Define a la lógica como "el análisis y crítica del pensamiento" (Part I, Introduction, 1), lo cual no permite, de por sí, distinguirla suficientemente de la gnoseología y de la psicología, por lo menos; y agrega en el mismo párrafo: "... no es necesario trazar una distinción rígida, por un lado, entre lógica y metafísica, ni, por otro, entre la lógica y la ciencia. Los límites impuestos por cualquier escritor están justificados en tanto que su exposición exhiba unidad; de hecho, es mucho más importante eliminar confusiones y errores dentro de los sujetos discutidos bajo el título de lógica, que asignar límites precisos a su objeto. Sostengo que es de menor importancia el determinar la línea de demarcación entre lógica y filosofía que aquella que se da entre lógica y ciencia; de tal manera que mi tratamiento de la lógica podría ser llamado filosófico en comparación con el de aquellos que implícita o explícitamente separan su crítica y análisis de lo que a su parecer debe ser relegado a la epistemología y a la ontología" (ed. cit., t. I, pág. XIII).

Lo que no nos explica Johnson es cómo una exposición teórica puede "exhibir unidad" si no es gracias a la unidad de su sujeto formal específico, constituida por cierto grado y tipo específico de definibilidad, que permita fundar en él propiedades necesarias.

Es así como en su obra aparecen temas no formalmente lógicos; por ejemplo, el capítulo *The Primitive Proposition* (Part I. ch. II) incluye demasiada psicología, la Segunda Parte invade con frecuencia el campo de las matemáticas, y, sobre todo, la Tercera es más epistemológica, metodológica-particular, psicológica y hasta ontológica que específicamente lógica. Asimismo, pese a que la doctrina del autor sobre las relaciones como "transitive adjectives" pareciera ser aristotélica en el fondo —pues permitiría reducir toda proposición al tipo "sujeto-predicado", por lo cual disgusta a lógicos modernos como L. Susan Stebbing (*A Modern Introduction to Logic*, 7th. edit, reprinted, Methuen Co. Ltd., London, pág. 166, n).—, introduce en la lógica un tratamiento generalizado de las relaciones (no sólo secundointencionales) y argumentaciones relacionales en que la conclusión no se ve, por una "inquisitio resolvens", como potencialmente contenida en las premisas, sino que requiere un fundamento extrínseco a las mismas para basar su evidencia.

Pero todo esto no ha de hacernos olvidar que estamos ante una obra seriamente pensada y que marcó un momento importante en la historia contemporánea de la lógica en Gran Bretaña y aún fuera de ella.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

JOHN T. MERZ, *A history of european thought in the nineteenth century*, Dover Publications, New York, 1965, 4 vols.

Es esta obra de Merz de gran importancia para comprender no sólo la historia del pensamiento científico (vols. I y II) y filosófico (vol. III y IV) europeos del siglo pasado, sino aun para darse cabal cuenta de cómo veía un agudo observador las cosas en aquellos mismos tiempos; ya que Merz es un

contemporáneo de los hechos estudiados: el prólogo al vol. I está fechado en 1896, habiendo sido la obra publicada originalmente entre 1904 y 1912.

Súmese a ello que se trata no de un simple relato cronológico de hechos, sino de una amplia visión que intenta ser comprehensiva en el sentido de integrar los hechos tanto científicos como filosóficos, en el contexto cultural de la época. Se podrá no estar de acuerdo con el autor en el orden de importancia de ciertos temas, en su valoración, o en las ausencias notables (del tomismo, por ej.), y aun de la restricción que significa considerar sólo Francia, Alemania e Inglaterra en "su" Europa; pero indudablemente se apreciará en cuanto vale —y vale mucho— lo que positivamente aparece en el transcurso de sus más de 2500 pp. de apretado texto.

Amplitud de información en un testigo directo y de reconocida capacidad crítica, dicen claramente del valor de esta obra.

J. E. BOLZÁN

WILHELM SEEBERGER, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1961, 639 pp.

Objeto principal de esta obra lo constituye el estudio de las doctrinas hegelianas sobre el "espíritu" (Geist) y la "libertad", sobre su relación recíproca y su unidad interna; mas, en razón de la importancia central de estos temas para el sistema hegeliano, la contribución del autor resulta una exposición de las articulaciones esenciales de aquél, que aparece así dilucidado en varios de sus aspectos capitales, gracias a un buen conocimiento de la obra total de Hegel, utilizada sin unilateralidades mutiladoras o deformantes.

Acaso sea lo más pertinente para dar a conocer el núcleo de la interpretación propuesta por Seeberger reproducir el siguiente pasaje: "Mundo e historia mundial tienen, según Hegel, fin y sentido; su vocación (Bestimmung) es la realización de la libertad, que es el único fin del espíritu; y éste subsiste aun cuando el sentido del hombre no lo capte. Hegel, a quien se le ha reprochado, injustamente, que su sistema no contiene una Ética, denomina también a este fin último el Bien, aunque no en el sentido abstracto de un bien moral indeterminable sino con la significación concreta de la salvación (Heil), del tornarse totalidad (Ganzwerden), de la unidad de accidente y substancia. Como tal es idéntico el Bien con la Idea de la libertad, que en verdad no es otra cosa que la autopercatación y la autodeterminación del espíritu. Fundar y demostrar esto es, en rigor, el contenido del sistema hegeliano... Si, como resulta de todo el trabajo científico de Hegel, la libertad es, efectivamente, la autopercatación y la autodeterminación del espíritu, la realización de la libertad humana sólo puede ser posible en cuanto el espíritu del hombre se realiza a sí mismo. Queda así evidenciado que todo el problema de la libertad, polifacético y rico en implicancias, es el problema del espíritu mismo" (p. 80).

El plan de la obra es el siguiente: I. El problema de la libertad. II. El problema de Hegel mismo (Los prejuicios contra Hegel, etc.). III. El concepto de espíritu en el sistema de Hegel (El concepto; la idea; el espíritu). IV. El espíritu subjetivo. V. Los estadios evolutivos y los momentos del espíritu subjetivo.

(El alma. La conciencia. La inteligencia. La conciencia de sí. La razón. La autopercepción del espíritu subjetivo en el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo y el saber absoluto). VI. La evolución del espíritu y la libertad.

Dentro de este vasto y complejo contenido temático forzoso será ceñirse a poner de relieve algunos aspectos, entre los más importantes.

Ante todo, para Seeberger, si se puede hablar de un método en Hegel, sólo puede serlo el especulativo, del que la dialéctica es sólo un momento (p. 55. Sobre el concepto de "especulación" —verdadera cruz de la comprensión de Hegel— cf. pp. 457-464). Lo específico de este método consiste en que "el contenido del pensar no es derivado... de conceptos subjetivos abstractos u obtenido simplemente de la experiencia, sino que es desplegado lógicamente desde el concepto que subyace a la cosa y a la vez es él mismo inmanente al objeto de conciencia" (p. 245). En cambio, la dialéctica (cf. p. 116-131), con ser la ley del movimiento del espíritu, a la que están sujetas toda actividad y toda evolución dentro del ámbito de lo finito, no puede ser más que un momento del todo (p. 54). Lo infinito en sí encierra lo dialéctico dentro de sí como un momento de sí mismo (p. 122).

Sólo si se repara en la peculiaridad del conocer especulativo, se tiene acceso a la comprensión del hegelismo; por ello se esfuerza Seeberger en llevar siempre al lector al nivel especulativo para mostrarle el genuino sentido de la doctrina estudiada. Habida cuenta de esto, se comprende que admita la caracterización advierta que para este filósofo la estructura subyacente al espíritu en sentido signar el sistema de Hegel, con tal que se la entienda en sentido objetivo y se de "monismo espiritual" o "monismo del espíritu" (Geistesmonismus) para de-estricto¹ es la estructura de la realidad efectiva (Wirklichkeit²), lo que le obligó a inferir la igualdad de la esencia, formalmente hablando, a partir de la igualdad estructural de pensar y ser (p. 177).

A su vez, sólo especulativamente se discierne el sentido del famoso enunciado hegeliano: "Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig". Por una parte, es menester discernir la conexión entre "Vernunft" (Razón) y "Wirklichkeit" (ver nota 2 de esta reseña), y, por otra, la doble significación —abstracta y concreta— del concepto de "Sein" (ser). Mientras en su acepción abstracta "ser" es la determinación más abstracta y desprovista de contenido, en su segunda acepción es "Ser sustancial referido a sí mismo y también determinado solamente por sí mismo. Ser es, en este caso, sinónimo de Dios, y corresponde al accidente, al existente en cuanto éste es momento del Absoluto" (p. 152). La racionalidad de la "Wirklichkeit" se manifiesta así solamente cuando el "Geist" llega a su concreción mediada en sí mismo y conoce el "Concepto" y la "Idea" no sólo como él mismo, sino también como la "Wirklichkeit" (p. 152).

Todo esto permite que, por un lado, se aluda al "realismo" de Hegel (p. 151 y 153) y por otro, se designe su filosofía como el "prototipo del idealismo" siempre que por "idealismo" se entienda, según Seeberger, el fundamental no reco-

¹ Se distingue del espíritu en la significación universal de la palabra (p. 161). Sobre su distinción en espíritu subjetivo y espíritu objetivo cf. p. 165.

² "Wirklichkeit" es un objeto de la razón especulativa y en cuanto tal ha de ser comprendida como "viviente unidad y movimiento de lo que obra duraderamente" ("des dauernd Wirkenden") y de lo obrado también duraderamente ("und dauernd Bewirkten"), como acción recíproca, que resulta unitaria, de lo interior y de lo exterior, del concepto y su objetividad" (p. 149).

nocimiento de lo meramente finito como un verdadero ente (p. 89).

Imposible, lamentablemente, seguir al autor en los análisis particulares de los diferentes estadios de la evolución a la que dedica su obra. Esta, no obstante su densidad y su rigor, contribuye eficazmente a proyectar claridad sobre varios puntos importantes del sistema hegeliano. Y este resultado no es, por cierto, de poco valor.

GUIDO SOAJE RAMOS

SAINT THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, texto latino y traducción inglesa, notas, apéndices y glosarios a cargo de los PP. Dominicos de las Provincias de habla inglesa, ed. de los Blackfriars en colaboración con McGraw-Hill Book Co., New York, y Eyre and Spottswode, London.

Saben ya nuestros lectores de la aparición de esta nueva edición de la *Summa* (SAPIENTIA, 1965, XX, 230). Cinco nuevos volúmenes se agregan ahora a los dos ya comentados.

Volumen 3: I, 12-13: "Knowing and naming God", a cargo de H. McCabe, O. P. El texto latino está tomado de la ed. Faucher (París, 1886), corregido, vuelto a puntuar y dividido en párrafos en vista a mejor concordancia con la traducción; se han tenido en cuenta algunas variantes de las ed. Piana y Leonina. El autor de la versión "no ha buscado elegancia estilística ni literalidad, sino reproducir tan exactamente como sea posible el argumento de Sto. Tomás [...] Mi opinión es que Sto. Tomás fue más bien descuidado en el uso de términos técnicos y así no he intentado utilizar el mismo equivalente inglés cada vez que aparecen 'species', 'phantasma', 'nomen', etc.". A una introducción (22 pp.) del editor general, P. Gilby, siguen los textos latino e inglés enfrentados, con sus correspondientes notas al pie (lugares paralelos, citas precisas, variantes, explicaciones), cuatro apéndices breves sobre "Knowledge", "Causes", "Signifying imperfectly" y "Analogy" ("In the opinion of the present translator too much has been made of St. Thomas' alleged teaching"); un glosario y el índice alfabético.

Volumen 4: I, 14-18: "Knowledge in God", a cargo del P. T. Gornall, S. I. El texto latino "no presenta dificultades especiales [...] aunque las variantes son muchas, en lo que respecta a estas cinco cuestiones son de menor importancia", adoptándose aquí uno considerando las ed. de Rev. des Jeunes, Piana y Leonina. El volumen comprende una introducción, los textos con sus notas habituales, glosario e índice final, pero sin el acostumbrado apéndice doctrinario.

Volumen 6: I, 27-32: "The Trinity", a cargo del P. C. Velecky, O. P. El texto latino adoptado es un tanto sorprendente: el que B. Geyger editara en la serie "Florilegium Patristicum" (Bonn, 1934), teniendo en cuenta el de la Leonina y habiéndose variado un tanto la puntuación en vista a la traducción, guiándose el autor para ésta por el principio de presentar un S. Tomás con estilo actual. Siguen las secciones habituales; los apéndices son ahora 10 en total: cuatro generales y luego uno para cada cuestión.

Volumen 13: I, 90-102: "Man made to God's image", a cargo del P. E. Hill,

O. P. El texto latino básico es el de la ed. Ottawa (1941), dando en notas las variantes de la Leonina. Lo que aparece como poco serio —por decir lo menos— es que el autor señale, un tanto desaprensivamente, que adoptó aquel texto simplemente porque era el único que tenía a mano, no obstante “su excesivo número de errores tipográficos... mala puntuación y hasta la omisión de una cláusula entera”. Si bien es cierto que cada curador ha sido dejado en libertad de elección y traducción, nos parece este caso un exceso. Siguen luego las secciones clásicas.

Volumen 21: I-II, 40-48: “Fear and anger”, a cargo del P. J. P. Reid, O. P. El texto fundamental es el de la Leonina, teniéndose en cuenta algunas variantes, pero que no alteran fundamentalmente a aquélla, considerada muy buena ahora; y la versión se declara estrechamente fiel al original, aclarándose el significado de algunos términos, cuando es el caso, al pie de página. Siguen la introducción general, los textos, notas, y siete apéndices; glosario e índice completan el volumen. (En p. 38, el título de la Q. 42 debe ser “De objecto timoris”).

E. COLOMBO

JOHN HOSPERS, *La conducta humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1964, 866 pp.

El autor, profesor de Filosofía en el Brooklyn College (EE. UU.), es bastante conocido en el campo de la Ética no sólo por sus estudios originales sino también por haber publicado junto con Wilfrid Sellars una utilísima antología “Readings in ethical theory” (New York, Appleton-Century-Crofts, 1952). La obra que ahora aparece en traducción castellana, se publicó en 1961 bajo el sello editorial de Harcourt, Brace & World, Inc. New York y constituye un tratado de Ética, en el que, como es habitual en los libros de autores ingleses o estadounidenses sobre esta disciplina, fuera de algunas referencias a los filósofos griegos y a la filosofía práctica kantiana, las doctrinas examinadas pertenecen casi exclusivamente a trabajos escritos en inglés. Claro está que tal restricción, si bien permite un análisis más prolijo de esas doctrinas, preteridas a su vez, en general, en los tratados de europeos continentales, no resulta justificada cuando se trata de abordar sistemáticamente los problemas de la filosofía moral.

Acaso sea conveniente reproducir las siguientes palabras del autor, quien con ellas intenta delinear la temática de su libro: “¿De qué modo debemos conducir nuestra vida? ¿Cuáles son las cosas que más cuentan en la vida: el placer y el goce, la verdad y el conocimiento, el valor moral y la conciencia? ¿Qué es lo que hace que algunas cosas sean buenas y otras malas, algunos actos justos y otros injustos? ¿Tenemos obligaciones para con los demás? ¿Cuáles son y por qué debemos llevarlas a cabo? ¿En qué circunstancias se nos podrá, con razón, alabar, censurar, castigar o excusar por nuestras acciones? ¿Poseemos libertad de acción, de elección, de deseo? ¿Cómo podremos conocer algunas de esas cosas y cómo podremos probarlas?” (p. 7).

A este cuestionario corresponde en sus grandes líneas la articulación de la obra, cuyo contenido, después de una introducción destinada a mostrar el ámbito de la ética, los cánones morales en sus tipos más manifiestos y frecuentes,

y el problema que plantea el relativismo moral, se distribuye en tres partes: la primera —la más extensa, ya que ocupa la casi totalidad del libro— que consiste en un examen de las diversas teorías sobre los temas morales, incluidos los concernientes a la ética política y los relativos a la justicia y al mérito; la segunda que estudia la responsabilidad moral y el libre albedrío; y la tercera que aborda el problema del conocimiento moral y el de la demostración en la ética. Cada uno de los capítulos contiene al final una serie de ejercicios —muchos de ellos muy bien escogidos y, por cierto, muy adecuados para estimular la reflexión personal del lector— y, además, una bibliografía que, salvo contadas excepciones y no obstante ser, por lo general, muy copiosa, alude exclusivamente a obras en inglés. Por último, cabe señalar que en varios capítulos el autor utiliza el recurso a la exposición dialógica entre teorías contrapuestas, lo que, aparte de conferir mayor vivacidad a los análisis respectivos contribuye a un mejor perfilamiento de aquéllas.

La posición filosófico-moral de Hospers parece inscribirse en la línea del llamado “utilitarismo de la regla”, cuyo canon es “Actúa según la regla cuya adopción vaya a producir el máximo bien intrínseco” (p. 473). A esta concepción la suplementa y refuerza el “utilitarismo de la actitud” (Michael Scriven), según el cual “debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para desarrollar aquellas actitudes que con más probabilidad fueran a producir el máximo bien si se las adoptara generalmente” (p. 486).

A primera vista el concepto de justicia puede representar un serio desafío al utilitarismo de la regla (p. 604), pero, con ser muy importante, la justicia no es más que una parte de la utilidad (p. 615). Sin embargo, la distribución que la justicia implica, impone una revisión de esa doctrina utilitaria. Para Hospers sólo es posible conservar ésta “si decimos que no solamente la felicidad (y según los pluralistas, también otras cosas) es intrínsecamente buena, sino también la *distribución* de la felicidad (o de cualquier otra cosa que sea intrínsecamente buena). Dicho en otras palabras: se añade la justicia a la lista de cosas que intrínsecamente vale la pena alcanzar o producir. A esta revisión del utilitarismo de la regla se la llama a veces *utilitarismo de la regla por extensión*. . . Por primera vez tenemos un concepto de bien intrínseco que no es un estado de conciencia de los individuos (o una disposición a producir estados de conciencia). X, Y y Z pueden ser estados de conciencia de los individuos, pero la distribución de X, Y y Z no lo es” (p. 623). A su vez, el problema de los méritos —“el punto más importante en el concepto de justicia” (p. 624)— reclama una nueva *extensión* del utilitarismo de la regla (pp. 648-673), que se manifiesta sobre todo en las condiciones necesarias para justificar el *castigo*: “(Éste) no es conforme a la justicia si es inmerecido, y no es conforme a la utilidad si no produce ningún buen resultado” (p. 667).

Para zanjar la cuestión de qué es lo que nos merecemos, es indispensable plantearse el problema de la responsabilidad moral: ¿en qué circunstancias haremos responsable a una persona de sus actos? (pp. 679-681). De este problema el autor estudia muy finamente dos aspectos: el de la censura y el de la excusa (pp. 681-708), en cuyo trasfondo está “la ancestral controversia del determinismo y el libre albedrío” (p. 708). En este debate Hospers sostiene que “la libertad humana es limitada (esto, seguramente, no constituye ninguna novedad), pero no *siempre* se ve interferida por algo. Enséñame una situación en la que se dé una interferencia y yo te enseñaré otra en la que no se dé. Así pues, sigue siendo falso afirmar que nadie es *nunca* libre: dentro de ciertos límites somos libres de actuar, libres de escoger, e incluso libres de desear” (pp. 738-739). Esta

tesis, sin embargo, resulta de dudosa congruencia con ciertas observaciones finales sobre "la igualdad moral última": "cuando consideramos las cuestiones del mérito *último* "todos los hombres son iguales" (p. 754-755).

A propósito del "problema de la demostración" el autor analiza las teorías no naturalistas, las naturalistas y, por último, la teoría emotiva —o no cognoscitiva—. Y en un diálogo final entre Este y Oeste, el segundo de los interlocutores —con el que parece identificarse Hospers— manifiesta "estoy intentando vindicar mi adopción de un sistema ético en términos de *estilo de vida* y un estilo de vida incluye mucho más que un código moral: abarca todos los aspectos posibles de la vida y de la conducta humana" Y agrega: "Pienso que incluso un estilo de vida puede justificarse —no demostrarse del mismo modo como se demuestra una afirmación moral particular en términos de reglas que la abarcan, o como se pueden demostrar las reglas en términos de una norma o normas supremas, pero haciendo, sin embargo, que parezca *más racional* que otro *estilo de vida* . . . Así pues, yo propongo estos cuatro pasos: comprobación de una afirmación moral particular por medio de ciertas reglas (que, a veces, por supuesto, contendrán muchas calificaciones); validez de las reglas por medio de una norma o normas supremas; vindicación de la adopción de la norma suprema (y, por consiguiente, de todo el sistema que sostiene) en términos de estilo de vida; y justificación del estilo de vida demostrando que es más racional que otros . . . — . . . aquí es donde estriba realmente el problema básico del absolutismo frente al relativismo" (p. 844). Y, concretamente, el estilo de vida que Oeste propone como "racionalmente escogido" sería aquel que estuviera "inspirado por el amor y guiado por el conocimiento" (p. 855). Mas se trata de un amor "en el sentido de consideración igual para todos y el reconocimiento de ciertos derechos básicos a todos por igual"; y de un conocimiento inteligente sin el cual "la gente . . . cometerá acciones que serán estúpidamente miopes y que resultarán tan desastrosas para la humanidad como si hubieran tenido conocimiento pero no amor" (p. 854).

A pesar de las limitaciones apuntadas al principio de esta reseña, el libro de Hospers es interesante y promueve eficazmente la reflexión filosófica sobre los temas abordados. En particular, el ético tomista puede hallar en esta versión muy depurada del utilitarismo —palabra ésta tan equívoca y mal escogida— fecundas incitaciones para la elaboración de una *filosofía* moral. Baste señalar que por debajo de la equivocidad de la denominación, el utilitarismo tiene por característica principal "la maximización del bien intrínseco" (p. 293) y que en la forma de "utilitarismo pluralista" sostiene que aparte de la felicidad hay otras cosas que poseen valor intrínseco —el conocimiento, la belleza, las cualidades morales— (p. 294). Una confrontación de esta postura ética con la concepción del Estagirita en cuanto "humanismo político" arrojaría muchas coincidencias, más de las que a primera vista cabría esperar. Además, para la "agathología" que la ética tomista filosófica debe tematizar explícitamente, hay en las precisiones de este libro sobre el "bien intrínseco" mucho aprovechable.

GUIDO SOAJE RAMOS

M. F. SCIACCA, *La Libertà e il Tempo*, Marzorati editore, Milano, 1965.

En la "Filosofía dell'Integralità" Sciacca nos va ofreciendo los jalones de su pensamiento. Después de leer este volumen, vibrante, lleno de vigor, hay que decir sencillamente que su autor es uno de los grandes metafísicos de nuestro tiempo. Por eso, para quien no conozca la sapiencial modestia del filósofo, pueden aparecer extemporáneas expresiones como estas de su prólogo: "... es una meditación imperfectísima sobre la libertad y el tiempo del *hombre del Dios-Hombre* pensada con mi poca cabeza y escrito con pluma insegura, pero con y en el espíritu de un Padre de la Iglesia" (p. 14). El libro es ciertamente eso: una meditación que penetra empeñosamente las profundidades de la libertad y del tiempo, con el espíritu de un Padre de la Iglesia —y al decir esto todos estamos pensando en S. Agustín—.

Se trata ante todo de una meditación filosófica, y de un tema que está en el corazón de la filosofía presente. Mas, esclarecido desde un punto de vista totalmente distinto del de la "filosofía en boga". Esta es tenida en cuenta sólo indirectamente. Sciacca sigue *su camino*, y este camino lo construye con los sólidos bloques de la filosofía clásica y cristiana. Por eso, nos dice él mismo, si quisiéramos encontrar un compromiso, una apertura, un "diálogo" con los ídolos de la hora, nos llevaríamos una gran desilusión: "Il libro è irreparabilmente *demodé*" (p. 13). La reflexión va a esclarecer la libertad y su íntima relación con el tiempo, no tanto en un nivel psicológico cuanto metafísico, y la libertad no en la situación de hoy, sino de su condición de siempre; se intenta iluminar y entender la intrínseca "dificultad de ser" de todo tiempo y de toda humana libertad. Lo cual es indispensable para comenzar a descifrar nuestro tiempo y la situación de nuestra libertad. No hay, pues, una intención de rehuir los problemas del presente, sino de enfocarlos con las luces más altas y más fuertes, de entrar en su verdadero corazón.

Si los elementos que integran el libro, según indicación de su primera página, son cursos y escritos escalonados a lo largo de doce años, en su actual reelaboración, obtienen una homogeneidad completa. El tema queda armónicamente estructurado en tres partes. Primera: *La libertad en sus límites y en su orden. La estructura del tiempo*. Segunda: *La voluntad al nivel de la libertad de escogimiento (Scelta)*. Tercera: *La voluntad al nivel de la libertad de elección (Elezione)*. Una introducción sitúa la libertad dentro del ser humano, delineando sus distintos tipos. La *Parte Primera* propone la problemática general. Después de un capítulo sobre los límites de la libertad (indicamos el título de los párrafos como índice de la amplitud con que Sciacca estudia los temas: los límites de la vida animal, de los instintos humanos, de la vocación y el carácter, de los males físicos, de la vida asociada y de la educación, de la constitución ontológica del ente finito), sigue un análisis del acto libre o de la libertad, hondo y fino. Los dos modos de libertad humana que presenta el primer párrafo de este capítulo (p. 79 y sigs.) señalan la bifurcación fundamental en la temática de la obra, bifurcación constitutiva a la naturaleza humana. "Scelta" y "Elezione" son dos momentos típicos de la libertad y fundamentan dos tiempos distintos. Quedan abiertos así los dos planos de la existencia humana y sus tiempos correlativos.

El "escogimiento" —aunque la palabra tenga poco uso, es castellana— no es la "elección". En el escoger domina el elemento subjetivo, en el elegir el objetivo. No es ésta la única diferencia. El escoger se ejercita propiamente sobre

los valores vitales y mundanos, y si se hace debidamente, la "scelta" es buena y digna del hombre. La libertad de escogimiento es necesaria a la vida y por ende justificada, si es "objetiva" u ordenada según el ser y por lo mismo coordinada según la libertad de elección. Esta comienza así por "rescatar la libertad de escogimiento, orientándola hacia sí y rompiendo con esto el punto de vista subjetivo. La libertad de elección es libertad de verdadero amor: *eligere* es *diligere*. Es así reconocimiento de todo ente con indiferencia de todo interés propio, de posesión o uso. Es voluntad de justicia, que pone a cada ser en su lugar y su exigencia propia. La elección es por sí misma liberadora: descubre y profundiza a cada ser en su verdad. Por eso mismo toda elección es en cierto modo elección de Dios, que funda y determina el ser de cada cosa; es disponibilidad al Ser. Y es voluntad que se eleva también sobre sí misma o sobre la misma "generosidad" o "dar" para constituirse en "caridad" o darse por amor de Dios. Es que, en verdad, la perfección de la libertad está en la elección absoluta de Dios, en el amor de Dios: el Ser, que hace a la voluntad objetiva signándola con la Idea, la hace iniciativa para El mismo, sólo actuable definitivamente por El.

Cierto, la presentación que acabamos de hacer es muy somera —para alcanzar la abundancia de observación y penetración del autor es necesario sorber lentamente todo el libro—, pero servirá para orientarnos frente a los dos modos humanos de ser generadores de su tiempo. El hombre es "fatto" y es "atto", es decir, *ens* y *esse*. No es puro producto pasivo, sino ser para sí, principio autónomo, esencialmente *iniciativa*. "Pero el *ens* no adecuaba el *esse*, su inquietud perenne, provocador del desequilibrio ontológico: la Idea, intuida por la inteligencia y luz de la razón, es esencia también de la voluntad libre, que siendo ordenada, es *iniciativa en el ser*; y el ser la hace dialéctica, tensión de adecuación a su infinitud..." (p. 84). Esta tensión, desplegándose en las diferentes series de acciones, genera las distintas clases de tiempo. La libertad debe comenzar por aceptarse a sí misma, con el sujeto en donde se realiza, con todas sus limitaciones, sino quiere renegar de sí misma. El tiempo discurre entre esta *libertad inicial* de aceptación de sí misma y toda la dialéctica que el "desequilibrio" pone en el seno mismo de la voluntad, en la *libertad ontológica*. La Idea, por una parte, desata a la voluntad de lo finito, constantemente la acucia, manteniéndola siempre insatisfecha. Por otra parte, como Idea que está en un ente finito, no puede menos de especificarse en objetivos finitos; la voluntad se encuentra así distendida por dos pesos, por dos *pondus* contrarios. Mas, si el peso de lo finito se coloca bajo la verticalidad de peso del ser, de lo Divino, si la libertad, siguiendo como no puede menos lo finito, lo dirige a lo Infinito, se alcanza entonces el equilibrio —aunque siempre inestable y riesgoso, que parece esperar "la ayuda gratuita de la Gracia" que lo estabilice y afinque la libertad en la dirección del Ser.

El tiempo no es más que esa dialéctica interna de la voluntad; al realizarse a través de los escogimientos y elecciones inherentes a su condición de libertad encarnada, recibe con su ser su tiempo: "El tiempo no engendra al hombre, sino que cada hombre genera con su voluntad libre su tiempo, el que Dios con un acto de su libre voluntad crea con ella" (p. 113). La voluntad se despliega en la "scelta" necesaria a la vida y en la "elezione" propia del espíritu, de la existencia. El hombre es vida mundanal y existencia trascendente. El tiempo no es más que la distensión de la libertad en esa doble dirección, es la libertad como vida y es la libertad como existencia. En primer lugar, la voluntad en su "espacio interior" acoge el "tiempo exterior" o constituye como tiempo ese

acaecer externo mundanal en el que se encuentra implantada, que le precede y que le seguirá. En el momento en que aparece la conciencia libre la anterior vida preconciente y toda la realidad cósmica de la que forma parte, pasa a ser un "dato", a distenderse dentro de la misma conciencia; todo el devenir natural pasa a ser un medio del espíritu, que en su tiempo interior lo sobrepasa infinitamente. El *tiempo inicial* corresponde a la libertad inicial por la que la voluntad se acepta o se rechaza, volición que subyace a toda otra volición determinada. Con esta presencia libre ante sí misma la voluntad genera el tiempo que mide los otros tiempos; la conciencia de la distensión interior los mide y los abarca. Pero, así como este tiempo inicial, que es la presencia de la conciencia ante sí misma y la adhesión de la voluntad a sí misma, no agota el querer y la libertad, infinita por la Idea, así el tiempo inicial no agota el manantial inagotable de la voluntad que se abre al tiempo infinito, al tiempo de la inmortalidad.

Bajo estos tiempos concéntricos germinan y se concretan otros, más cercanos a la observación. El último jerárquicamente, el *tiempo de la vida* es el distenderse de la libertad en la esfera de los valores y los intereses de la compleja vida corporal. Cuando la voluntad se hunde subjetivamente en ellos, se anega en el tiempo empírico de las cosas, en la mera sucesión del acaecer natural, vive la *temporaneidad del momento* presente de la carne y del animal. La prosecución por parte de la libertad de bienes vitales debida y objetivamente ordenados redime el tiempo empírico y lo hace *tiempo histórico*, crea la *temporalidad vital*, que tiene un fin, no el último ciertamente. Este fin es la *libertad de la vida*, es la creación de las condiciones vitales que requiere la voluntad, es decir, el "progreso" de la civilización, el bienestar mundanal necesario y apto al individuo y a la sociedad para lanzarse a metas superiores, propias del espíritu como espíritu.

La voluntad que se eleva de la voluntad de la carne y de la voluntad del animal, reconociendo que el cuerpo y la animalidad son del todo relativas al espíritu, alcanza la libertad del hombre "pneumático" (II Cor. 15). Con ello el hombre ordena verticalmente todo su ser: carne, cuerpo, espíritu según Dios. Todas las cosas son vuestras, repite Sciacca con S. Pablo, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios (p. 281). La libertad, distendida en su auténtico nivel, crea el *tiempo existencial*; la elección integra en sí misma el tiempo histórico y genera el *tiempo de la historia*, abierto al futuro de la inmortalidad. Es por ello naturalmente dialéctico, unidad del presente que hace avanzar el porvenir y recrea el pasado en vista de una nueva posibilidad en su acto-memoria: el presente, el pasado y el porvenir no son tan sólo momentos de la *vida* en el mundo, sino tiempo de la *existencia* en el mundo, pero de una existencia orientada ya al futuro transhistórico, al tiempo infinito. De aquí el riesgo de un desequilibrio no sólo entre el tiempo histórico y el tiempo existencial, sino entre el tiempo de la historia y el tiempo existencial en cuanto éste además de un porvenir, tiene un futuro "non avvenibile", que torna incierto al existente en toda su integralidad (p. 297). Por eso, la elección es selectiva; sin quitar nada a nadie ordena todas las cosas en la armonía y jerarquía del ser. Henchido de todas las riquezas el tiempo existencial marcha hacia la plenitud y al mismo tiempo está fijo en un punto, "hace la historia en vista del cumplimiento de la historia" (ib.). Mas este cumplimiento trasciende todo lo histórico y toda la historia. El hombre se radicalmente trans-histórico...

Es necesario todavía dar un paso más, o al menos explicitarlo: "La iniciativa por el Esse, presente en todo movimiento de la libertad iniciativa en el ser, no es todavía la elección absoluta..." (p. 282). El hombre, naturalmente abierto

a lo Infinito por la Idea, es o debe ser de hecho actuado por el amor de Dios por Dios mismo y de todas las cosas sólo en El. En el *presente estado histórico* esta elección absoluta es un acto de Caridad sobrenatural. Acto del hombre "recreado y regenerado por la Gracia", del hombre que es "hijo" verdadero de Dios, que se enraiza en El como en su Padre, según Cristo, Modelo y Medio único. Esta elección, abriendo el espíritu directamente a Dios, lo abre a la Eternidad; la libertad, enclavada en Dios, participa de su "*nunc*" eterno, se distiende en el *instante*, que abraza todos los otros tiempos del hombre y de todo tiempo —pues abraza a Dios. Así la duración de la voluntad elevada por la Gracia es presencia de todas las presencias, la contemporaneidad auténtica, que quema en su simple llama el presente, el pasado y el porvenir.

Nos detenemos aquí con el sincero temor de que nuestra escueta exposición no haya logrado hacer entrever la hondura y la plenitud de esta pieza magnífica de la filosofía de Sciacca —no hemos hecho siquiera mención de la meditación agustiniana de la estructura íntima del tiempo (Primera parte, capítulo tercero: *attentio animi, contuitus, expectatio, memoria...*). Mas, antes de concluir destaquemos la conclusión para nosotros más importante de todo el libro: el hombre no se agota en la vida, ni en lo histórico, ni en la historia. Frente al múltiple historicismo y larvado panteísmo contemporáneo, Sciacca abre el hombre a un Infinito auténtico, más allá de la naturaleza y de la historia. Ausculta y escudriña el hombre interior y sabe interpretar las voces que allí claman. El libro brota de la contemplación del hombre, del hombre en su integralidad. Por eso, si por una parte el libro es "inactual", como dice su autor en el prólogo, porque propone una imagen del hombre inaceptable a muchas modas filosóficas, resulta de candente actualidad por ser una "destructio" de las mismas y haber sido escrito sin duda pensando en ellas.

Tal vez no aparezca del todo claro esto en esta nota —y lo lamentamos una vez más—. Imposible en unas cuantas líneas hacer aparecer la riqueza de análisis psicológicos y metafísicos y sobre todo la pasión cristiana que empapa toda la obra. Porque Sciacca, uno de los grandes metafísicos de hoy, se manifiesta en sus escritos como uno de los grandes cristianos de nuestro tiempo.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, CMF.

CRONICA

ALBERT MICHOTTE

En su dominio, cercano a Lovaina, falleció el barón ALBERT MICHOTTE VAN BERCK, prestigioso psicólogo belga, el último de la generación de hombres formados por el Cardenal Mercier. Nacido en 1881, ingresó muy joven en el Instituto Superior de Filosofía creado a instancias del Papa León XIII en la Universidad de Lovaina para profundizar el estudio de la filosofía tomista.

Tras brillantes estudios se doctoró en Filosofía en 1900, continuando su formación en la Facultad de Ciencias, en la que se graduó como zoólogo, a la vez que realizaba importantes trabajos de investigación neurológica en el laboratorio de van Gehuchten. Seguía así la norma de Mercier de unir a la Filosofía sólidos conocimientos científicos: de este modo se deshacía la objeción, entonces en boga, de que el tomismo era incompatible con los progresos de la ciencia moderna.

En 1905 presentó su tesis para el grado de Maestro en Filosofía, que versaba sobre "Los signos regionales". Este trabajo decidió su vocación por la Psicología, alentada entusiastamente por Mercier, quien lo instó a visitar el laboratorio de Wundt en Leipzig. Así lo hizo, y a su regreso organizó el laboratorio de Psicología Experimental del Instituto Superior de Filosofía. Sin dejar de lado los métodos de Wundt, pronto sintió el atractivo de los temas estudiados por Külpe, con quien también trabó amistad. Sus trabajos merecieron el más cálido elogio del maestro de Würzburg, y aún hoy sus investigaciones sobre la elección voluntaria se consideran como superiores a los realizados por Ach, no sólo por la sencillez del material empleado, sino también por su capacidad para reproducir las situaciones de la vida real.

Más tarde Michotte volcó su atención al estudio de las reacciones motrices y luego al análisis del aprendizaje. En 1929 fundó el Instituto de Psicología, más tarde de Psicología y Ciencias de la Educación, cuya presidencia ocupó desde su creación hasta 1952. Sus investigaciones se orientaron hacia la psicología de la acción y de aquí a las relaciones funcionales que en la acción estructuran los datos, dándoles valor de percepción. De aquí su célebre trabajo sobre "La percepción de la causalidad", que reúne experiencias muy interesantes y originales, a la par que reflexiones novedosas y hasta revolucionarias.

Investigaciones como las realizadas sobre la causalidad, que considera un dato primitivo de percepción, como el movimiento, el espacio y el tiempo, le valieron el reproche de mezclar indebidamente la Filosofía a la Psicología. No

es éste el lugar para examinar esa afirmación, pero si una nota distingue los trabajos de Michotte es precisamente la de atenerse estrictamente al estatuto científico-experimental de su disciplina, fiel en esto a las ideas del Cardenal Mercier. Sin embargo consideraba que debe existir una amplia relación entre ambas disciplinas: de ahí que nunca dejara su cátedra en el Instituto Superior de Filosofía donde enseñó durante cincuenta años, a la vez que enseñaba no sólo en su Instituto de Psicología, sino en la Facultad de Medicina.

Sus clases eran un modelo de orden y claridad; su lenguaje elegante y persuasivo. Nunca usó notas o fichas y siempre demostró el más completo dominio del tema que trataba, impresionando como una verdadera autoridad en su materia. Sus alumnos lo describen como "un gran señor", lleno de mesura, equilibrio, amabilidad y amplitud de miras.

Viajante incansable, participó en cuanto congreso, encuentro o coloquio de Psicología se realizara en Europa o América. Esto le permitió trabar amistad personal con los principales psicólogos del mundo, especialmente de Alemania, Francia, España, Gran Bretaña, Holanda, Suecia, Dinamarca y Noruega. Hablaba y escribía a la perfección más de media docena de lenguas, lo que, unido a su mesurada cordialidad y a sus dotes humanas, causaba la más alta impresión en sus colegas.

Autor de numerosos trabajos científicos, Michotte mereció diversos honores de instituciones oficiales y privadas. Era miembro de la Academia Real de Bélgica, de la Academia Pontificia de Ciencias, de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, de la Sociedad Británica de Psicología, de la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos; fue presidente de la Unión Internacional de Psicología Científica, de la Sociedad Belga de Psicología, de la Sociedad de Psicología Científica de Lengua Francesa etc.

ALEMANIA

—En Bonn se realizó del 26 de julio pasado, el *I Congreso Internacional Kantiano*, con una extraordinaria concurrencia de especialistas europeos y americanos.

—Han aparecido las actas del *Congreso de Filosofía* realizado en abril de 1965 en Berlín Este. Todos los trabajos versan sobre aspectos del marxismo-leninismo.

—El Prof. *Alfred Kossing* ha sido nombrado profesor de Materialismo Histórico en la Universidad Karl-Marx, de Leipzig.

—El Prof. *Dieter Schulze* ha sido nombrado profesor de Materialismo Histórico y Dialéctico en la Universidad de Humboldt.

—La Universidad de Münster prepara un homenaje a *Leibniz*, en el 250º aniversario de su muerte.

—En Bonn ha fallecido el *Prof Erich Rothacker*, especialista en filosofía de la cultura y de la historia, que se ocupó también de antropología filosófica. Autor de numerosas obras, varias de ellas traducidas a diversas lenguas, había merecido un volumen en su homenaje, en 1958.

ARGENTINA

—*Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires*: el *Prof. Dr. Stan M. Popescu* ha desarrollado durante el corriente año las siguientes actividades: Invitado por las Universidades de Bonn, Münster y Bochum (Alemania), dio conferencias en los Institutos de Psicología sobre problemas de psicología aplicada a la adolescencia y vida laboral (del 28 de enero al 2 de febrero). Invitado por los

directores de los Institutos de Psicología de las Universidades de Utrecht, Amsterdam (Países Bajos), Liverpool y Londres (Inglaterra), formó parte de varios simposios organizados entre el 3 y 8 de febrero. Invitado por la Asociación Interamericana de Psicología, formó parte del simposio organizado con motivo del Congreso Interamericano de Psicología que tuvo lugar en Lima (Perú) del 2 al 8 de abril de 1966. Invitado por el Rector del Colegio Nacional Técnico N° 4 "Brig. Gral. Don Cornelio de Saavedra", dio una conferencia sobre "Problemas psicológicos de la juventud", el 21 de junio de 1966.

—El Prof. *Benicio Villarreal* y personal de su cátedra de Pedagogía Sistemática, ha desarrollado un curso de extensión en la localidad de Nueve de Julio (Pcia. de Buenos Aires), según el siguiente temario: *Benicio C. A. Villarreal*: "El perfeccionamiento docente" y "La Iglesia ante la educación"; *Alfredo Tagliabue*: "La realidad educacional argentina" y "Factores modernos en la organización escolar"; *Carmen Valderrrey*: "Caracterización de la edad escolar"; *Nelly Muzzio*: "Imagen del educador de nuestro tiempo"; *Aurora Benazzo*: "Enseñanza y comunicación audiovisual". Además, los profesores *Villarreal* y *Tagliabue* han entregado a imprenta dos obras: "El maestro, olvidado indispensable" y "Los factores modernos de la organización escolar", respectivamente.

—El Prof. Dr. *Alberto Moreno* ha sido contratado por la Universidad Nacional de Cuyo para desarrollar un curso sobre organización de la investigación científica.

—El Prof. Dr. *J. E. Bolzán* ha sido contratado, con dedicación exclusiva, por la Pontificia Universidad Católica, teniendo a su cargo la cátedra de Filosofía de la Naturaleza, y un curso de seminario sobre el método científico.

—En el Instituto del Profesorado "Verbo Divino", de Calzada, Provincia de Buenos Aires, se desarrolló un ciclo de

conferencias celebratorias de la primera promoción de profesores graduados en esa casa de estudios. El Prof. Dr. *Juan E. Bolzán* habló sobre "Evolución y evolucionismo en Teilhard de Chardin"; el Prof. Dr. *José M. Estrada*, sobre "Aspecto antropológico de la evolución en Teilhard de Chardin"; el Prof. Dr. *Juan A. Casaubón*, sobre "Perfectibilidad humana"; el Prof. *Juan F. Giacobbe*, sobre "El hombre en el arte"; el Prof. Dr. *Héctor Llambías*, sobre "El misterio metafísico del hombre".

—En el Colegio Universitario Marista de La Plata, el Prof. Dr. *Octavio Nicolás Derisi* expuso el tema "Caracterización del tomismo".

—En el Instituto Terrero, de La Plata, el Prof. Dr. *Gustavo Eloy Ponferrada* desarrolló, en un ciclo de seis conferencias, el tema "Filosofía del ser".

BELGICA

—El Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, *Mons. Luis de Raeymaeker*, que ejercía su cargo desde hace diecisiete años, ha pedido su relevo, debido a la agobiadora labor que le exige el ser Pro-Rector de la Universidad. El Episcopado Belga, accediendo a sus deseos, ha nombrado en su reemplazo a *Mons. Albert Dondayne*. Como el Presidente del Instituto es, por tradición, Presidente de la Sociedad de Filosofía de Lovaina, y éste, a su vez, Director de la "Revue Philosophique", *Mons. de Raeymaeker* ha renunciado a ambos cargos, que han sido ya ocupados por *Mons. Dondayne*.

—El Prof. *Jacques Leclercq* ha sido nombrado Camarero Secreto de Su Santidad el Papa.

—La Academia Real de Bélgica organiza un concurso sobre el tema: "Influencia de Aristóteles sobre las Moralia de Plutarco", con un premio de 30.000 francos belgas. El trabajo deberá presentarse antes del 31 de octubre de 1968.

CANADA

—Ha fallecido en Toronto *Mons. Gerald B. Phelan*, uno de los tomistas de más renombre en América. Nacido en Halifax (Canadá), se doctoró en Filosofía en la Universidad de Lovaina; fue profesor de Psicología primero y luego de Filosofía en la Universidad de Toronto. Pero su principal labor se desarrolló en el Instituto de Estudios Medievales de Toronto, fundación de los Padres Basilianos, en cuyo planeamiento trabajó y cuya biblioteca dirigió desde su apertura, en 1929. Desde 1937 a 1946 presidió el Instituto, cargo que dejó para crear otro similar en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, Estados Unidos. En 1962 volvió, por razones de salud, a la Universidad de Toronto y al Instituto, pero su trabajo fue cada vez más reducido, hasta que en 1961 renunció casi totalmente a la docencia. Fue autor de numerosas obras y artículos; estuvo ligado por una profunda amistad con Jacques Maritain y Etienne Gilson; perteneció a numerosas sociedades científicas, entre ellas la "Royal Society of Canada", la "Société Philosophique" de Lovaina y la "American Catholic Philosophical Association".

—El Prof. *Luciano Martinelli* ha sido nombrado Decano de Filosofía de la Universidad de Montreal.

—En Montreal se realizará, del 27 de agosto al 2 de setiembre de 1967, el *IV Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Tendrá por tema "Artes liberales y filosofía en la Edad Media".

—El Prof. *Emile Simard* ha sido designado Decano de Filosofía de la Universidad de Laval.

—El Prof. *Etienne Gilson* trató, en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, el tema "Martín Lutero", en cuatro conferencias.

—En la Universidad de Ottawa, el Prof. *Jean Tonneau* dio un cursillo de quince lecciones sobre "Las dimensiones religiosas de la moral".

—En Quebec, con sede en el Seminario de Santa Teresa, se ha creado la *Fundación Jacques y Raissa Maritain*, dedicada al estudio de estos autores. Ha publicado una bibliografía completa de las obras por ellos escritas.

—En la Universidad de Laval, Quebec, se prepara el *VII Congreso Interamericano de Filosofía*, que tendrá lugar en junio del año próximo.

CHECOESLOVAQUIA

—La "Hegel-Gesellschaft", institución internacional dedicada a estudios hegelianos, realizó en Praga, del 4 de setiembre al 11 del mismo mes, su *VI Congreso Internacional Hegeliano*. Entre otros, intervinieron Karl Löwith, N. Bobbio, A. Baratta y Antonio Negri, con trabajos sobre la Filosofía del Derecho hegeliana, comparada con el jurnaturalismo, con la ética y con el marxismo.

ESTADOS UNIDOS

—El Prof. *Cornelio Fabro*, de Roma, ha dictado un curso como "Visiting Professor", en la Universidad de Notre Dame, Indiana.

—El Rector de la Universidad Católica de América, de Washington, *Mons. William Joseph McDonald*, ha sido designado Obispo Auxiliar de Washington.

—La editorial "Thomist Press", de Washington, publica una nueva serie "Compact Studies", en la que han aparecido ya: "Freud, a Thomistic Appraisal", de Michael Stock; "The Scope of the Summa", de M. D. Chenu; "Einstein, Galileo and Aquinas", de William A. Wallace; "Evolutionism" de Raymond Nogar; "Existentialism", de Vincent Martin.

—La Detroit-Windsor Regional Conference, de la *American Catholic Philosophical Association* se ha reunido para estudiar el tema "Aggiornamento in

Philosophy". De la misma Asociación, se han reunido, para tratar temas similares, la East Central Conference, la Illinois-Indiana Regional Conference, la New England Regional Conference, la Northeast Pennsylvania Regional Conference, la Northwest Regional Conference, la Washington-Maryland Regional Conference y la New York Metropolitan Roundtable.

—La Universidad Católica de América, de Washington, organizó un Seminario sobre "Ateísmo contemporáneo", dirigido por el P. *Cornelio Fabro*.

—El Departamento de Filosofía de la Universidad de Kansas organizó una serie de conferencias sobre "*Ética y Sociedad*", dictadas por profesores de diferentes universidades norteamericanas.

—El Seminario de Filosofía de la Ciencia de Delaware, dirigido por *Mario Bunge*, ha realizado un ciclo de conferencias sobre "Los fundamentos de la Física", invitando a una docena de profesores norteamericanos y extranjeros.

GRAN BRETAÑA

—En Malta, donde había nacido el 20 de enero de 1888, falleció el notable medioevalista *Daniel Callus*, de la Orden Dominicana. Después de cursar estudios en Fiésole (Italia) y en la Universidad de Florencia, enseñó teología en Malta, luego en Viterbo (Italia) y en Staffordshire (Inglaterra). Después de un período en su isla natal, donde enseñó Sagrada Escritura, volvió a Inglaterra, donde se dedicó en Oxford a los estudios medioevales, haciéndose célebre por sus trabajos históricos sobre los orígenes del aristotelismo medioeval. Incansable investigador de manuscritos, publicó numerosos artículos, esclareciendo un período importante del pensamiento humano.

ISRAEL

—Ha fallecido en Jerusalem el Prof. *Martin Buber*. Nacido el 8 de febrero

de 1878 en Viena (Austria), estudió en las Universidades de Viena, Leipzig, Basilea y Zurich. Desde muy joven se especializó en espiritualidad judaica, investigando los orígenes y el desarrollo de los diversos movimientos místicos del judaísmo. Más tarde participó activamente en el movimiento sionista, fundando en Viena la revista "Judischer Verlag" y el diario "Die Welt", que propagaron el sionismo, que entendía en un sentido espiritualista y religioso. Esto lo llevó a romper con muchos de sus antiguos amigos, partidarios del sionismo político. En 1923 publicó su obra más importante: "Yo y tú"; en ella propugna una filosofía antirracionalista y antiobjetivista, consistente en el encuentro y el diálogo interpersonal entre los hombres y de éstos con Dios. Consecuente con sus ideas, publicó en Francfort, en cuya Universidad enseñó Ciencias Religiosas de 1923 a 1933, una revista interconfesional judeo-católico-protestante, "Die Kreatur". En 1938 partió para Palestina, siendo uno de los fundadores de la Universidad Hebrea de Jerusalem. Al crearse en 1947 el estado de Israel, luchó incansablemente por la cooperación judeo-árabe, fundando una sociedad y una revista para difundir este ideal. A la vez trabajó por el diálogo con Alemania, protestando por la condena de Eichmann y pidiendo su anulación. Fue autor de numerosas obras sobre exégesis bíblica, historia de la espiritualidad y filosofía.

ITALIA

—Del 6 al 12 de enero del corriente año se realizó en Roma el *VI Congreso sobre desmitización*, sobre el tema "Mito y fe". Intervinieron, entre otros muchos, R. Panikkar, J. Chaix-Ruy, G. Fessard, A. de Waelhens, P. de Bouillard, J. Ladrière, H. Ott, U. Bianchi, K. Kerényi, G. Widregen, E. Grassi, etc.

—La revista *Humanitas* ha rendido homenaje a *Romano Guardini*, en ocasión de sus ochenta años de vida.

LIBROS RECIBIDOS

- S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ed. Blackfriars-McGraw Hill (New York) y Eyre and Spottiswoode (London), vols. 3,4, 13, 21, 1965.
- J. MOURoux, *El misterio del tiempo*, Ed. Estela, Barcelona, 1965.
- J. BOBIK, *Aquinas on being and essence, translation and interpretation*, Notre Dame University Press, 1965.
- N. DE CUSA, *El Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- PRODICO E HIPPIAS, *Fragmentos y testimonios*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- TRASIMACO - LICOFRON - JENIADES, *Fragmentos y testimonios*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966.
- PETRUS RAMUS, *Dialecticae Institutiones - Aristotelicae animadversiones*, Faksimile-Neudruck, F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.
- D. C. WILLIAMS, *Principles of empirical realism*, Ch. C. Thomas, Illinois, 1965.
- E. BREHIER, *The history of philosophy*, vols. I-III, Chicago University Press, 1965.
- J. K. RYAN -- B. M. BONANSEA (curadores), *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. III: "John Duns Scotus, 1265-1965", The Catholic University Press, Washington, 1965.
- S. ROSEN - R. SIEGFRIED - J. M. DENNISON, *Concepts in physical science*, Harper and Row, New York, 1965.
- R. BOYLE, *The Works, vol. I*, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe London 1772, Georg Olms Verlag, am Dammtor, 1965.
- G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Collectio Philosophica Lateranensis, Desclée e C., Roma, 1965.
- W. R. ASBHY, *Proyecto para un cerebro*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965.
- H. REICHENBACH, *Moderna filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1965.
- G. POLYA, *Matemáticas y razonamiento plausible*, Tecnos, Madrid, 1966.
- J. DALTON, *A new system of chemical philosophy*, Philosophical Library, New York, 1964.
- J. ARÍSTIDES, *Ricardo E. Molinari o la agonía del ser en el tiempo*, Americalee, Buenos Aires, 1966.
- J. BARREIRO GÓMEZ, *Sistematización del conocer-ser-tiempo según Angel Amor Ruibal*, Ed. Celta, Madrid-Lugo, 1965.
- RECHERCHES ET DEBATS, *Pouvoir et société*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1966.
- W. H. BURTON - R. B. KAMBALI - R. L. WING, *Hacia un pensamiento eficaz*, Troquel, Buenos Aires, 1965.
- E. V. NIEMEYER, *El general Bernardo Reyes*, Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de Nuevo León, México, 1966.
- C. J. DUCASSE, *The philosophy of art*, Dover, New York, 1966.
- VARIOS, *Etudes de sexologie*, Bloud et Gay, Paris, 1965.
- W. C. GUTHRIE, *A history of greek philosophy, vol. II*, Cambridge University Press, 1965.

INDICE DEL TOMO VIGESIMO PRIMERO

EDITORIALES

	Pág.
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Veinte años de SAPIENTIA</i> 3
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Fenomenología y metafísica</i> 83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Dios: el eslabón perdido de la filosofía y literatura contemporáneas</i> 163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los caracteres del espíritu</i> 243

ARTICULOS

S. S. PABLO VI:	<i>Dios en la obra de Santo Tomás y en la filosofía contemporánea</i> 7
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El intelectualismo realista del tomismo frente al irracionalismo nihilista del existencialismo ateo</i> 11
CARMEN BALZER:	<i>El problema del ateísmo en Sartre</i> 17
OMAR ARGERAMI:	<i>Arte, valores y belleza</i> 27
GERMAN J. BIDART CAMPOS:	<i>El significado del derecho natural en la filosofía política</i> 36
AUGUSTO FURLAN:	<i>Balmes y los fundamentos de la ciencia</i> 87
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Libertad religiosa</i> 98
OSVALDO ARDILES:	<i>Orígenes, fundamentos y función de la Universidad</i> 107
TOMAS D. CASARES:	<i>La concepción del tiempo en el Libro XI de "Las confesiones" de S. Agustín</i> 169
J. E. BOLZAN:	<i>El método físico-matemático como paradigma</i> 201
OSVALDO FRANCELLEA:	<i>Significado de lo naturalmente conocido frente a la gnoseología contemporánea (1ª parte)</i> 251
OMAR ARGERAMI:	<i>Valores, realidad e irrealidad</i> 280

NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO A. PIEMONTE:	<i>La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París</i> 49
ABELARDO PITHOD:	<i>Las relaciones entre mente y cerebro</i> 55
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Sexto Congreso Tomista Internacional</i> 63
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Una obra reciente sobre el libre arbitrio</i> 130
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de Filosofía de las ciencias</i> 140
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>La metafísica aporética de Teofrasto</i> 214
JORGE HOURTON P.:	<i>La filosofía escolástica en los estudios eclesiásticos</i> 219
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser y los entes</i> 287
RAUL ECHAURI:	<i>En torno al ateísmo moderno y contemporáneo</i> 290

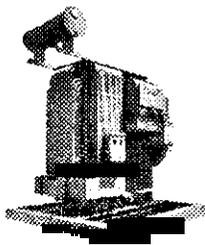
BIBLIOGRAFIA

	Pág.
MATIAS KLOSTER:	<i>El hombre, inestable seguridad</i> (C. Balzer) 66
ALBERTO CATURELLI:	<i>La universidad</i> (O. Argerami) 67
LEONE BOURDEL:	<i>Grupos sanguíneos y temperamentos</i> (C. Stancesco) ... 68
LEONE BOURDEL:	<i>Los temperamentos psicobiológicos</i> (C. Stancesco) 70
MARTIN GRABMANN:	<i>Interpretazioni medioevali del nous poietikos</i> (Sor M. Leonor) 73
ANTON C. PEGIS:	<i>St. Thomas and philosophy</i> (E. Colombo) 145
MAURICE BLONDEL-AUGUSTE.	
VALENSIN:	<i>Correspondence 1912-1947</i> (J. Hourton) 145
VARIOS:	<i>Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines</i> (A. Caturelli)..... 147
RAIMUNDO PANIKER:	<i>Religión y religiones</i> (J. Hourton) 148
LELAND R. TOWNSEND:	<i>La psicología en el crimen juvenil y adulto</i> (R. Zocchi) 149
RALPH M. EATON:	<i>Symbolism and truth</i> (J. A. Casaubón) 150
FLORENT GABORIAU:	<i>Nouvelle initiation philosophique, t. IV</i> (J. A. Casaubón) 151
FERNANDO BOASSO:	<i>El misterio del hombre</i> (C. S. de Argerami) 152
EUGEN FINK:	<i>Todo y nada</i> (C. A. Iturralde Colombres) 153
HANS PFEIL:	<i>La humanidad en crisis</i> (C. S. Argerami) 157
PAUL B. GRENET:	<i>Ontología</i> (G. E. Ponferrada) 231
A. GONZALEZ ALVAREZ:	<i>Tratado de metafísica - Teología natural</i> (O. Argerami) 234
P. A. SOROKIN:	<i>Modern historical and social philosophies</i> (G. Soaje Ramos) 236
A. GOMEZ ROBLEDO:	<i>Meditación sobre la justicia</i> (G. Soaje Ramos) 237
PETRUS RAMUS:	<i>Dialecticae Institutiones - Aristotelicae Animadversiones</i> (A. Moreno) 240
J. E. BOLZAN:	<i>El tiempo de las cosas y el hombre</i> (G. E. Ponferrada) 297
W. E. JOHNSON:	<i>Logic</i> (J. A. Casaubón) 301
JOHN T. MERZ:	<i>A history of european thought in the nineteenth century</i> (J. E. Bolzán) 302
W. SEEBERGER:	<i>Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit</i> (G. Soaje Ramos) 303
S. THOMAS AQUINAS:	<i>Summa Theologiae</i> (E. Colombo) 305
JOHN HOSPERS:	<i>La conducta humana</i> (G. Soaje Ramos) 306
M. F. SCIACCA:	<i>La libertà e il tempo</i> (C. López Salgado) 309
CRONICA	74 y 313
LIBROS RECIBIDOS	78, 159 y 318

antes de construir...*

ASEGURESE UN EFICIENTE SUMINISTRO ELECTRICO!

CONSULTENOS! Si usted proyecta construir o ya lo está haciendo, ponemos a su disposición un equipo de expertos que le asesorarán sobre cómo lograr una adecuada provisión de energía eléctrica. En muchos casos será necesario instalar en el nuevo edificio una

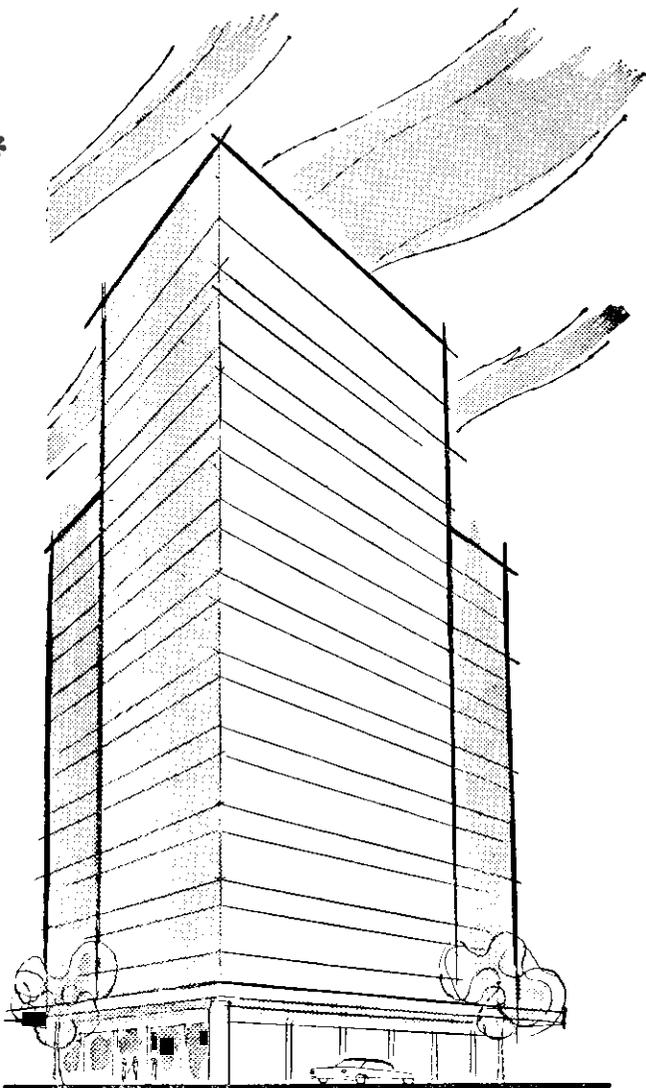


CAMARA TRANSFORMADORA

(27.500 - 13.000 y 6.500 volt a 380 y 220 volt), para lo cual deberá preverse en los planos un local adecuado.

- * Edificios de departamentos u oficinas
- Grandes comercios - Industrias

Oficina de Asesoramiento
Edificio Volta - Diagonal R. S. Peña 832
T. E. 45-0151 - Capital

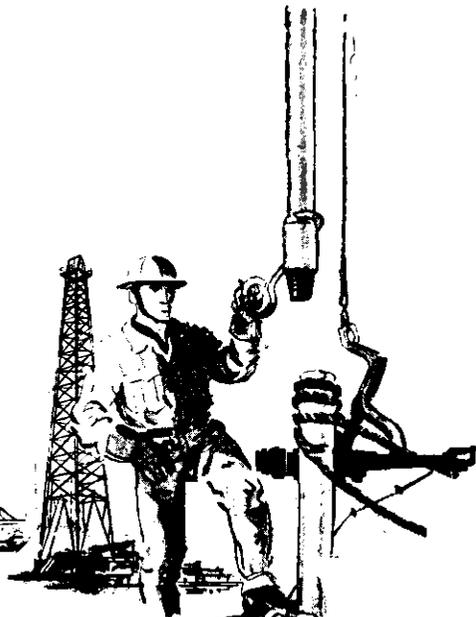
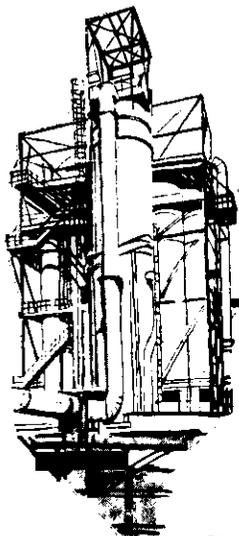


Hacia el progreso... con energía eléctrica

segba

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

ESTAMOS A SU SERVICIO DESDE HACE MAS DE 50 AÑOS



SHELL considera que, tan importante como la magnitud de sus capitales y la eficiencia de su organización, es para una empresa contar con un respaldo humano capaz de darle un "alma" fuerte y pujante en la realización de sus propósitos.



SHELL cuenta con esos hombres que respaldan la calidad de sus productos: investigadores, científicos, técnicos, empresarios, obreros y empleados responsables que contribuyen con su capacidad y experiencia a forjar este mundo de **SHELL** que hace más de 50 años que está al servicio del país.



SHELL COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S. A.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



¡a vivir!...

***en la
generación
de
Pepsi***