

SAPIENTIA

Organo de la facultad de filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Autenticidad humana* 163

ARTICULOS

- AUGUSTO FURLÁN: *El objeto de la lógica tomista (conclusión)* 167
- OCTAVIO N. DERISI: *Aproximaciones y diferencias entre la Fenomenología existencial de Heidegger y la Ontología de Santo Tomás* .. 185
- CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES: *En torno a una breve y oscura prueba kantiana* 193

NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI: *VII Congreso Interamericano de Filosofía* 214
- ALBERTO CATURELLI: *La Universidad, hoy* 215
- J. E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las ciencias* 218

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO N. DERISI, *Actualidad del pensamiento de San Agustín* (Gustavo E. Ponferrada), p. 227; L'HOMME ET SON DESTIN D'APRÈS LES PENSEURS DU MOYEN AGE (Guido Soaje Ramos), p. 235; A. C. GRAHAM, *The problem of value* (Guido Soaje Ramos), p. 236; JEAN PUCELLE, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green* (Guido Soaje Ramos), p. 237; SAINT THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* (E. Colombo), p. 238; W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*, vol. II (J. E. Bolzán), p. 239.

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

AUTENTICIDAD HUMANA

1. — *En su significación primaria, lo auténtico coincide con el concepto de verdad ontológica: una cosa es ella misma y no otra. Un poco más ampliamente significa que una realidad es tal cual se manifiesta. Así, auténtico es un oro que no lo es sólo en apariencia sino en realidad.*

Aplicándolo al orden humano —el que aquí nos interesa— auténtico significa coincidencia entre lo que se piensa y su formulación verbal, entre lo que se obra en la conciencia y lo que se obra en la conducta exterior; en una palabra, expresa la identificación entre el ser y el aparecer de una persona.

Falta, pues, autenticidad en la falsía y el engaño: se piensa una cosa y se dice otra; en la hipocresía: se obra interiormente de un modo y de otro en lo exterior; en una palabra, cuando no hay coincidencia entre lo que se es o se obra y su apariencia exterior.

2. — *Pero la autenticidad cobra un sentido más pleno en la zona del espíritu, precisamente porque en él el ser adquiere toda su significación y autposesión.*

Hay en nosotros un modo de ser natural —modo de preferencias y repulsiones sensibles, basadas en el cuerpo, modo de sentir, simpatías o antipatías, etc.—, que es el temperamento; y un modo de ser adquirido por la adopción de determinados valores y principios, incorporados al ser y vida espiritual mediante el ejercicio de las virtudes, el esfuerzo y la educación, y que constituye la personalidad. En una palabra, el temperamento es lo naturalmente recibido, la personalidad es lo esforzadamente adquirido.

Para la autenticidad personal se requiere ser fiel a la propia personalidad, a los principios adoptados y que confieren orientación y unidad a nuestra vida: que ajustan el obrar a las exigencias de dichos principios. Tal la autenticidad del santo, del sabio o del héroe, cada uno con la unidad de su vida concentrada y fiel a un valor.

En cambio, no es necesario que el proceder personal sea fiel al temperamento con sus inclinaciones; más aún, en muchos casos será menester oponerse a él y dominarlo. Así no constituye autenticidad personal o estrictamente humana el proceder de acuerdo a la pasión de la ira, del rencor o de la sensualidad temperamentales. Desde luego hay allí una autenticidad, pero no es la humana sino puramente animal, dependiente de los determinismos psíquicos. Es la autenticidad de la bestia frente a los estímulos naturales, y aún algo peor, ya que la bestia no dispone de otro psiquismo más que el animal, enteramente sometido al determinismo instintivo.

En cambio, en el hombre a más del psiquismo animal, sometido en sí mismo al determinismo, hay otro de índole espiritual, donde la voluntad es dueña de su propia actuación, es libre, así como la inteligencia es dueña de su propio ser por la conciencia. Tan sólo en ese plano espiritual, en que el hombre es dueño de su propia actividad por la conciencia y la libertad puede hablarse formalmente de autenticidad: de coincidencia entre el ideal de vida adoptado —de valores y principios— y la actuación libremente elegida en cada situación concreta. Precisamente en esa coincidencia o autenticidad reside o consiste la personalidad. Un hombre ha logrado personalidad —no nos referimos a la personalidad ontológica sino a la antropológica— precisamente cuando se puede saber de antemano cuál será su actuación en una determinada situación, cualesquiera sean sus dificultades objetivas y su repulsión temperamental a esa elección libre. La personalidad se logra por el dominio y el triunfo del espíritu sobre la materia, por la educación o conducción del temperamento a los fines y valores adoptados por aquél. Afirmando lo positivo y dominando lo negativo del temperamento por la actividad consciente y libre del espíritu, se educa a aquél, se lo ilumina y transforma en personalidad. Por eso, únicamente en un hombre que ha alcanzado la unidad entre los principios adoptados y la libertad en su conducta, es decir, que ha logrado la unidad de su vida personal, su verdadera autenticidad o personalidad, se puede conocer de antemano cuál será su actuación en las más diversas circunstancias, porque se sabe con seguridad que será fiel a sus valores y que obrará de acuerdo a las normas de conducta que sustenta. Hay en él un ajuste permanente de todas las manifestaciones de su vida con sus principios: se ha alcanzado la cima de la autenticidad en la cima de la perfección humana o personalidad. Más arriba aún, estaría la autenticidad de los santos en la coincidencia de su vida con las exigencias del Evangelio y de la vida divina de la gracia.

En cambio, seguir las inclinaciones naturales del temperamento —sean ellas buenas o malas— sin educación de la personalidad, es ser

un animal auténtico, pero no un hombre o persona auténtico; al contrario, tal autenticidad inferior se logra a costa de la autenticidad específica humana.

3. — *Actualmente muchos confunden la autenticidad del temperamento, que no supera el ser animal y material, con la verdadera autenticidad humana, que se ubica en el plano del espíritu con la visión clara de la inteligencia de los valores y principios que conducen al genuino perfeccionamiento humano, y con la adopción decidida de la voluntad libre de los mismos mediante la educación y sometimiento del temperamento material. Se habla de autenticidad para justificar los desbordes de las pasiones temperamentales, de la ira, de la sensualidad y del orgullo y, en un plano sobrenatural cristiano, para justificar las rebeldías contra el magisterio de la Iglesia y la autoridad eclesiástica. Se trata de la autenticidad de la selva, del hombre que ha perdido el ejercicio de su actividad espiritual consciente y libre y el señorío de la misma sobre sus pasiones; y se ha abandonado al determinismo causal del psiquismo inferior. Hablar de autenticidad en tales casos equivale a negar o desconocer la actividad psíquica superior del espíritu, que coloca en un grado esencialmente más elevado al hombre sobre el animal, y encerrarlo en el círculo de hierro de un determinismo psíquico material, tal cual lo han pretendido Freud, Durkheim y Marx. Para estos y otros materialistas, que agotan el psiquismo humano en el psiquismo material, con desconocimiento del espíritu y la libertad consiguiente, no hay más autenticidad que la de dejar libre salida a las pasiones e inclinaciones naturales.*

Desgraciadamente una gran mayoría de los hombres obra con prescindencia de las metas y valores del espíritu, porque se someten sin lucha a sus pasiones inferiores. No viven la vida espiritual, como personas, sino una vida casi exclusivamente animal. La actividad espiritual, en todo caso, sin desaparecer, está casi enteramente al servicio de la vida de los goces sensibles. Tal vida podrá constituir un testimonio de autenticidad animal, pero nunca de autenticidad humana; más aún, es su entera negación.

4. — *La autenticidad, pues, para que signifique un valor debe lograrse mediante el esfuerzo de la inteligencia y de la voluntad libre, que eleve y coloque el hombre en el dominio consciente y libre de su actividad y de su ser.*

Para ello es preciso el cultivo de la inteligencia con la investigación y adquisición de las grandes verdades y bienes o valores que dan el sentido y la orientación al perfeccionamiento humano, y la elección decidida y permanente de dichos valores con la adopción de sus exi-

gencias normativas de conducta, las cuales engendran las virtudes, con las que a su vez la persona alcanza la verdadera autenticidad humana, la unidad de la vida espiritual.

En un plano estrictamente humano o del espíritu, la inautenticidad o falta de unidad de la persona puede provenir o de la ausencia o disminución o desviación de dicha vida —el hombre abandonado a la vida de los sentidos y pasiones o encaminado por principios equivocados de perfeccionamiento humano—, o de la separación entre los verdaderos principios de perfeccionamiento humano de-velados y aceptados por el entendimiento, y la actividad de la libertad, que no se somete o ajusta enteramente a sus exigencias.

5. — *La autenticidad humana no es algo natural o espontáneamente dado, es más bien el término alcanzado con dificultad y con esfuerzo ascensional hacia la cima de la perfección espiritual, mediante la posesión de la verdad en la inteligencia, bajo cuya dirección la libertad se encauza hacia el bien e informa con él toda la conducta de la persona. Es un enriquecimiento espiritual de todo el hombre, el cual logra así ser verdaderamente hombre, homo viator o en camino para alcanzar, más allá de la muerte, en la vida inmortal, la plenitud humana eternamente poseída mediante la perfecta posesión de la Verdad, Bondad y Belleza infinita de Dios.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL OBJETO DE LA LOGICA TOMISTA*

6. *El orden causado por la abstracción*

Es evidente que en el tomismo juega un papel importantísimo el conocimiento sensorial. A través del mismo nos llegan los distintos datos singulares. Nuestro saber intelectual está profundamente arraigado en esa información suministrada por los sentidos hasta el punto que Santo Tomás dice: “Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva”. Más aún: nos es absolutamente imposible explicar nada si no referimos en última instancia nuestro conocimiento a algún hecho imaginable, concreto: “El hecho de que el hombre, sin la ayuda de imágenes de la fantasía no sea capaz de conocer ni explicar nada espiritualmente, se aplica también —nos dice Manser— a las ideas primeras” (*La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 290). ¿Qué significa pues esta presencia de lo sensible en el conocimiento? Evidentemente, que incluso el mismo modo de conocimiento intelectual tiene un matiz especial que lo liga profundamente al hecho sensible donde lo inteligible se halla dado. Es de ahí de donde el conocimiento intelectual surge y es sólo por su referencia a ese hecho sensible, a ese dato sensorial, que ese conocimiento intelectual se comprende. Inútil sería intentar poseer el sentido de lo que significa el concepto “rojo” o “agrio” o cualquier otro si no se ha percibido tales cualidades por medio de los sentidos. Pero más todavía: tampoco las nociones más abstractas y elevadas tendrían sentido si no se refirieran de algún modo a un dato concreto, sensible. Piénsese por ejemplo en un concepto tan alejado de lo sensible como aparentemente lo es el que representa la unidad imaginaria, es decir $\sqrt{-1}$, o lo que es lo mismo “*i*”. Como sabemos, se supone que “*i*” es

* Véase la primera parte de este trabajo en *SAPIENTIA*, 1967, XXII, pp. 89-100.

tal que $i = -1$. Pero fijémonos para empezar que este número “ i ” sólo adquiere sentido por el hecho de que elevado al cuadrado es igual a -1 . Pero en sí, sin esta relación de igualdad que lo vincula a un número negativo, el número “ i ” no significa nada. Esta vinculación es su definición y, como se verá después, su condición de intelección. Ahora bien, ¿qué sentido tiene el número -1 ? Evidentemente el número -1 es considerado matemáticamente como el resultado de restar de un cierto número x otro y que es mayor que x en una unidad. Entonces, -1 significa simplemente que aún es necesaria una unidad más para que la resta sea posible. O más concretamente: que para extraer por ejemplo nueve piedras de un conjunto de ocho, falta aún agregar, por lo menos, una piedra más a este conjunto. Si no fuera por una referencia de este tipo, el tan abstracto número “ i ” no tendría sentido alguno. Pero si llevando las cosas al extremo se pretendiera incluso que los símbolos matemáticos no significan nada y que las operaciones matemáticas solamente se reducen a un juego de relaciones entre ellos tales que dados ciertos signos y ciertas operaciones se pueden obtener otros signos conforme a leyes preestablecidas arbitrariamente, entonces la matemática sería sólo un ajedrez, un juego con grafías sin significación alguna que no tendría nada que ver con el mundo real, pudiendo la interpretación de aquéllas sólo por casualidad aplicarse a éste.

Hemos puesto entonces en su justo punto el valor del conocimiento sensorial y su profunda e íntima conexión con el conocimiento intelectual. Sin embargo no debe confundirse uno y otro y deben distinguirse sus límites. Bien que afincado en lo sensible, lo inteligible no se reduce a él. Baste por ahora saber que una de las principales características de lo inteligible es que aquello conocido de este modo no puede reducirse a ningún conocimiento sensible singular. Ahora bien, la cuestión que aquí se tratará es la referente a la manera en que lo inteligible es separado de lo sensible, al cual está unido. Es lo que en el tomismo se llama operación de abstraer²¹. Ella nos da un aspecto que puede inteligirse, extrayéndolo del dato o datos singulares en que se halla contenido. Pero para poder ser captado por la inteligencia tiene —como condición indispensable— que estar despojado de aquello que lo vincula necesariamente a ese o a esos solos datos singulares de donde ha sido abstraído. Más precisamente: lo abstraído está en la imagen o imágenes sensoriales concretas, de donde justamente es abstraído, pero no es algo privativo de éstas sino que es aquello que está en ellas y hace que ellas puedan asemejarse entre sí y asemejarse a otras imágenes posibles. El poder

²¹ Sobre el valor cognoscitivo de la abstracción puede consultarse el interesante trabajo de L. BOGLIOLO *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, pág. 11.

del intelecto no puede ir más allá. No es posible mediante la inteligencia captar este todo individual con sus innumerables caracteres singulares. Mucho menos podemos expresarlo. Lo captado por la inteligencia, lo abstraído, es siempre indeterminado respecto de tal o cual singular o caso concreto al cual él puede aplicarse, atribuirse. No obstante, tiene sentido para nosotros en cuanto precisamente podemos referirlo —como ya dijimos— a una intuición singular.

En consecuencia lo abstraído no es sino uno de los términos de una relación: la de abstracción. El otro término es el dato o datos singulares. Se comprende que por tratarse de términos relacionados no se entenderían el uno sin el otro. Precisamente esto es lo que explica y aclara más esa conexión necesaria entre lo inteligido y lo sensible que hace que aquél carezca de sentido sin una referencia a éste. Nuestra atadura al mundo sensorial se refleja también en el orden intelectual. Y esto a causa de la indiscutible realidad de la operación abstractiva. El papel de esta operación es entonces bien y justamente valorizado. Si se la niega, si se supone que lo intelectual es adquirido por otras vías, entonces el vínculo aludido desaparece o al menos se hace diferente. Y en tal caso lo “lógico” adquiere un matiz completamente distinto. Porque evidentemente lo lógico, lo que pertenece al *logos*, está también condicionado por el modo en que éste se manifiesta, por las condiciones que determinan su ejercicio. Y hemos visto que en la actividad del *logos* el conocimiento sensible es muy importante: es el punto de partida y el término de referencia del mismo.

Pero la operación de abstracción se justifica también por cuanto ella nos da un fundamento para explicar el hecho de la atribución de lo abstraído —es decir de lo inteligible, de lo que es puramente intelectual— al mundo sensible, al mundo de lo singular, de donde precisamente, según el tomismo, lo abstraído procede. Es justamente, porque lo abstracto proviene del mundo de lo sensible singular que puede después ser atribuido a éste. La abstracción nos da pues razón de la conexión existente entre ambos órdenes de conocimiento: el sensible y el intelectual; nos da razón de la atribución del aspecto aprehendido por la inteligencia al dato suministrado por los sentidos.

Ahora bien, ¿por medio de qué se expresa esta vinculación, esta atribución? Pues, en forma implícita o explícita, por medio del verbo *ser*. Lo abstraído *es* algo de la cosa, del singular, de donde ha sido abstraído. Le pertenece a ella, le es inherente. Pero además de esta vinculación al singular de donde ha sido tomado lo abstraído se vincula también a otros abstraídos en modo tal que se excluya de ellos o se identifique con ellos. Así por ejemplo el abstracto “triángulo” y el abstracto “figura” se vinculan en el juicio “el triángulo *es* figura”. Esta vinculación puede lograrse por ejemplo mediante el conoci-

miento de que todo aquello de lo cual puede abstraerse “triángulo” *es* tal que de él puede abstraerse también “figura”; lo cual es obvio pues triángulo posee entre sus notas la nota “figura”. O bien, dando otro ejemplo, podemos comprender que todo aquello de donde ha sido abstraído “triángulo” *es* tal que de él no puede abstraerse “oval”, pues no se puede inteligir “oval” y “triángulo” simultáneamente en la misma cosa en virtud de ser conceptos que contienen notas contradictorias. Vemos pues que aún la vinculación entre aspectos abstraídos se hace mediante el “*es*”, y que ella se funda también en la misma cosa singular donde la existencia conjunta —identificación— o bien la no existencia —exclusión— de los abstractos, puede ser un hecho ya sea constante, o contingente o universal, etc. Aquí puede notarse también el papel que juega la referencia al dato singular en la vinculación entre los mismos aspectos inteligidos, y no sólo entre el aspecto inteligido y el singular. Tenemos entonces que hay vinculación entre lo singular y lo inteligido por un lado, y vinculación entre inteligidos por el otro, y siempre mediante la relación de inherencia. En seguida se verá por qué la relación es de este tipo y no de otro. Por ahora se considerará esta relación y el orden que ella crea.

Antes que nada debe ser recordado que este orden tiene valor si respeta las leyes del ser real, si refleja el ser real. Pero para ello será necesario también tener en cuenta aquellas leyes que enuncian las propiedades que los ordenados adquieren en virtud precisamente de su ordenamiento, pues tales leyes, como se verá después, condicionan en parte la capacidad reflectante —por así decirlo— de los aspectos inteligidos ordenados.

He aquí pues un orden construido por la razón, por el logos, en virtud de la operación de abstracción. Se trata de un orden que busca, a través de la vinculación entre lo sensible y lo inteligible, y entre los inteligibles entre sí, re-unir esa realidad que la abstracción ha disociado.

Es de notar ya aquí que la base de las conclusiones precedentes es el presupuesto metafísico de la existencia y cognoscibilidad de esa realidad individual, unitaria formada por sustancias y accidentes, a la prueba de cuya existencia nos llevan las más variadas razones —que por supuesto no es el caso explicar aquí— y que se refleja en el sentido mismo del juicio, sea éste afirmativo o negativo.

Porque es evidente que un juicio tal como “*x es P*” denota algo que tiene cierta propiedad *P*, denota que *x* y *P* son uno, aún cuando *P* no sea algo exclusivo de *x*. Y si *x* pudiera ser atribuido a algún *y*, también tendríamos una identidad semejante. Lo mismo sucede con “*x no es P*”, juicio que tiene sentido si hace referencia a un ser concreto, o a algo dado en un ser concreto, y que expresa que *x* es tal que en él no está *P* es decir que *x* y *P* no son una unidad, no convie-

nen en algo real sino que se excluyen. Notemos desde ya que la identidad de x y P no es una identidad tal como la que existe entre dos extensiones. No podemos aquí, como en matemáticas, reemplazar los miembros de una identidad. Dos extensiones pueden ser realmente distintas y sin embargo identificarse en la parte puramente extensional, es decir en el hecho de que superpuestas coincidan. No podemos tampoco identificar la exclusión con la desigualdad matemática. Se excluye de x el aspecto P , pero P contiene ciertas notas inteligibles que pudieran estar en x . O sea que al excluir P de x sólo se excluye P tomado en su totalidad, pero no en cada una de las notas que lo integran.

En este orden de entendidos en que la realidad descompuesta por la abstracción se re-une o se separa conforme a nuestro conocimiento del ser real, el intelecto percibe su limitación. Esa limitación que surge, como se dijo, de la incapacidad del intelecto para poder comprender en un solo golpe de vista todos los aspectos de la cosa y su consiguiente necesidad de re-unirlos nuevamente en el juicio, en la composición o división de aspectos abstractos disociados²². Como ya se expresó en el párrafo anterior el intelecto ve —por su capacidad reflexiva— su propio modo de decir, y en este modo, engendrado por la abstracción, la relación predicativa juega, sin duda, un papel esencial.

Recapitulando entonces se tiene, primeramente, que no cualquier relación es lógica. Esto ya fue visto anteriormente. En segundo lugar, que la relación específica, propia del logos es la de predicación —la cual es signo de atribución, de inherencia de algo en algo— y con ella, lógicamente, también la de no-atribución, es decir, la negación de la atribución de una cosa a otra.

Pero es claro entonces que la lógica, en cuanto estudia las propiedades de los objetos en cuanto conocidos, estudiará aquellas propiedades que son de la pertenencia de todo objeto en tanto se hallan vinculados por esa relación propia del entendimiento. No se tratará de las propiedades comunes a todo objeto, las cuales se alcanzan en el significado específico de ciertos juicios propios de la ontología, sino de las propiedades que se dan en el objeto a consecuencia del acto intelectual, y que no están explícita ni implícitamente significadas en cada concepto o en cada juicio o racionio (ya que el intelecto no quiere significarlas) pero que por una reflexión del intelecto sobre su acto éste puede encontrar en ellos.

Ahora bien, todo aspecto inteligido por el intelecto ha sido abstraído. Y como tal está, según se ha dicho, referido a un dato singular.

²² En el proceso cognoscitivo humano tenemos tres fases distinguibles: abstracción, composición, inferencia. Este es el modo de entender humano. Más él no involucra una alteración del ser de la cosa que se entiende.

Y también lo está con respecto a otros aspectos inteligidos. Ahora bien, esta referencia, esta atribución o separación sólo puede ser explicada por el 'es', por la relación de predicación. Aún cuando no estuviera explícitamente presente en el juicio la relación de predicación está implícita. Por ella se significa la unidad del juicio, la referencia al hecho singular indiviso, al que en definitiva el juicio alude.

Ahora bien, para estudiar de los objetos conocidos las leyes que les competen en cuanto conocidos, la lógica considera aquellas propiedades que se dan en los objetos en virtud de su vinculación, de su ordenamiento, por medio de la cópula, del verbo ser, que es la forma misma del juicio, de la relación de predicación²³. Es así como este objeto puede ser un predicado, aquél un sujeto, este otro un término medio, o tener tal tipo de *suppositio*, etc. Todas éstas son propiedades que se dan en los objetos por el hecho de estar referidos unos a otros por medio de la relación de predicación²⁴.

Pero puede preguntarse por qué razón sucede esto con la relación de predicación, por qué no pueden otras relaciones dotar de propiedades específicas al objeto conocido en cuanto tal. La respuesta podría encontrarse en el hecho de que para que así fuera sería necesario hallar o bien otra función cuya finalidad fuera análoga a la desempeñada por la abstracción o bien otro modo de reconstituir esa realidad abstraída que no fuera el propio de la predicación. Siendo lo primero imposible pues dicha función coincidiría con la de la abstracción, pasemos al segundo caso.

Consideremos al respecto un ejemplo. Sea el caso de la relación 'mayor que'. Ella tiene como término dos cantidades. ¿Adquieren éstas alguna propiedad especial al ser vinculadas por la relación 'mayor que'? ¿Adquieren éstas —para decirlo con otras palabras— una propiedad tal que ella sea distinta del concepto que de dichas cantidades tenemos? La respuesta es negativa. Es evidente que una cantidad se conoce precisamente por sus relaciones con las demás. Así, si digo 'diez' ello tiene sentido porque lo refiero a otros números que lo preceden y lo siguen, porque lo ubico en una sucesión creciente de magnitudes. 'Diez' se entiende por estar en tal lugar, entre el 9 y el 11, por la relación que dice a la unidad, que es la que le da precisamente ese lugar. De otra manera 'diez' —o cualquier otro número, no se entendería. De modo que decir, por ejemplo, que diez es mayor que nueve no es sino expresar algo propio del diez, algo que pertenece a su propia definición. Vemos entonces que la propiedad del

²³ Interesante es la exposición de C. FABRO respecto al valor de la cópula del juicio. Véase "L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste", en *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 485-486.

²⁴ Los diversos tipos de propiedades lógicas proceden de las diferentes operaciones del intelecto.

diez, de ser mayor que nueve, es un hecho real (no importa por ahora el tipo de realidad) es un hecho que el intelecto pretende significar, no algo ínsito en el modo de significar mismo. Es algo del objeto del que se habla. Nada pues se le agrega al 'diez' por ponerlo como término de la relación 'mayor que'.

Pero, ¿qué pasa en cambio con los aspectos abstraídos que se vinculan por el 'es' o el 'no es'? Veamos. Sea por ejemplo un aspecto inteligido que la mente atribuye a uno o varios singulares. ¿Qué es lo que se advierte aquí? Pues, que lo abstracto, lo inteligido a partir de tales singulares también puede atribuirse en principio a otros singulares posibles o actuales. Ha sido abstraído de estos singulares pero puede atribuirse también a otros y no sólo a aquéllos de donde ha sido sacado. ¿Qué significa esto? Simplemente que el aspecto inteligido no se identifica con ninguno de los seres de donde se abstrajo ni con la totalidad de ellos. Más aún: de ningún modo puede identificarse. Y ello en virtud de la incapacidad del intelecto para captar —y mucho menos expresar— la especificidad propia de los seres de donde la abstracción ha extraído su producto: lo abstracto. No hay ningún conjunto de singulares, por grande que sea, que pueda identificarse con el concepto, con el aspecto inteligido. Este es ilimitado en su capacidad de *poder ser atribuido*: ningún conjunto lo agota. El aspecto abstraído es potencialmente siempre predicable. En cuanto lo entendido está predicado de algo, no está limitado a serlo solamente de ese algo. De ahí que en el juicio, se atribuye al sujeto sólo parcialmente, y ello porque aún puede ser atribuido a otros sujetos. He aquí pues una condición propia del objeto conocido como tal. Una condición que en nada se expresa en los juicios —excepto en el que justamente la expresa— pero que está vigente en todos ellos —incluso en el mismo juicio que la expresa—, pues si digo: 'Todo predicado es atribuido a un sujeto parcialmente, este 'atribuido a un sujeto parcialmente' es dicho del sujeto —que aquí es el 'predicado'— sólo parcialmente, porque puede haber otras cosas a las cuales se pueda aplicar el atributo 'atribuido a un sujeto parcialmente'.

Ahora bien, esta condición propia de lo entendido en cuanto entendido, ¿afecta lo entendido mismo? Evidentemente, no. He aquí un ejemplo. Sea el concepto 'triángulo'. Es claro que puede ser atribuido a muchos singulares; luego, en una oración afirmativa, como atributo, no está tomado en toda su extensión, no está tomado universalmente. Es evidente que esto no modifica lo entendido en sí, lo que 'triángulo' significa, a saber, figura, cerrada trilateral, sino que es algo que en nada interviene en su concepto. Pero hay más: si en esa proposición cambiamos 'triángulo' por cualquier otro aspecto inteligido, es claro que también éste no será tomado universalmente.

Sin embargo esta limitación de lo entendido en tanto está ordenado por la relación de predicación y juega el papel de predicado, debe ser tenida en cuenta para comprender qué es lo que efectivamente es conectado en el juicio, qué partes son las que se enuncian efectivamente como identificadas en la realidad. En nuestro ejemplo se aprecia pues que 'triángulo' no designa todo aquello de lo cual puede decirse que es triángulo. Este no designar tal idea es justamente una propiedad que lo entendido adquiere por el modo de entender, por el ordenamiento que la abstracción origina y el juicio expone.

7. *El Universal*

Hemos hecho alusión en el párrafo anterior al carácter predicable de lo abstraído. Este carácter es considerado como su propiedad lógica. Lo abstraído es dicho también universal²⁵ en cuanto que se trata de algo que es uno pero que está o puede estar en muchos y de muchos puede predicarse²⁶. *Unum in multis et de multis*²⁷ dice Juan de Santo Tomás (*Ars Logica*, II P, Q. III, art. I). Haremos entonces, en este párrafo algunas observaciones complementarias sobre este universal²⁸

Consideremos ese carácter lógico del universal que es la predicabilidad²⁹. Si se pregunta por su fundamento inmediato se halla que él reside en ese estado que la naturaleza abstraída tiene en la mente³⁰. Es esta naturaleza abstracta la que hace de primer término en la relación 'es predicado de'. El segundo término son los seres de los cuales esa naturaleza puede ser predicada. Sin embargo hay también un fundamento remoto: son los datos singulares mismos de donde la naturaleza inteligible es abstraída; ellos constituyen la materia del universal, aquello que tomará en la mente la forma de universalidad. Así se liga el universal a la realidad.

Lo universal afecta la representación de algo real, de algo que está en las cosas singulares y en la mente, siendo en ésta donde justamente adquiere la forma de universalidad³¹. Es pues algo que en la mente es uno pero que en las cosas se halla contraído a los seres

²⁵ Aquí se trata del universal *in essendo seu praedicando*. Véase J. DE STO TOMÁS, *op. cit.*, pág. 314, 2ª col.

²⁶ *Ibid.*, pág. 314, 1ª col.

²⁷ Dice J. DE STO. TOMÁS: "Universale in essendo seu praedicando est illud, quod respicit plura, in quibus habet esse et de quibus praedicatur...", *op. cit.*, pág. 314.

²⁸ J. DE STO. TOMÁS considera tres tipos de universal: *in significando*, *in causando e in essendo seu praedicando*.

²⁹ Sobre lo que del universal interesa al lógico véase J. DE STO TOMÁS, *op. cit.*, pág. 314, 2ª col. *in fine*.

³⁰ Cfr. J. DE STO. TOMÁS, *op. cit.* pág. 329, 2ª col.

³¹ *Ibid.*, pág. 318, 1ª col., *in fine*.

singulares. Esta forma universal es algo accidental. No afecta ella al ser de lo entendido. La cosa que tiene forma universal tiene su propio ser, su propia esencia, y es ésta la que se comprende, independientemente de que tenga o no tal forma. Esa referibilidad a sus inferiores, esa predicabilidad es una propiedad puramente lógica³².

Ahora bien, debemos también distinguir entre lo alcanzado —es decir el aspecto que la abstracción nos da— y el hecho psíquico inmaterial de alcanzarlo. Esta distinción nos lleva, según la escolástica, a la intelección de dos cosas: el concepto objetivo y el concepto formal. Al primero se le llama también objeto de concepto. En él se nos da un cierto aspecto inteligible. El segundo es el hecho psíquico por el cual alcanzamos un concepto objetivo. En el acto psíquico mismo se identifican uno y otro. Pero notemos que muchos conceptos formales pueden referirse al mismo concepto objetivo, pueden alcanzar el mismo objeto de concepto. Es claro entonces que el concepto formal es algo psíquico, temporal, y como tal interesa al psicólogo. En cambio es el concepto objetivo el que interesa al lógico, bien que no por lo que él representa. Notemos además que es el objeto de concepto y no el concepto formal el que posee la característica de universalidad y predicabilidad. Esto sucede incluso con el mismo concepto objetivo del concepto formal. Lo cual es evidente: no podría predicarse de muchos un acto psíquico.

Hemos puesto así de manifiesto la propiedad lógica de la naturaleza abstraída —esto es, la referencia que ella posee hacia los singulares de donde ha sido tomada— y el hecho de que tal propiedad se da en el concepto objetivo y no en el concepto formal. Lo primero ha tenido por finalidad deslindar el aspecto puramente lógico del universal del aspecto inteligido en sí. Lo segundo ayuda a precisar lo que en esta cuestión del universal incumbe a la lógica y lo que atañe a la psicología. Pero hace alusión también a algo que puede interesar al lógico en cuanto que da una idea acerca de la causa de donde se origina esa especial característica de los conceptos objetivos que la lógica estudia. Esa causa son nuestros actos cognoscitivos, comprendiéndose en ellos nuestros conceptos formales. Débese pues distinguir aquí, por un lado, lo alcanzado por el entendimiento y el modo peculiar en que éste alcanza su objeto; y por el otro, el acto en que tal objeto es captado por el intelecto. Podríamos decir que lo alcanzado es algo esencial, algo perteneciente al ser real o al de razón. El acto de alcanzarlo, bien que pertenezca al ser real —pues es un hecho psíquico— no tiene por qué coincidir, en sus propiedades, con

³² Sobre la posición tomista respecto al problema de los universales puede consultarse la breve y rigurosa exposición del R. P. C. LÓPEZ SALGADO en su artículo "Fundamentación metafísica del nominalismo de Ockham", en *Arkhé*, Segunda Serie, Año II, fasc. I, pág. 88.

las del objeto alcanzado por la facultad intelectual. Lo primero pertenece al objeto en sí, al objeto al que el conocimiento apunta, al que él se refiere; lo segundo, es simplemente el ejercicio de una actividad que permanece siendo la misma aún cuando varíe el objeto alcanzado. Ahora bien, lo que atañe a la lógica es el modo en que lo alcanzado, el objeto, se da en ese acto, en todo acto de conocimiento, cualquiera sea el objeto captado. Pero es algo propio de éste, es decir, del concepto objetivo.

8. *Consideraciones sobre la segunda intención*

En este párrafo se analizará más de cerca qué son las segundas intenciones, qué características tienen esas propiedades del objeto en tanto conocido de las cuales el lógico debe ocuparse.

Nótese en primer lugar que según la escolástica esas intenciones son relaciones de razón, las cuales surgen de la ordenación de los conceptos objetivos; también son propiedades que la razón encuentra en las cosas por ella consideradas y que provienen de esa consideración de la razón misma ³³.

Lo primero que puede observarse aquí es que se habla de propiedades y de relaciones como sinónimos: esas propiedades del objeto conocido son relaciones. Este lenguaje puede resultar un tanto incongruente a un lógico matemático para quien propiedades son algo denotado por aquellos predicados que requieren un solo individuo —vgr. 'rojo', 'hombre', etc.— mientras que las relaciones lo son de los que requieren más de uno —vgr. 'mayor que', 'en medio de', etc.—. Sin embargo debe tenerse bien en cuenta lo que en el tomismo quiere significarse cuando se dice que las propiedades del objeto conocido como tal son relaciones. Ya hemos dicho que todo aspecto inteligido funda un orden en relación hacia otros aspectos inteligidos y hacia los singulares de los cuales es o podría ser predicado. Es precisamente en virtud de la existencia de esos aspectos y de esos singulares que el aspecto inteligido adquiere cierta propiedad: la de ser un predicado —ya sea en acto o en potencia—. Pues bien, así como 'padre' es una propiedad que es poseída por un ser humano cualquiera en virtud de la existencia de otro que es dicho su 'hijo', así el ser predicado —que es una de las propiedades lógicas— es un carácter adquirido por un objeto de concepto como consecuencia de la existencia de algo que toma la condición de sujeto.

Puede verse reflejada en lo expuesto la concepción sustancialista de la metafísica clásica: la relación se da en un ser —en este caso en

³³ Cfr. *In IV Met.*, lect. 4.

tal concepto objetivo: él es el predicado de tal otro, pero el ser predicado es algo de él, de ese concepto— bien que ello sea así en virtud de la existencia de otro. La relación es entonces una propiedad inherente a un sujeto; es un accidente. Pero es un accidente que está en ese sujeto con características especiales pues todo su ser consiste en ser dicho tal de otra cosa, de otro sujeto, de otra entidad. Por ello la relación es una propiedad tal que no se entiende sin la presencia de otro ser distinto de aquél en el cual se da. No entramos acá a precisar lo que exactamente queremos significar al decir 'distinto'. En el caso de la relación de identidad, por ejemplo, no hay sino una distinción de razón entre los términos identificados.

Una vez establecido el tipo especial de propiedades que son las relaciones insistiremos en determinar con exactitud a quién se atribuyen las propiedades de los objetos en cuanto conocidos, esto es las relaciones de razón que la lógica estudia y que constituyen las segundas intenciones. Tales segundas intenciones no son —según se vio— propiedades del acto psíquico, del acto de conocimiento por las cuales alcanzamos un aspecto inteligible de lo real, o por las que componemos (o dividimos) ese aspecto con otro o deducimos una composición (o división) entre dos aspectos a partir de otra u otras. O sea: no son propiedades del acto de concebir, juzgar o razonar. No se trata incluso de algo que se dé en el tiempo. Sin embargo son engendradas precisamente por alguno de esos actos del entendimiento. Podríamos decir entonces que los trascienden, bien que dependen de ellos en su existencia. Aquí se ve cómo en la concepción tomista del objeto de la lógica está presupuesta la doctrina de la intencionalidad del conocimiento, y también la de la diferencia entre concepto formal y concepto objetivo, entre actividad inteligente y aspecto inteligible. Las segundas intenciones pertenecen al concepto objetivo, a todo concepto objetivo y éste puede, como se dijo: ser alcanzado por diversos conceptos formales. Pero como la segunda intención pertenece al concepto objetivo en virtud de su vinculación con otras segundas intenciones de otros conceptos objetivos, tendremos siempre la misma segunda intención cuando exista el mismo tipo de vinculación aun cuando los conceptos objetivos sean distintos, e. d., aun cuando los aspectos objetivos inteligidos sean diferentes.

Se comprende entonces la diferencia que existe entre el concepto objetivo y la segunda intención por un lado, y el concepto formal por el otro. Tanto aquél como aquéllas pertenecen a un mundo que podríamos caracterizar por su inmutabilidad, mientras que éste forma parte de la realidad psíquica cambiante. El pensamiento que alcanza un concepto objetivo, es un concepto formal y como tal es un hecho psíquico, temporal. En cambio el objeto de concepto y la segunda

intención que le acompaña en su estado de conocido, constituye algo inmutable, cuya esencia no tiene nada que ver con la del acto psíquico que entiende aquél o forma aquélla.

Recapitulando: la segunda intención es propiedad del objeto en cuanto conocido. Y lo conocido no puede ser sino algo inmutable ya que no de otra manera la mente puede conocer sino inmovilizando aquello hacia lo cual tiende. En cambio el acto en sí de la mente es algo dinámico, móvil. Pero si se ha insistido en el hecho de que se trata de una propiedad del objeto, por oposición al acto, también debe insistirse en que se trata del objeto en cuanto conocido, por oposición al objeto real³⁴. Pese a que las propiedades lógicas no pertenecen a los actos que las engendran sino al objeto conocido, al objeto real conocido, no llegan a pertenecer al mundo real. O sea: tanto los actos que forman propiedades lógicas como las propiedades de lo real que aprehendemos en los conceptos son algo real; pero las relaciones lógicas no lo son, pues no pertenecen a ninguno de los dos órdenes. La segunda intención es sí algo puramente de razón, algo no real, pero no es algo propio de la razón entendida como actividad psíquica, sino que es ser de razón por oposición a ser real.

En lo expuesto se nota por un lado un deslinde claro entre lo lógico y lo psicológico y por el otro entre lo ontológico y lo lógico. Para no contaminar la lógica de psicologismo se ha puesto el objeto lógico de parte del ser real, de su esencia aprehendida en cuanto aprehendida. De esa esencia adquiere lo lógico la inmutabilidad. Las leyes de la lógica son así leyes necesarias y no leyes empíricas obtenidas por una inducción sobre el comportamiento de ciertos hechos. La lógica resulta por ello una ciencia de leyes inmutables, una ciencia a la cual debe respetar la misma psicología si pretende validez para sus afirmaciones y argumentos³⁵. Este deslinde entre lo lógico-inmutable y el hecho psíquico-mutable³⁶ sólo se comprende a partir de la intencionalidad del conocimiento y por la inmutabilidad del ser que el conocimiento alcanza.

Pero por otro lado, como se dijo, la lógica no estudia propiedades reales, sino entidades que no poseen correlato objetivo alguno. Así es como la lógica se independiza como ciencia de la ontología.

³⁴ Dice J. MARITAIN en *Sept leçons sur l'être*: "Le déterminant propre, l'aspect formel sous lequel la logique considère les choses est l'être de raison, qui ne peut pas exister hors de l'esprit... l'être est considéré par le logicien selon un aspect où il ne peut exister que dans la raison..." (pág. 42).

³⁵ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, 1958, pág. 72.

³⁶ Sobre las diferencias entre el pensamiento y el acto de pensar pueden consultarse las interesantes observaciones de M. L. ROURE en su obra *Logique et Métalogique*, París, 1957, págs. 14 y 15.

No obstante se hace notar en el tomismo que las leyes de la lógica poseen un fundamento ontológico pues ellas se basan en las leyes del ser real, en cuanto que el hecho de que tal concepto objetivo posea esta o aquella propiedad lógica depende precisamente de su relación con otros conceptos objetivos, y esta relación a su vez depende en última instancia del ser real, cuyo conocimiento podemos alcanzar³⁷.

Puede verse así cómo la lógica no depende como conocimiento científico de lo psíquico, bien que sea la actividad psíquica la que le suministre su objeto de estudio; en cambio depende de lo ontológico en cuanto que las leyes lógicas y las propiedades a las que dichas leyes atañen, se fundan en el ser mismo.

Pero precisamente por fundarse en el ser mismo, en ese conocimiento que nos permite alcanzarlo, es que la lógica no hace abstracción de todo conocimiento, no es una pura forma vacía. Este es un punto que conviene destacar para confrontarlo con algunas concepciones actuales de la lógica.

El que un concepto posea cierta propiedad lógica depende en efecto de su relación con otro concepto. Pero en el caso de otras propiedades lógicas depende también del contenido de ambos conceptos. Y como sabemos el contenido de un concepto puede corresponder a algo real. Sea por ejemplo la propiedad lógica del término por la cual éste supone si conforma a las exigencias de la cópula. Sabemos que el tipo de suplencia (*suppositio*) está determinado por el predicado, por el contenido del predicado. Entonces, por ejemplo, en una proposición tal como 'Los apóstoles son doce'³⁸ el sujeto supone por un grupo, es decir que él está tomado colectivamente y no en forma distributiva. Es lo que la lógica moderna dice cuando expresa que el número es una clase de clases, una propiedad de propiedades. Pero volvamos a nuestro ejemplo. El término 'apóstoles' está tomado colectivamente en virtud del contenido del concepto-predicado, siendo tal contenido el que determina el tipo de suplencia del sujeto. Otro tanto sucede si digo por ejemplo 'El triángulo es una figura trilátera'. Aquí, 'figura trilátera' es un predicado *per se*. Y lo es por causa de su contenido y del de 'triángulo'. Es pues una relación entre contenidos lo que determina que a la propiedad lógica de ser un predicado se agregue la de ser *per se*. Pero esta propiedad surge en virtud de la relación con otro contenido: el de 'triángulo'. Por todo lo expuesto dice Sheila O'Flynn: "Aunque las segundas intenciones no pueden

³⁷ Respecto a la dependencia de la lógica con relación a la ontología véase MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, pág. 85.

³⁸ El ejemplo ha sido tomado de la obra *El orden de los conceptos*, de J. MARITAIN, pág. 99 de la primera edición castellana, Bs. Aires, 1948.

existir en la realidad no se sigue de allí que sean independientes de ella. Por ejemplo, la segunda intención de especie se forma por el acto de comparar los individuos con lo que ellos tienen de común. Las segundas intenciones están necesariamente fundadas... en las primeras... Por eso es que no podemos convenir con Kant cuando dice que la lógica general 'hace abstracción de todo contenido de conocimiento... y considera sólo la forma lógica en las relaciones de conocimiento entre sí, esto es, la forma del pensamiento en general' (*Crítica de la Razón Pura*, parte II, secc. 2)"³⁹.

Cuando se dice entonces que las segundas intenciones están fundadas en las primeras se quiere decir que el hecho de que en tal juicio o raciocinio un concepto adquiera, por su relación con otro, una determinada propiedad lógica, es debido a que el conocimiento de la realidad —conocimiento que podemos alcanzar, por supuesto— nos lleva a formular el juicio de *esa manera*. Volviendo al ejemplo 'El triángulo es una figura trilátera' donde el concepto 'figura trilátera' tiene la propiedad lógica de ser un predicado *per se* vemos que ello es así precisamente en virtud de que el atributo 'figura trilátera' pertenece realmente, está indisolublemente unido a todo triángulo. Se ve aquí cómo el orden de entendidos está en plena dependencia de la verdad que nos suministra el conocimiento del mundo real. No debemos en este momento olvidar que la lógica es un proceso, un artificio que tiene por objeto conducirnos hacia la verdad. No es de ninguna forma un conjunto de leyes estructurales, de estructuras vacías satisfacibles en todos los casos si se las 'llena' con objetos adecuadamente clasificados, tales como 'predicados', 'sujetos', 'relaciones', etc. Esta es una concepción perteneciente al ámbito de la logística pero no a la lógica tomista. Según ésta, la ciencia lógica busca la correcta disposición de los aspectos inteligidos. Y para eso se basa tanto en las leyes del ser real cuanto en las del modo del intelecto, es decir en aquellas que afectan lo real en cuanto inteligido. Es la lógica la que suministra además las reglas para componer cierta materia, teniendo en cuenta las leyes que afectan a ella y al hecho de su ordenamiento, para proceder sin error y fácilmente en la búsqueda de la verdad⁴⁰. La lógica es pues un instrumento, no un fin. No son un fin las reglas lógicas —sea que se refieran a puras relaciones de disposición de los conceptos o incluso a otras donde entra en

³⁹ Cfr. SHEILA O'FLYNN, "The first meaning of «Rational Process» according to the *Expositio in Boethium de Trinitate*", en *Laval Théologique et Philosophique*, Quebec, 1954, n.º 2.

⁴⁰ "Est autem Logica ars quaedam, cuius munus est dirigere rationem, ne in modo discurrendi et cognoscendi erret..." dice J. DE STO. TOMÁS en su *Ars Logica*, pág. 5, 1.ª col. de la ed. Reiser. Y agrega en pág. 253: "Logica... dirigit rectitudinem discurrendi circa veritatem"

juego el contenido de lo dispuesto. La lógica, en el tomismo, es sólo un conocimiento auxiliar. Y el hecho de que se la haga depender y conectar con las leyes metafísicas indica bien a las claras a cuál ciencia está preferentemente destinada a prestar auxilio ⁴¹.

Lo expuesto ha servido para aclarar más la vinculación entre las segundas intenciones y las cosas. A ésta y a la que se da entre aquéllas y el concepto objetivo por una parte, y el concepto formal por la otra, se agrega la existente entre las segundas intenciones y las palabras. Esta cuádruple ⁴² conexión que guardan las segundas intenciones nos ayuda a comprender por qué en los tratados de lógica escolástica se consideran cosas aparentemente tan inconexas y desvinculadas de la lógica como parecen ser la descripción del proceso del juicio, el análisis de los términos, y las categorías de la realidad. Cuestiones tan diversas como los predicamentos, la teoría de la *suppositio*, la clasificación de los conceptos según la comprensión, etc., encuentran su unidad en esta triple vinculación que las propiedades lógicas tienen con el campo ontológico, el psicológico y el del lenguaje. El tratamiento de tales temas ayuda a comprender mejor qué son las segundas intenciones, a dar razón de su existencia y fundamento a sus leyes, y a respetar éstas en nuestros argumentos, los cuales necesitan ciertamente de palabras que a su vez representan conceptos objetivos portadores de propiedades lógicas. Pero no debe olvidarse que el principal carácter definitorio de las segundas intenciones es el ser propiedades del objeto en tanto conocido. Esta es su condición esencial, bien que el hecho de ser causada por nuestros actos cognoscitivos, y el de ser fundada en lo real conocido por esos actos, contribuya a poner más en claro su propio ser. Pero es precisamente en relación a ese concepto objetivo que se va a tratar ahora de afinar aún más el concepto de segunda intención.

En primer lugar las segundas intenciones no son conceptos objetivos distintos de los que se alcanza en primera intención. O sea: el contenido de concepto que posee tal o cual propiedad lógica no recibe por este hecho una nota nueva que integre su contenido, su comprensión. Piénsese por un momento lo consecuente de esta afirmación teniendo en cuenta que al ser de razón no corresponde nada real y que el concepto alcanza justamente una esencia o quiddidad. Según el tomismo, la propiedad lógica no tiene contenido conceptual alguno que vaya agregado a toda primera intención que ella afecte.

⁴¹ Sobre la relación que hay entre el conocimiento lógico y el metafísico véase J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, 2ª lección, III, especialmente pág. 41.

⁴² Cfr. J. DE STO. TOMÁS, *op. cit.*, pág. 260.

Tampoco las segundas intenciones son algo así como conceptos de conceptos. El hecho de que nosotros tengamos una idea de lo que son por ejemplo los conceptos llamados abstractos —es decir, aquellos que podríamos llamar doblemente abstractos en cuanto que hacen abstracción no sólo de notas individuantes sino también de toda referencia al singular concreto, como vgr. blancura, humanidad, etc.— el hecho, repito, de que tengamos una idea de lo que son tales conceptos, no constituye la posesión de alguna segunda intención de ellos sino que es sólo un conocimiento más de ese sector de la realidad que los conceptos constituyen. Una segunda intención no nos da un conocimiento nuevo, una especie de esencia propia de todo objeto inteligido en cuanto objeto, sino sólo una modalidad del objeto conocido de la cual debemos prescindir en nuestra evaluación del mundo real.

9. *Las leyes lógicas. Necesidad y valor*

Tenemos entonces que en razón de la estructura inteligible se nos presenta el mismo concepto, ya sea si lo consideramos en primera intención como en segunda. Es decir: tanto si buscamos aprehender la comprensión de un concepto como si queremos volver sobre el mismo acto de la inteligencia para contemplar con cuáles condiciones ese concepto aparece dentro del juego intelectual, siempre tendremos un mismo contenido de concepto. Es pues el mismo concepto el que el lógico y el estudioso del orden real tienen ante sí. Solamente que aquél no considera nunca en ese concepto aquello que lo hace tal y no otro, aquello que constituye la esencia de lo real suministrada por dicho concepto, sino que por el contrario, haciendo abstracción de lo que es ésta en sí misma, busca aquellas propiedades que el concepto adquiere en la inteligencia. La reflexión hace pues posible la ciencia lógica; y el conocimiento abstractivo, su objeto.

Pero no sólo la reflexión y el conocimiento por abstracción contribuyen a la existencia de dicha disciplina sino también el supuesto ya mencionado de la distinción entre las propiedades de lo real y las que pertenecen sólo al pensamiento, lo que implica el conocimiento de dos tipos de leyes distintas, las lógicas y las ontológicas, bien que aquéllas, como se dijo, fúndanse en éstas. Pero es interesante notar que hay leyes lógicas que aparecen al lógico con carácter de absoluta necesidad aun cuando no se basan en las esencias aprehendidas, sino más bien en la esencia misma del modo de captar del intelecto. En primer lugar, y refiriéndonos a lo que se acaba de decir, será bueno notar que el intelecto no puede no sujetarse a esas leyes lógicas; no

puede no dotar a los conceptos de las propiedades lógicas que les sobrevienen precisamente a consecuencia de su ordenamiento, de su disposición en juicios, racionios, etc. Considérese por ejemplo alguna cualquiera de esas leyes, vgr. la que dice que el término-sujeto de una proposición supone según las exigencias del predicado. Es evidente que en toda proposición cuyo sujeto suple, lo que este sujeto denota está determinado por el predicado. Así si digo 'El hombre huyó' el término 'hombre' designa (salvo acepción metafórica del término 'hombre' como podría ser por ejemplo en la frase 'El hombre huyó siempre de las situaciones difíciles', donde hombre podría tomarse por 'humanidad' o por la naturaleza humana en general) un individuo en particular; pero si digo 'El hombre es animal racional' me refiero justamente a la naturaleza humana, a todos los hombres. Esta correlación entre el término sujeto y el término predicado está dada por la identidad significada en el juicio afirmativo. Se entiende que el juicio menciona el hecho de la identificación, en el mismo ser, de lo denotado por el sujeto y lo denotado por el predicado. O sea: o bien el término-sujeto denota un individuo y el predicado nos da una propiedad de él, o bien ambos —sujeto y predicado— nos dan conceptos en modo tal que el concepto del predicado restringe, precisa, el concepto del sujeto. Es evidente entonces que lo que el sujeto dice no puede estar en contradicción con lo que el predicado a su vez significa. Si el sujeto no recibiera la determinación del predicado o estuviera en contradicción con ella no se sabría explicar entonces qué es lo que quiere decir un juicio, a qué apunta, qué sentido tiene. Si digo 'algún hombre es bueno' y supongo que 'bueno' en nada determina a 'hombre' entonces el juicio se convierte en un acto sin sentido, en una sucesión de palabras donde nada tienen que ver una con la otra. Y lo mismo puede decirse de los juicios negativos ya que expresar que 'algún hombre no es bueno' no significa sino que 'algún hombre es tal que no posee como cualidad la bondad'.

Lo que quisiera indicar también es el hecho de que la ley que acabo de comentar parece ser independiente incluso de tal o cual postura metafísica. En efecto, la ley a que me he referido ha sido sacada no tanto quizá de una concepción sustancialista de la realidad cuanto de un análisis del contenido significativo del juicio mismo, de su carácter intencional. El juicio dice siempre algo de algo y lo dice comentando una realidad que trasciende el hecho singular del juicio mismo que, como acto psíquico, enuncia ese decir. Y en la ley que aquí se comenta puede verse cómo existe precisamente en el término-sujeto una limitación en su poder denotativo a la cual no podemos sustraernos, delimitación que le viene conferida por el contenido conceptual del término-predicado con el cual el término-

sujeto se vincula. Es pues el concepto mismo que se pretende ubicar en el lugar del sujeto del juicio el que está sometido a ciertas leyes a consecuencia precisamente de tal ubicación. Aquí se ve cómo el modo de pensar no es libre. Esas leyes aparecen con carácter de absoluta necesidad pues no dependen de nuestro arbitrio sino que se nos imponen con plena evidencia. Nos es pues absolutamente imprescindible conocerlas. Lo es en cuanto que resulta imposible pensar sin contenido conceptual, sin palabras. Y la lógica tomista es justamente una lógica del pensar conceptual, es decir de todo pensar. Ni la misma lógica simbólica puede sustraerse a las leyes de la lógica escolástica, a menos que las palabras con que nombra los símbolos no tengan otro objeto que el de indicar meros signos gráficos desprovistos de toda significación.

Dice bien Eulogio Palacios en su obra *Filosofía del saber* cuando afirma que “Los entes susodichos —se refiere a las propiedades lógicas— son instrumentos de la vida mental del hombre sin los que se paralizaría toda actividad racional, porque sin ellos los objetos de nuestros conceptos y de nuestros actos mentales no podrían referirse unos a otros. Los entes lógicos son todos relaciones...” En otras palabras: si no hubiese géneros, especies, sujetos, predicados, términos medios, etc., no podríamos recomponer esa realidad de la cual por abstracción sólo tenemos fragmentos. Y precisamente hay sujetos, predicados, etc., porque existe el ‘es’, que es la forma misma de la predicación, la forma misma del logos: El ser hace a las cosas inteligibles; he aquí una gran verdad que es necesario comprender en su justo punto: el ser, el ‘es’, es la forma esencial por la cual la inteligencia humana comprende las cosas. Por el ‘es’ se distingue y se une. Y ello en virtud de esa referencia mutua de unos conceptos con otros que es la que constituye la propiedad lógica de los mismos. Sin ese poder de poseer propiedades lógicas ningún concepto podría referirse a otro y la vida mental no existiría, al menos en el nivel intelectual. Se comprende entonces el valor de la ciencia que legisla sobre esa unión, sobre la forma que necesariamente la vinculación entre conceptos debe respetar si quiere alcanzar el conocimiento verdadero. Ese es precisamente el objetivo principal de la lógica, según el tomismo.

AUGUSTO FURLÁN
Universidad Nacional de Córdoba

APROXIMACIONES Y DIFERENCIAS ENTRE
LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL
DE HEIDEGGER Y LA ONTOLOGIA
DE SANTO TOMAS *

FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL DE M. HEIDEGGER

Desde un comienzo es el *ser*, el tema que preocupa a Heidegger: es el problema que plantea desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*. Mas el *ser* sólo tiene sentido en la *pregunta*, en el ente único capaz de preguntar sobre él, que es el hombre, a quien por eso Heidegger llama y reduce fenomenológicamente al *Dasein* o "ser aquí". De ahí que en *Sein und Zeit* Heidegger haya retrotraído el problema del ser al problema previo de este ente especial, en quien únicamente es posible la de-velación del ser o *presencia* del ente: el *Dasein*, el hombre; y el problema de la Ontología haya sido postergado por el problema previo de la *Ontología fundamental* o del *Dasein*. En esta obra Heidegger ha analizado fenomenológicamente los caracteres de este *Dasein*, que no es sino abertura o salida al encuentro del ser. Tal salida se nos manifiesta como un *trascender desde la nada*, como un *estar en el mundo*, un *que-hacer* y *proyecto* y, en definitiva, como una *temporalidad finita*. La *nada* es la que constituye y da el sentido al *ser* del *Dasein* —tal como lo subraya principalmente en su trabajo: *Qué es Metafísica*— como un *egreso* y *suspensión* sobre ella, como *anonadado* o siendo tal *ex-sistencia* en finitud o temporalidad, y no otras. El *no ser* otras *ex-sistencias* constituye cada existencia. La angustia de-vela el *ser* del *Dasein* o *ex-sistencia* desde su raíz de la nada que la constituye, y desde la nada que la cierra como un *ser para la muerte*.

* Comunicación leída y defendida en el VII Congreso Interamericano de Filosofía, Québec, 18-23 de junio de 1967.

Sin desprenderse del *Dasein* —en el cual tan sólo se *de-vela* o manifiesta el *ser* del ente— en sus últimos escritos Heidegger ha puesto más énfasis en el *ser de-velado*, en su de-velación o *patencia* en el *Dasein* en quien se de-vela; ha buscado aprehenderlo en su evidente y a la vez escurridiza realidad.

El *ser* es quien de-vela o *hace patente* al *ente*, quien lo *des-oculta* o arranca de la nada. Tal *des-ocultación* no se realiza sino en el *ser des-ocultante* que es el *Dasein*. Pero al de-velar al ente, el *ser* se sumerge y oculta en el propio *ente de-velado*. Tal la paradójica realidad del *ser*: la de hacer patente al ente para ocultarse inmediatamente como ser. Su función de-veladora del ente lo agota y diluye en su propia realidad, como si el *ser* cumpliera su misión de-velante con la propia inmolación, con la inmolación de su *patencia* o *de-velación*.

En su análisis etimológico sobre la *verdad*, Heidegger critica la noción de la misma como *conformitas mentis cum re*. Tal noción es consecuencia de la sustitución de la *realidad* del ser por su *concepto* o idea; sustitución que constituye el grave trastrueque de la Metafísica de Occidente, según Heidegger. Esta Metafísica ha substituido el *ser* por el *ente*, el cual, en definitiva, es un *concepto*. Es menester rescatar el primitivo sentido de la verdad, que no es sino la *de-velación del ente* o, en otros términos, el *ser* o *presencia* que confiere realidad al ente. Sin embargo, tal des-ocultación no puede verificarse sin el *pensar* o *función des-ocultante del Dasein*. No otro es el sentido del *Fundamento* del ente en Heidegger: el *ser* que *des-oculta* o confiere *patencia* al ente.

El ser, pues, no es sino la *patencia* o *presencia* que los diversos entes logran en ese ente singular y único, que no es sino el *encuentro* o *des-cubridor* del ente; el *Dasein* o ser del hombre. El *ser* no puede ser de-velado sino en el *Dasein*; así como el *Dasein* no tiene sentido ni es, sino por el *ser* que en él se manifiesta o quita el velo, en otros términos, en él muestra su *verdad*, que pasa de *ente a ser*, de *óntico a ontológico*. En sus primeros escritos Heidegger había puesto el acento demasiado en el *Dasein* o *Ex-sistencia*, en la cual los entes logran de-velar su ser. Sólo en esta ex-sistencia *son* o logran *patencia* el mundo y los entes mundanos. Por eso la ex-sistencia es *espacialidad* y *temporalidad*. En estos escritos Heidegger insistía más de lo conveniente en que la *espacialidad* y *mundanidad* no eran algo *trascendente* al *Dasein*, sino sólo *notas existenciales* del mismo; lo cual parecía configurar un *subjetivismo* de *tipo irracionalista*. La realidad parecía quedar *clausa* en esta pura *presencia* o temporalidad finita, destituida de

esencia, y determinada en última instancia por la nada, según la frase de Heidegger: *Ex nihilo fit ens*. Sin deshacerse enteramente de tal posición, en sus posteriores meditaciones, Heidegger acentúa más la *presencia o ser* del ente como *dada* en el *Dasein*, pero a la vez, *trascendiendo* o, al menos, *no identificada* con él. El *Dasein* sería tan sólo el ente indispensable para la de-velación del ente, el *sitio* necesario para el logro del propio *ser o presencia* del ente, la *palabra* que menciona y des-cubre al *ser* de su ocultamiento en el ente; más que constitutivo o punto de partida de la aparición del *ser*, en los últimos escritos de Heidegger, es más bien la “*casa*”, el “*pastor*” y “*custodio*” del *ser* o, brevemente, como el *ser o presencia* necesaria para que el ente se *de-vele* o logre su propia *presencia o ser*.

En esta polaridad indisoluble de *ex-sistencia* y *ser* para la manifestación del *ser* del ente en el *ser del Dasein* juntamente con el propio *ser del Dasein* —que se manifiesta a sí mismo como acogida del *ser* del ente— no es el *ser del Dasein*, es decir, la *ex-sistencia* quien da sentido y consistencia al *ser* del ente, sino viceversa es el *ser* del ente quien da sentido y constituye al *Dasein*, como el *sitio* necesario para de-velar su propio *ser*. Brevemente, no es el *ser* por el *Dasein*, sino el *Dasein* por el *ser*.

Heidegger culpa a la inteligencia de haber substituido la realidad primera e intocada del *ser* por un sucedáneo: el *objeto*, el cual no es sino una proyección del sujeto, según su parecer, una creación en la inmanencia subjetiva. En cambio, la de-velación o patencia del *ser* en el *Dasein*, se verifica, según Heidegger, en un contacto inmediato anterior a toda elaboración intermedia de conceptos, en una intuición del *ser* que vislumbraron los presocráticos, y que luego desde Sócrates hasta nuestros días ha sido obscurecida y substituida por la Filosofía de Occidente, mediante la actividad intelectual. De un modo o de otro los filósofos de Occidente han escindido el *ser* y el *ente* y se han quedado con éste sin aquél. Todas estas concepciones de la metafísica occidental *deforman, alejan o suprimen al ser*.

Frente a las distintas *concepciones* del *ser* de esa metafísica, Heidegger sostiene que el *ser* no se manifiesta sino en el *ente*, precisamente porque es su *develación o presencia*; y que esta *presencia*, en que el *ser* consiste, no se alcanza sino en el ser especial y único que es el *Dasein*; el cual, a su vez, no es tal o *Ser-aquí*, sino por constituirse como el *sitio* o el *en-donde* hace su epifanía el *ser*, en un encuentro inmediato, anterior a toda elaboración conceptual o constructiva del objeto. El *ser* no es sino *en el ente*, al que *des-oculta ocultándose* paradójicamente en él; y *des-ocultándose* sólo en el *Dasein*, en cuyo *des-cu-*

brimiento el Dasein des-cubre a la vez su propio ser, como acogedor o casa del ser. Tal la íntima e indisoluble vinculación heideggeriana del ente y ser, por una parte, y de ser y Dasein, por otra.

Ahora bien, este *ser* con que el ente *se hace* presente en el Dasein, como distinto de este *ser presenciante o de-velante*, ¿es realmente trascendente al Dasein? Es la realidad o *presencia en sí* de un ente, que ya *es* en sí mismo antes de de-velarse en y por el Dasein; o, por el contrario, ¿es una *pura presencia*, que fenomenológicamente se de-vela sólo en el Dasein como distinta de él, pero que se agota en esa *pura presencia en el Dasein*, sin referencia alguna de aquella *presencia en sí*? Juzgamos que Heidegger ha llegado al límite que le permitía su propio método fenomenológico; des-cubrir el *ser* como manifestación o *presencia* de los entes en el *ser* del ente singular del Dasein, y como distinta de este *ser*. Para afirmar la *presencia y realidad en sí* del ente, del *ser* en sí mismo, el filósofo de Friburgo hubiese necesitado ampliar su *método fenomenológico* con un *método y posición metafísicas*, y poder llegar así al fundamento ontológico que da explicación cumplida a aquella aprehensión puramente fenomenológica del *ser* como *pura presencia* distinta pero no trascendente al ser del Dasein.

FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL Y METAFISICA TOMISTA

Si ponemos en contacto estos puntos fundamentales de la Filosofía existencial de Heidegger con la Filosofía de Santo Tomás, veremos que *aquél des-cubre fenomenológicamente* lo que *éste des-cubre y fundamenta metafísicamente*: el *ser* como *pura patencia* en el Dasein es conducido hasta el *ser en sí mismo*, como fundamento y explicación de aquella manifestación fenomenológica.

Santo Tomás sostiene y fundamenta que el *objeto formal primero* —lo que primero y como tal aprehende la inteligencia humana y que, por eso mismo, la especifica en su acto— es el *ens o quidditas rei materialis abstracte apprehensa*. Esta esencia no es inteligible o capaz de ser aprehendida por la inteligencia, sino mediante un acto abstractivo de ésta. Este acto, prescindiendo o dejando de lado las notas materiales, que sumergen en su *potencia* a la forma o *acto* de la esencia, convierte a la misma en inteligible o *de-velable* o aprehensible. En ese preciso momento la inteligencia la aprehende o da existencia o *presencia* en su propio acto, *presente a sí mismo*, a la *esencia* del *ser* trascendente. En el acto de entender se identifican intencionalmente —como *sujeto y objeto*— el *ser* del acto de entender, con el *ser* del objeto entendido, en sí mismos realmente distintos y en cuanto

realmente distintos. El ente objetivo, pues, sólo se *de-vela* en su *ser o acto* en el *ser o acto* del entender. Tal de-velación del *ser* del ente objetivo en el *ser* del acto de entender, se realiza en la inmanencia de éste, pero como *trascendente* o realmente distinto del mismo.

Tal la fundamentación Metafísica, que el *Intelectualismo Tomista* ofrece a la *aprehensión fenomenológica existencial* heideggeriana. Esta profundización y fundamentación Metafísica no se puede lograr por vía *irracional o ex-sistencial*, como quiere Heidegger al interpretar el *pensar* como dar *cabida* a la *patencia o ser* del ente.

Esta afirmación del filósofo alemán se aproxima y evoca evidentemente la de Aristóteles de que “*el entendimiento es el lugar de las formas*”, el lugar donde *se hacen presentes o se de-velan* las esencias. Afirmación que, a su vez, mediante un ajustado análisis gnoseológico-metafísico Santo Tomás ha conducido hasta su término y a la cual ha conferido todo su profundo sentido y fundamentación metafísica. Este poder dar *cabida* a todos los seres trascendentes en la inmanencia de su acto que ha sido dado al *ser espiritual*, como remedio a su finitud, ya que la identidad intencional con el ser trascendente, con todo el ser, es una manera de adueñarse de él.

Heidegger ha insistido, en sus últimos escritos en la paradójal realidad del *ser*: des-oculta y da *presencia* al ente, por una parte, y al des-ocultar a éste se oculta a sí mismo. La metafísica de Occidente, critica Heidegger, ha perdido esta viva realidad del *ser* porque la ha sustituido por su *concepto*. Esta crítica heideggeriana es acertada para gran parte de la filosofía occidental, que ha reducido el *ser* a la esencia, para usar la frase de Gilson. Pero, en cualquier caso, tal crítica no alcanza a Santo Tomás, quien ha de-velado en el seno del ente los dos elementos constitutivos: el potencial de la *esencia*, constitutivo de *tal ser o ente*, y el actual del *esse*, que da acto o realidad a la esencia o ente. Este *esse o ser* no añade ninguna nota esencial al ente, sino que simplemente hace que la esencia *sea o esté presente o tenga realidad en sí misma*. El *esse* o acto del ente no es en sí mismo inteligible o aprehensible por concepto; su realidad consiste en dar presencia o acto a la esencia. Al *juicio* de la inteligencia está reservada la aprehensión del *ser o esse* al reintegrar la *esencia* a la realidad existente de donde fue abstraída. Recién en este acto judicativo la inteligencia advierte la *presencia o ser* de la esencia, cuando afirma que tal *esencia es*, sin añadir nota alguna a la comprensión esencial. Se ve cómo la observación fenomenológica de Heidegger encuentra una fundamentación metafísica en Santo Tomás.

Hemos visto cómo Heidegger vincula constantemente la *de-velación* o *ser* del ente al *Dasein* o ser del hombre: el *Dasein* es el ente

singular en quien el ente se de-vela o *hace presente* como ser. Sin el hombre o *ser presente a sí mismo* no hay de-velación o *presencia* del ente. Tampoco hay ser aquí o *ente presente a sí mismo* sin *de-velación del ser* del ente. *Fenomenológicamente* la observación de Heidegger es correcta: en el mundo de los entes no hay de-velación del ser sino en el ente que está *siempre presente* a sí mismo, es decir, que es consciente de sí y capaz de des-ocultar el *ser* de los demás entes. *Ontológicamente* la razón de tal situación del ser del hombre finca en la *espiritualidad* de su *ser*, capaz de de-velar y aprehender el *ser trascendente* de las cosas y el *ser inmanente* de sí mismo en el acto de la inteligencia. En efecto, la riqueza ontológica de la espiritualidad permite al acto de la inteligencia dar *presencia* en su inmanencia al ser o presencia trascendente del ente; superando la *pura presencia del ente en el ser del hombre* de Heidegger, sin posible abertura a la trascendencia, por su método fenomenológico. Posición ésta que le impide a Heidegger romper la trama de la temporalidad e historicidad y alcanzar el Ser trascendente absoluto.

Esta identidad intencional en el acto de entender de los actos realmente distintos del *sujeto* y del *objeto*, supone en su origen y fundamento primero, el Ser imparticipado, causa a la vez del *acto* de inteligibilidad o verdad de los entes y del *acto* o verdad de la inteligencia, es decir, se apoya, en definitiva en una *identidad de Ser y Entender*. Es la verdad vislumbrada por Heidegger cuando dice que el *ente* se de-vela como *ser* en el *Dasein*. Sólo que esta descripción fenomenológica necesita ser *metafísicamente* fundada en su razón de *ser*. Vale decir que si la *presencia* del ente implica inmediatamente un *Dasein* o *ser presente a sí mismo* —por la conciencia o inteligencia— en el cual logra *de-velarse*; tal *de-velación* o encuentro, en la *identidad intencional* del acto inteligente, de la *presencia* o verdad del ente con la *presencia* o verdad de la inteligencia del hombre, *en sí mismas realmente distintas*, implica, en última instancia o en su *causa primera* una identidad *real y formal de todo ser o presencia o verdad con toda inteligencia o de-velación de la misma*, que funda aquella *identidad intencional* de los *seres* o *presencia finita* con la *inteligencia también finita*, realmente distinta.

Si tenemos en cuenta esta *fundamentación metafísica* desde la esencia en sí del *ser* veremos que las notas descubiertas por Heidegger, se agotan en su pura presencia o *manifestación*, es decir, substituyen el *ser auténtico* o en sí por su puro aparecer.

Vale decir que es el *método fenomenológico* quien ha impedido a Heidegger alcanzar el auténtico *ser* y lo ha confinado en su puro

aparecer o patencia en el *Dasein*, confinado a su vez a pura *patencia* o *aparecer de-velante*, sin poder alcanzarlo en su auténtica *presencia* o *realidad* en sí trascendente. De este modo Heidegger incide en su propia crítica: haber *sustituido el ser* por una *patencia* o *aparecer* despojado del mismo. *Esta limitación del método fenomenológico* que ha conducido a Heidegger a esta limitación deformante de la auténtica realidad del ser, está agravada con su *método antiintelectualista o irracionalista*, que lo ha llevado a sustituir la verdadera realidad del ser, que es formalmente siempre *inmaterial* y sólo captable, por eso mismo, por el *conocimiento espiritual* de la inteligencia, por las *notas existenciales*, que las más de las veces son notas empírico-sensibles, vale decir, que al suprimir el conocimiento intelectual y su objeto, se ha quedado con los datos de la intuición de los sentidos.

Más aún, estas dos limitaciones, que a la vez deforman el ser, objeto de la metafísica, están íntimamente subordinadas la primera a la segunda. Porque si el análisis fenomenológico heideggeriano del *ser* se detiene en él como *pura presencia* del ente *en el ser* o *presencia del Dasein*, no es sólo por una *limitación metodológica* de la fenomenología, sino y sobre todo por la imposibilidad misma en que se encuentra un “pensar”, reducido a *intuición no intelectual o conceptual* —que de hecho no puede ser sino sensitiva— para colocarse en un plano *estrictamente ontológico*, y aprisionado, por las condiciones materiales de la intuición sensitiva, en la *visión puramente fenoménica* o de un *puro aparecer del ser*, sin llegar a la aprehensión del mismo en su formalidad propia inmaterial, sólo de-velable a la inteligencia.

Paradójicamente la crítica dirigida por Heidegger contra la metafísica de Occidente se vuelve contra él; ya que sus reflexiones filosóficas han dejado intocado el *ser del ente* en su realidad trascendente propia, y lo han mutilado y sustituido por un puro *aparecer* o *presencia* en el ser o presencia del *Dasein*, a su vez destituido del ser inmanente en sí.

Reintegradas al ser trascendente las *de-velaciones del ser* del ente en el *ser del Dasein* y la de éste en el ser inmanente; y todo ello mediante la intervención del conocimiento intelectual, el cual, precisamente por su inmaterialidad total o espiritualidad es capaz de *de-velar* y aprehender en su *acto* o *ser inmanente el acto* o *ser trascendente* o *presencia en sí del ente*; los descubrimientos de los penetrantes análisis fenomenológico-existenciales de Heidegger, no sólo logran conservar su intrínseco valor y desarrollar mucho más ampliamente su alcance en el plano del *aparecer* fenomenológico, sino que también y sobre todo logran integrarse *ontológicamente* en el auténtico *ser* o

presencia en sí de la esencia o *substancia trascendente inmanente* —superando el puro aparecer fenoménico sensitivo, en que el ser permanece oculto o *velado*—, y a través de su respectiva actividad consiguen encontrarse e *identificarse intencional o inmaterialmente* en el acto de la inteligencia, en su *dualidad real de ser en sí trascendente y de ser en sí inmanente*.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EN TORNO A UNA BREVE Y OSCURA PRUEBA KANTIANA

Hay en la *Crítica de la razón pura* una prueba con la cual Kant intentó demostrar en la aritmética, como principios que la estructuran, la presencia de juicios sintéticos a priori. Es notable que dicha prueba a la que Kant apenas aludirá nuevamente en su crítica, la reproducirá casi textualmente en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*.

Se pensará que tal invariable ejemplo demostrativo a partir del cual Kant generaliza una importante conclusión goza de indiscutible poder de convencimiento, pero si la sorpresa primera consistirá en que tal pensamiento no es acertado, tal vez más resulte sorprendente la forma como algunos estudiosos han encarado la interpretación y solución de este asunto.

Por lo altamente significativas respecto al pensamiento contemporáneo es interesante resaltar algunas de esas interpretaciones, como las de Maréchal, Martin, Zubiri, eximiéndonos de consultar la numerosa bibliografía kantiana porque no es nuestra intención recurrir a la investigación histórica para dilucidar esta cuestión por razones que surgirán solas a lo largo de este trabajo.

Como es sabido, Kant establece que las matemáticas están fundadas en "juicios sintéticos a priori" (en adelante j.s.a p.), lo mismo que luego afirmará de las ciencias de la naturaleza y pondrá en duda respecto a la metafísica¹. Estos j.s.a p. están perfectamente caracterizados por Kant en cuanto a su naturaleza y función: son juicios universales y necesarios y, además, sintéticos en cuanto un nuevo concepto se agrega en el predicado al concepto del sujeto²; de esa manera estos juicios son capaces de *posibilitar un conocimiento*, según Kant, lo cual no podían hacer los juicios analíticos en los que el concepto del predicado ya estaba incluido en el concepto del sujeto por lo que eran meramente tautológicos: "Todo cuerpo es extenso", por ejemplo, no

¹ Por lo menos respecto a la metafísica dogmática a la que Kant dirigió su crítica.

² Confr. *Crítica de la Razón Pura* —Introducción—. Especialmente Sec. IV y V y Analítica Trascendental, Lib. II, Cap. II, Sec. I y II.

agrega, según Kant, ningún nuevo conocimiento porque la extensión está ya incluida en el concepto de cuerpo y de una mera identidad, como ésta, no puede surgir un verdadero conocimiento. Pero el pensador de Königsberg agrega todavía una nueva precisión que caracterizará esos j.s.a p. y que mantendrá invariable a lo largo de su crítica de manera que no surja, en ese punto, ninguna clase de equívocos: para que los j.s.a p. sean tales es necesario que el nuevo concepto que se agrega *provenga de una intuición*, sea directamente o a través de otro concepto. De ahí su famoso dicho: "Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas"³. Esta pareja concepto-intuición es la fundamental característica de los j.s.a p. y convendrá tenerla siempre en cuenta⁴.

Sin duda alguna Kant no intentaba fundar las matemáticas o la física que ya estaban establecidas como ciencias estrictas. Pero ese "hecho" constituía, como luego se verá, la razón por la cual Kant consideraba que dichas ciencias no podían sino estar estructuradas en base a j.s.a p., como una exigencia que surgía de su propia doctrina gnoseológica⁵. Por ello, en la "Introducción" a la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma: "En todas las ciencias de la razón se hallan contenidos, como principios, juicios sintéticos a priori"⁶, como título de un apartado que se refiere precisamente al ejemplo que nos ocupa y cuyas previas consideraciones afirman que los juicios de las matemáticas, por lo menos de las puras, son sintéticos a priori. Respecto a la aritmética Kant dice: "Se podría en verdad creer a primera vista que la proposición $7 + 5 = 12$ es puramente analítica, que procede, según el principio de contradicción, del concepto de una suma de siete y cinco. Pero si se la considera con más atención, se halla que el concepto de la suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los dos números en uno solo, lo que no hace que se piense cuál sea ese número único que comprende a los otros dos. El concepto de doce no

³ "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Conf. IMMANUEL KANT, *Werke* in Sechs Bänden, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (Im Insel-Verlag). En adelante la denominaremos: Kant, *Werke* y el tomo correspondiente. Además Confr. *Crítica de la Razón Pura* (Trad. José del Perojo, revisada por Ansgar Klein), Cuarta edición, Editorial Losada, Bs. Aires 1961. (En adelante *Cr. R. Pura*). La cita corresponde a la pág. 199. Además: "Constituyen, pues, los elementos de *todo* nuestro conocimiento, la intuición y los conceptos; de tal modo que *no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin concepto*" (Ob. Cit., pág. 198. Subrayado nuestro) "so das weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können". Para esta y la anterior cita en alemán confr. Kant, *Werke*; Zweiter Band, págs. 97 y 98.

⁴ Más adelante se verá que, en lo que respecta a la intuición, Kant distingue la forma de la intuición de la intuición completa que incluye un elemento sensible. Aquella será suficiente para que, combinada con el concepto, pueda brindar conocimiento aunque sobre su carácter de *verdadero* conocimiento Kant no parece muy convencido.

⁵ Más adelante se verá el por qué de la presencia de esa exigencia kantiana.

⁶ Subr. nuestro. *Cr. R. Pura*, Tomo I, pág. 156.

es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete, y puedo descomponer todo mi concepto de esa suma tanto como se quiera, sin que por eso encuentre el número doce. Es preciso, pues, ir más allá de estos conceptos y recurrir a la intuición que corresponda a *uno de los dos*, quizá a los cinco dedos de la mano o a cinco puntos (como hace Segner en su *Aritmética*), y añadir sucesivamente al concepto siete las cinco unidades dadas en la intuición. En efecto, tomo primeramente el número siete, y auxiliándome *de mis dedos como intuición para el concepto cinco*, añado *sucesivamente* al concepto siete las unidades que hube de reunir para formar el cinco, y así veo producirse el número doce. En el concepto de una suma $7 + 5$ he pensado, es verdad, que *tienen* que agregarse 7 a 5; pero no que esta suma sea igual al número doce. *La proposición aritmética es*, pues, siempre sintética: lo que se comprende aún más claramente si se toman números mayores, pues entonces es evidente que, por más que volvamos y coloquemos nuestro concepto cuanto queramos, nunca podremos hallar la suma mediante la simple descomposición de nuestros conceptos y *sin el auxilio de la intuición*"⁷.

Así Kant concluye su demostración y son muy pocas las aclaraciones referidas a este ejemplo que podremos encontrar en el resto de la *Crítica*. Estamos por lo visto frente a una prueba que no goza de claridad y que a primera vista no persuade. Habría que indagar si esta oscuridad, como sucede en otros puntos enigmáticos del kantismo, es aparente o definitiva. Es por ello que consideramos indispensable antes de analizar la prueba, recurrir al pensamiento contemporáneo en búsqueda de alguna mayor claridad que ayude a comprender mejor este texto.

Maréchal, por ejemplo, encara la interpretación de este párrafo, exponiendo primeramente los argumentos de quienes sostienen que $7 + 5 = 12$ "realiza" un juicio analítico. Luego de desechar algunas de esas tesis concluye que lo que hay que resolver es si la divisibilidad indiferente del número 12 o la propiedad aditiva de la unidad surge del análisis o de la síntesis de los términos. Es decir, el hecho que $7 + 5 = 12$ puede transformarse en $6 + 6 = 12 \dots 1 + 11 = 12$, implica una divisibilidad indiferente del número 12 ("o propiedad de guardar el mismo valor cualquiera sea el grupo aditivo que se haga de sus unidades constitutivas"). Este presupuesto, agrega Maréchal, no surge evidentemente de los primeros términos como análisis de los mismos ($7 + 5$, $6 + 6$, etc.); entonces surgirá de su unidad numérica o sea $(1 + 1 + 1 \dots) + (1 + 1 \dots) = (1 + 1 + 1 \dots + 1 + 1)$, y así todo se reduce a un traslado de paréntesis, lo cual, para

⁷ *Cr. R. Pura*, pág. 157, Tomo I. En esta traducción figuran subrayados que en el original (Kant, *Werke*) no existen. Los subrayados son todos nuestros.

Kant, si se hubiera así presentado la cuestión, continúa Maréchal, diría que el valor de estos juicios depende de la propiedad de la unidad de adicionarse es decir “de repetirse enteramente homogénea a sí misma”; y esta condición es la definición de un *quantum* y la cantidad es para Kant “la unidad necesaria de una diversidad de elementos homogéneos”. *En suma estos juicios son sintéticos*. Finalmente Maréchal concluye que son también a priori basado en el carácter necesario y universal de las matemáticas. Así los axiomas, previos a la experiencia en el orden lógico dependen de una condición a priori y una condición a priori que exigirá la atribución de un predicado a un sujeto que no lo precontiene es la característica justa de los juicios llamados por Kant “sintéticos a priori”. De aquí pasa Maréchal a la consideración de los ejemplos geométricos que Kant expone, suponiendo tal vez suficiente esta explicación del ejemplo aritmético ⁸.

G. Martin de entrada nos anticipa que “el ejemplo dado en la introducción a la segunda edición no es quizás en todo sentido feliz” ⁹. Según Martin, Kant imaginó la demostración en la siguiente forma: $7 + 5 = 7 + (4 + 1) = 7 + (1 + 4) = (7 + 1) + 4 = 8 + 4$, haciendo pasar “una por una cada una de las unidades del 5 al 7, tal como Kant lo había descripto mediante *una imagen intuitiva*” ¹⁰. Esta demostración, agrega Martin, en su carácter fundamental ya había sido reconocida por Leibniz en sus *Nouveaux Essais*, y su carácter constructivo “radica en la necesidad de transformar continuamente las expresiones. El 5 es *per definitionem* $4 + 1$, pero esta expresión hay que transformarla aplicando la propiedad conmutativa en $1 + 4$. Por la ley asociativa $7 + (1 + 4)$ pasa a ser $(7 + 1) + 4$ y finalmente *per definitionem* $7 + 1$ se transforma en 8”. Estas son demostraciones aritméticas constructivas, son un *operari*. “Kant creyó que sería mejor dar una descripción puramente intuitiva valiéndose de los cinco dedos o de los cinco puntos: en la actualidad, el desarrollo puramente aritmético del problema es quizá más convincente”. Así, según Martin, Kant por la demostración del carácter constructivo de la geometría y de la matemática en general “muestra que la existencia matemática

⁸ Confr. JOSEPH MARÉCHAL S. J., *El punto de partida de la Metafísica*, Cuaderno III, Lib. II, Cap. II, págs. 131 y ss.

⁹ Confr. GOTTFRIED MARTIN: *Kant, Ontología y Epistemología*. (Trad. de L. F. Carrer y Andrés R. Raggio. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1961), pág. 35.

¹⁰ *Ob. cit.*, pág. 36. Martin alude allí a un libro suyo sobre ese tema: *Arith. u. Komb. bei Kant*, págs. 45 y ss. y hace además vastas referencias bibliográficas sobre la intuición, intuicionistas, carácter constructivo de las matemáticas, etc. Aun suponiendo que esa bibliografía apoye la tesis de Martin nosotros consideramos que es más útil y fecundo la referencia directa al texto y contexto kantiano.

es constructibilidad y pone de relieve su carácter operativo. A su vez, aporta un nuevo motivo para fundamentar la índole sintética de la matemática”¹¹.

Zubiri, por “claridad de expresión” entiende debe cambiarse el ejemplo y lo transforma en $2 + 3 = 5$. Esto no es un juicio analítico, dice Zubiri, “como conceptos, el concepto de dos (la dualidad) el concepto de tres (la trinidad) y el concepto de adición, no conducen al concepto del cinco (la pentadidad). La pentadidad no es una suma de tres conceptos: dualidad, trinidad y adición; es un nuevo concepto que nada tiene que ver con los tres anteriores. Lo que sucede es que el matemático construye una reunión de dos unidades conforme al concepto de la dualidad, construye asimismo una reunión de tres unidades conforme al concepto de la trinidad, y realiza la operación correspondiente al concepto de adición. Así se obtiene un conjunto de cinco unidades al que corresponde el concepto de la pentadidad. *Los juicios matemáticos por ser constructivos son pues sintéticos*”, finaliza Zubiri, agregando que como la construcción se lleva a cabo conforme a los conceptos, los juicios son sintéticos a priori¹².

Puede observarse que las interpretaciones presentadas acusan varias notas comunes: por lo pronto todas responden a sendos esfuerzos de sus autores para tratar de *esclarecer el oscuro o poco feliz ejemplo de Kant*; para ello se recurre ya a las fuentes donde se inspiró Kant para exponer el ejemplo o variando el mismo a fuer de simplificarlo. En Maréchal y Martin se nota además, una acentuada complicación del mismo. En fin en todos se percibe la ausencia de uno de los ele-

¹¹ *Ob. cit.*, pág. 36.

¹² XAVIER ZUBIRI, *Cinco lecciones de Filosofía*. Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid, 1963. Págs. 79-81.

Piero Martinetti se ha referido, al parecer, al ejemplo aunque no en los términos expresos de Kant, limitándose a decir que en toda multiplicación, para Kant se podría reducir a un postulado original $N + 1$ que “è in realtà una intuizione sintetica” (como son los axiomas, postulados, definiciones) intuición sintética que es una *construcción sintética*, no un concepto general, agregando luego, que es apriori con lo cual coincidiría con Kant para quien, según el A., la matemática es una construcción sintética “a priori”. Confr. PIERO MARTINETTI, *Kant*, Fratelli Bocca-Editori, Milano, 1946, págs. 56, 57.

Ya veremos también más adelante el pensamiento de Windelband y Boutroux sobre este asunto.

Hemos excluido deliberadamente el valioso juicio de Sofía Vanni Rovighi sobre el tema, porque a más que no intenta develar y explicar el oscuro ejemplo kantiano, su crítica se ejerce más bien contra la doctrina general kantiana del rol imprescindible del j. s. a p. en las matemáticas, haciendo ver en cambio que los juicios analíticos desempeñan papel no menos importante. Como se verá, nosotros intentamos mostrar en qué medida Kant, en ese ejemplo, se esfuerza en demostrar que los j. s. a p. *estructurados según su doctrina* se encuentran presentes en la aritmética, señalando a la par la debilidad de su argumentación, pero sin detenernos en la legitimidad de la doctrina kantiana de los j. s. a p. Confr. SOFÍA VANNI ROVIGHI: *Introducción al estudio de Kant* (Trad. Ramón Ceñal S. J.), Ediciones FAX, Madrid, 1948.

mentos fundamentales del argumento kantiano y que consiste en el *imprescindible* papel que desempeña la intuición en la constitución de los j.s.a p., acordando todos en tener primordialmente en cuenta el carácter sintético de la prueba, derivando, vinculando o identificando, como sucede en Martin y Zubiri, el carácter sintético con el constructivo y caracterizando este último aspecto como el fundamental resultado de la demostración. Este "olvido" de la intuición puede parecer sin importancia, no obstante, como se verá, la presencia de la misma constituye el punto neurálgico de la prueba kantiana y el factor decisivo de su oscuridad.

Estas coincidencias sorprenden más que nada por las paradójicas consecuencias, que al fin resultan extrakantianas y aún antikantianas, de estas interpretaciones que habían sido orientadas sin embargo para explicar y resguardar la prueba de los alcances de una crítica a la que estuvo y estará siempre expuesta dada la peculiar forma en que Kant la desarrolló.

Porque si ese ejemplo demostrara un mero carácter constructivo de la aritmética pero que no incluyera la intuición que la estructura, entonces sólo se probaría lo que a Kant no puede interesarle: que la aritmética está constituida por construcción de conceptos *según un sistema no kantiano*, o, lo que es lo mismo, que habría j.s.a p. en las matemáticas pero no de tesitura kantiana; y eso sería dejar la prueba sin explicación ni esclarecimiento, es más, hasta introduciendo la sospecha que no es viable según el pensamiento de Kant.

Ciertamente Kant no sólo no se desentiende del carácter constructivo de las matemáticas sino que, por lo contrario, afirma categóricamente que el conocimiento matemático lo es por construcción de conceptos, pero además, invariablemente aclara que esa construcción *se funda en una referencia o exposición en la intuición*; y esta advertencia que la estampa en los lugares donde quiere distinguir claramente el método matemático del método dogmático nos indica inequívocamente la importancia que él brinda a la intuición constitutiva de sus j.s.a p., cuya ausencia en el método dogmático, que Kant denuncia, es lo que impide precisamente que lo podamos utilizar para lograr un verdadero conocimiento¹³. Por ello, todo queda intacto y la oscuridad no develada por más precisiones que se efectúen en el orden constructivo, mientras se "accidentalice" la intuición, como hace Martin, o no se investigue sobre lo que es previo y primordial: si en la demostración surge que del ejemplo $7 + 5 = 12$, u otros semejantes sustitutivos, esos juicios son sintéticos a priori *kantianos*,

¹³ Confr. Cr. R. Pura, Metodología Trascendental, Cap. I, págs. 337 y ss.

pues de esto dependerá que pueda generalizarse la conclusión a la aritmética y las matemáticas en general; y ya veremos la importancia que para Kant tiene esta conclusión generalizada.

Análisis de la prueba kantiana

Es bastante evidente y tácita o explícitamente admitido que Kant no supo elegir bien su ejemplo; claro está que, antes de sustituirlo, habría que saber si hubiera podido elegir otro mejor. Concretamente: *lo que importa saber aquí es si la operación $7 + 5 = 12$ constituye un juicio sintético a priori de factura kantiana.*

Es fácil advertir, ante todo, que esa operación aritmética $7 + 5 = 12$, es difícilmente asimilable a un juicio como por ejemplo “algunos cuerpos son pesados” o “los cuerpos son extensos”, porque aun suponiendo que el sujeto de aquel juicio sea la *suma* de 7 y 5 ó el sujeto complejo “ $7 + 5$ ”, el “12” no caracterizaría como un predicado al sujeto (como v.g. “pesados” a cuerpos) indicando una cualidad vinculada a éste por la partícula “es” o “son”, sino que manifestaría más bien una relación de igualdad entre dos cantidades por medio del signo = (otra cosa sería por ejemplo: la “operación $7 + 5$ ” es una suma). Siendo así no tendríamos un sujeto y un predicado sino dos sujetos, casi podríamos afirmar un solo sujeto igual a sí mismo. Kant no parece tenga una opinión clara al respecto y no podemos advertir si el sujeto de la proposición es la *suma* o si el complejo “ $7 + 5$ ”, o, tal vez, un sujeto más complejo aún que reuniera a la suma y al complejo “ $7 + 5$ ”. De cualquier forma no se ve cómo podría asimilarse toda la proposición ($7 + 5 = 12$) a un juicio sintético, pues si por ejemplo la “pesadez” es el nuevo concepto *proveniente de una intuición* que no estaba contenido en el sujeto “algunos cuerpos” y la síntesis consiste precisamente en la unión entre el sujeto “algunos cuerpos” y “pesados” mediante la cópula “son”, aquí el “12” que evidentemente constituye para Kant el predicado no contenido en el sujeto, no sólo debería derivarse de alguna intuición sino que debería constituir *uno de los elementos de la síntesis*; pero ¿cómo podríamos decir que hay aquí una síntesis entre un sujeto “($7 + 5$)” y un predicado “12” unidos por la cópula “es”? (¡La síntesis resultaría entonces: $7 + 5 + 12!$). Más se parece esta proposición aritmética a dos momentos distintos de una síntesis que es precisamente lo que la aproxima mucho más a una relación de igualdad y no a un juicio de atribución.

Si todas estas reflexiones muestran bastante heterogeneidad entre la operación aritmética y un juicio de atribución, esto no obsta para que se perciba transparentemente en el ejemplo kantiano la *clara intención* del pensador de Königsberg por aproximarlos con el evidente propósito de incluir el conocimiento matemático dentro de su

doctrina gnoseológica de los j.s.a p. Por ese lado nos parece que Kant intentó mostrar una síntesis de alguna manera, aunque la síntesis no sea entre un sujeto y un predicado sino más *bien interna al sujeto*. El problema para Kant será pues analizar la síntesis "7 + 5" y tal vez ésa es la explicación por la que prefirió encontrar en esa suma su predilecta síntesis de intuición y concepto que es sin duda alguna el principal factor que oscurece la demostración principalmente por estas razones expuestas que consisten en la dificultad en asimilar la operación a un juicio de atribución (no se pregunta en rigor *qué es* 7 + 5 sino *cuánto es*) y que hace aparecer forzada a la postre la inclusión en las matemáticas de los juicios sintéticos a priori.

Nuestros comentadores no nos pueden ayudar aquí a esclarecer esta *primera dificultad* porque para ellos todo consiste en explicar el carácter sintético de las matemáticas sin relacionarlo fundamentalmente ni con la intuición ni con la principalísima doctrina kantiana de sus j.s.a p.¹⁴. No obstante Martin alude al hecho que Leibniz "reconoció el carácter fundamental de esta demostración (se refiere a la interpretación que Martin hace de la prueba kantiana) y la expuso en sus *Nouveaux Essais*". Esta alusión a Leibniz que ya vimos en el párrafo dedicado a Martin nos parece muy poco feliz y francamente desconcertante, aunque por otro lado nos advierte sobre un ejemplo similar que tal vez Kant conoció aunque *las conclusiones de Leibniz sean totalmente opuestas a las de él*. Vale la pena detenernos aquí. En el capítulo VII del Libro IV de los *Nouveaux Essais* y en la página que cita Martin (394) uno de los dialogantes (Philalethe) pregunta cómo se podría probar la verdad de la proposición 2 y 2 son cuatro a lo que Theophile responde: "Je dis, que je vous attendois là bien préparé. Ce n'est pas une verité tout à fait immediate que deux et deux sont quatre, supposé que quatre signifie trois et un. On peut donc la demonstrier et voicy comment:

- Definitions: 1) Deux, est un et un.
 2) Trois, est Deux et un.
 3) Quatre, est Trois et un.

¹⁴ Una excepción a esta coincidencia parecería constituir la explicación que M. García Morente nos dona sobre este asunto, para quien la conclusión "12" es el resultado de una operación o sea "acudir a la percepción sensible, contando con los dedos, contando con bolas, con puntos y con los sustitutos que la memoria y una larga práctica nos hayan proporcionado" (MANUEL GARCÍA MORENTE: *La Filosofía de Kant*, una introducción a la filosofía. Ed. V. Suárez XIV, Madrid, 1961, pág. 75). Cualquiera podrá ver en este pensamiento una clara alusión a la intuición, y más propiamente, a la intuición sensible. Para el A. la percepción sensible es indispensable para un conocimiento sintético toda vez que síntesis es "acto de percepción sensible" según el mismo (*ob. cit.*, pág. 74). Claro está que con esta valoración de la intuición sensible se presenta el problema opuesto: la subordinación, infravaloración o, en última instancia, la desaparición del concepto, desde que la base de la aritmética parecería ahora estar constituida por la percepción sensible (¿intuicionismo?) lo cual constituye una nueva variante de heterodoxia kantiana.

Axiome. Mettant des choses egales à la place, l'egalité demeure.

Demonstration: 2 et 2 est 2 et 1 et 1 (par la def. 1) $2 + 2$
 2 et 1 et 1 est 3 et 1 (par la def. 2) $2 + \overbrace{1 + 1}$
 3 et 1 est 4 (par la def. 3) $\underbrace{3 + 1}_4$

Donc (par l'Axiome)

2 et 2 est 4. Ce qu'il falloit demonstrier.

Je pouvois, au lieu de dire que 2 et 2 est 2 et 1 et 1, mettre que 2 et 2 est egal à 2 et 1 et 1, et ainsi des autres. Mais on le peut sousentendre par tout, pour avoir plustost fait; et cela, *en vertu d'un autre axiome qui porte qu'une chose est egale à elle même, ou que ce qui est le même, est egal*". (subray. nuestro).

Como se ve, Leibniz basa todo el peso de la demostración en el axioma que no es otro que una enunciación derivada del principio de contradicción y, además todo el resto del capítulo está destinado a mostrar el valor insustituible de los axiomas que, en última instancia, *son proposiciones idénticas*. Es fácil advertir por lo demás en ese texto leibniziano un evidente propósito de subrayar no el carácter constructivo de la matemática sino la evidencia de la primacía de lo general sobre lo particular¹⁵. ¡Todo esto apuntando justamente por anticipado al núcleo mismo de la crítica kantiana! Y si es precisamente contra las proposiciones idénticas consideradas por Kant tautológicas que éste reacciona, la presente cita de Leibniz a la que Martin alude y nosotros nos limitamos a transcribir, sería, en caso de ser verdadera, una anticipada refutación del ejemplo kantiano; por eso cabría preguntar a Martin: ¿Cuál es el carácter fundamental de la demostración al que alude Leibniz que pudiera ayudar a desentrañar el presente problema?¹⁶.

Volviendo a nuestro asunto, decíamos que Kant, al parecer, juzga imprescindible encontrar una síntesis en la operación aritmética de la suma, y luego señalar el papel que la intuición desempeña en dicha síntesis. Así "12" que es la síntesis de $7 + 5$ no está precontenido ni en el concepto de la suma de $7 + 5$ ni en el concepto de 7 ni en el de 5, precisamente porque es una síntesis, y además,

¹⁵ G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* 5 (Herausgegeben von C. J. Berhardt. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965). Lib. IV, Cap. VII, págs. 387 y ss. Subrayados nuestros.

¹⁶ Aquí no nos interesa averiguar si, por ejemplo, $2 + 2 = 4$ ó $7 + 5 = 12$ son operaciones analíticas o sintéticas y tomar de ese modo partido por Leibniz o por Kant. Hemos expuesto el pensamiento de Leibniz por las siguientes razones: 1) Para indicar que si hubo alguna vinculación entre el ejemplo leibniziano y kantiano aquella no es la que surge de la escueta referencia de Martin. 2) Para resaltar la oposición de las conclusiones de ambas pruebas y el esfuerzo que debió realizar Kant para evitar que su operación aritmética pudiera interpretarse como una proposición analítica, teniendo en cuenta que tenía que simultáneamente cuidarse de no caer en un intuicionismo sensible.

por lo mismo que es una síntesis debe provenir aunque sea en parte de una intuición; hay que buscar por lo tanto en “*uno de los dos*” (en el 7 ó en el 5), dice Kant, la intuición correspondiente. Advertimos aquí que ese “uno de los dos” (“*die einem von beiden korrespondiert*”), no es una expresión cualquiera de Kant, pues por razones sistemáticas no pueden ambos números ser conceptos puros (o provenir de conceptos puros) ni ambas intuiciones (o provenientes ambas de intuiciones); en última instancia uno debe ser concepto y otro intuición de modo que su combinación constituye un j.s.a.p. “*análogamente*” como en la proposición: “En todos los cambios del mundo corpóreo, la cantidad de materia permanece siempre la misma”, la cantidad de materia es el *concepto* al que se añade la permanencia, que es una propiedad proveniente de una *intuición pura*, como es el tiempo. La síntesis de ambos realizada en esa proposición constituye un nuevo conocimiento. (Decimos “análogamente” aunque con las reservas que ya establecimos). Conocimiento a base de un juicio analítico sería para Kant que el concepto de la suma de 7 y 5 *es* una reunión en un número único, sin precisar cuál número pueda ser, es decir, constituiría una tautología, pues en última instancia podría decirse que la suma de 7 y 5 es igual a la suma de 7 y 5; de forma “*análoga*” como pasa en el juicio: “los cuerpos son extensos” que equivaldría a “los cuerpos son cuerpos”. Pero si salimos del concepto de materia y agregamos el de permanencia no contenido en aquél, pasará “lo mismo” que si salimos del concepto de suma de 7 y 5 y mediante la intuición llegamos a “12” no contenido en dicha suma.

Kant necesita de una intuición; esto se ve claro, y la necesita por las razones sistemáticas que le obligan a mantener la composición de sus j.s.a.p. En este ejemplo Kant recurre a una intuición como los cinco dedos de la mano (en otra oportunidad dirá cinco puntos, cinco bolas) Kant parece demostrar vacilación en el tipo de intuición requerido. En el ejemplo presente parece referirse a una intuición sensible (como sería la percepción de cinco dedos) pero creemos estar más cerca del pensamiento kantiano si advertimos que en aritmética y geometría lo que importa es una intuición pura, es decir, *las formas de la intuición* que, según Kant, no son absolutamente más que dos: el espacio y el tiempo. Y si para la geometría Kant le asigna el espacio como forma de la intuición, para la aritmética será el tiempo la intuición pura fundamental. ¿De qué manera podremos, pues, introducir en el ejemplo el tiempo? Mediante la sucesión: Kant dirá entonces que “añado sucesivamente al número 7 las unidades que hube de reunir para formar el 5”¹⁷. En este “sucesivamente” (*nach und nach*)

¹⁷ Cr. R. *Pura*, tomo I, pág. 157. Confr. además Kant, *Werke*, Zweiter Band, págs. 56-57.

debe verse el tiempo incluido en la operación a medias conceptual que requiere completarse con ese recurso intuitivo para constituir el conocimiento. Que no es una expresión casual se demuestra porque Kant ha sido más explícito en otro lugar¹⁸.

Si Kant no ha sido lo suficientemente preciso respecto de cuál sería en última instancia el tipo de intuición requerido por las matemáticas, esto encuentra su explicación en su misma indecisión respecto del verdadero valor del conocimiento matemático y su reticencia a admitir sin más la experiencia sensible. Pero por falta de intuición sensible Kant advierte que el conocimiento matemático no es *verdadero conocimiento*, pues le faltaría objetividad (ya que el objeto sólo puede darse en la intuición sensible) y sólo demostraría ser auténtico conocimiento por el uso, la aplicación a lo empírico, como lo afirma en varios lugares inequívocamente¹⁹. Por todo esto quizás Kant no expulsa la intuición sensible de las matemáticas (como se advierte en el ejemplo) y esta vacilación es fiel exponente de su actitud general proclive a simultáneamente aceptar el dogmatismo conceptualista y el empirismo intuicionista como asimismo evitar su dominio y sus excesos frente a la posición intermedia en que consiste su crítica. Más concretamente, Kant estaría dispuesto a considerar el conocimiento matemático como fundamentalmente relacionado con la intuición, aún la sensible, cuando lo enfrenta al método dogmático que no incluye *ninguna intuición*; pero retrocede en sus posibles concesiones a la experiencia cuando advierte que ésta podría exigir para sí el derecho de considerarse como la única fuente de todo conocimiento;

¹⁸ Por ejemplo Kant afirma que el número es "una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno" y es "la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (...dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge") *Cr. R. Pura*, Tomo I, págs. 284-85. Kant, *Werke*, Zweiter Band, pág. 191. Además: "La aritmética realiza sus propias nociones numéricas por una adición sucesiva de unidades en el tiempo" ("Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande...") KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Trad. José López y López; incluido en la *Crítica de la Razón Pura*, El Ateneo, 1950), parágrafo X, pág. 606. Kant, *Werke*, Dritter Band; pág. 145 (todos los subrayados nuestros).

¹⁹ Por ejemplo: "... de aquí se sigue que los conceptos matemáticos no son por sí mismos conocimientos" (Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse) (Kant, *Werke*, Zweiter Band, pág. 146). Porque, según Kant, "los conceptos puros del entendimiento aun cuando se apliquen a intuiciones *a priori* (Como en las *Matemáticas*), producen conocimiento sólo cuando estas intuiciones puras y por medio de ellas, los conceptos del entendimiento pueden aplicarse a las intuiciones empíricas" (tres últimos subrayados nuestros). *Cr. R. Pura*, Tomo I, pág. 262. Además: "Espacio y Tiempo son seguramente conceptos puros de todo elemento empírico, y por tanto representados *a priori* en el espíritu; pero así y todo carecerían de todo valor objetivo y significación, si su aplicación no fuera necesaria en los objetos de la experiencia" (*Cr. R. Pura*, Tomo I, págs. 292-293). Este es sin duda el caso de las matemáticas basadas en estos conceptos de Espacio y Tiempo, lo cual querría significar que las matemáticas no serían conocimientos objetivos y significativos si no se aplicaran a la experiencia lo cual colocaría al conocimiento matemático en relación de dependencia respecto a las ciencias de la naturaleza.

a las matemáticas entonces Kant las refugia en la intuición pura y aún a la física misma la instala en el peligroso campo, no de la experiencia real, sino en la apriorística zona de la experiencia posible²⁰. Y, dicho sea de paso, este último retroceso o, lo que es lo mismo, esa excesiva desconfianza de una experiencia que Kant mismo había traído a su sistema configura una actitud por la que pagará un alto tributo en su analítica trascendental.

No obstante estas vacilaciones que reconocen su origen en el seno mismo de su actitud crítica y a pesar de la cierta indecisión en que Kant nos deja respecto de la presencia de una intuición pura o sensible en el conocimiento matemático, lo que importa advertir aquí es que en ninguna parte de la Crítica podremos señalar *alguna vacilación referente al imprescindible rol que desempeña la intuición (ya pura, ya sensible) en el conocimiento y en el conocimiento matemático*²¹

Razón de la oscuridad

Claro está que con todo esto que venimos diciendo no intentamos clarificar la demostración kantiana sino más bien los supuestos cuya presencia operante, al contrario, son los que, a nuestro parecer, oscurecen la prueba hasta anularla como tal. En efecto, si a primera vista pudiera admitirse, dentro del kantismo, que la adición sucesiva de 5 unidades al concepto 7, valiéndome del recurso intuitivo de los cinco dedos, hace surgir un nuevo conocimiento (es decir un resultado nuevo = 12) con lo cual se cumplirían los requisitos kantianos para la composición de los j.s.a.p. (conceptos e intuiciones)²² cualquiera advierte las dificultades que se presentan apenas se cambie el

²⁰ Como algún día demostraremos con los necesarios fundamentos, la deducción trascendental de las categorías no alcanza la experiencia real sino la posibilidad de la experiencia y la experiencia posible; esto sitúa la Analítica Trascendental en última instancia en el mismo ámbito donde reinaba la metafísica dogmática: el ámbito del ser posible.

²¹ Esto no obsta para que Kant afirme que en última instancia los principios matemáticos descansan en los del entendimiento los que "deben ser considerados como los principios de esos principios, porque proceden de los *conceptos* a la intuición, y no de la *intuición* a los conceptos" ("...und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen sein, und von Begriffen zur Anschauung nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen") *Cr. R. Pura*, Tomo I, pág. 295, Kant, *Werke*, Zweiter Band, pág. 202.

Creemos que es fácil percibir el equilibrio que Kant intenta establecer: la intuición, sea pura, sea sensible, es indispensable a las matemáticas, de ahí que el mero conceptualismo (como el de la metafísica dogmática) no es conocimiento sino ilusión. Pero para evitar caer en el intuicionismo, Kant advierte que los principios de los principios matemáticos son conceptos. No nos toca aquí abrir juicio acerca de la viabilidad de semejante equilibrio pero sí advertir sobre su presencia pues cualquier doctrina intuicionista o conceptualista echaría por tierra esta construcción que había sido tan calculadamente proyectada por Kant.

²² Es decir, se cumplirían los requisitos, si no se tuvieran en cuenta, como lo señalamos al principio, cuán heterogéneos resultan los juicios de atribución comparados con los de igualdad y cuán difícil de equiparar son las síntesis propias de cada uno de ellos. Así y todo puede dejarse de lado momentáneamente estas dificultades para no interrumpir la exposición y crítica de la prueba kantiana, no sólo porque nos interesa mostrar su debilidad sino para señalar los motivos que llevaron a Kant a presentarla.

ejemplo, y también sin cambiarlo: ¿por qué habrá sucesión en la adición de 5 a 7 y no a la inversa? ¿Por qué no se tratará de dos sucesivas adiciones que valgan para ambas cifras respectivamente? No hay ninguna razón, *fuera de los intereses de la crítica*, para asignar a 7 el carácter de concepto y a 5 el de intuición: las cifras como tales son indistintas ¿Qué pasaría por ejemplo si la suma elegida hubiera sido $5 + 5 = 10$? ¿Tendríamos dos intuiciones básicas? Si así fuera caeríamos en el intuicionismo que según Windelband sólo Schopenhauer denunció en Kant²³. ¿Pero si ambos fueran conceptos sin vinculación alguna con intuiciones? Caeríamos en el conceptualismo dogmático cuyo peligro consistía para Kant en que, si fueran los conceptos los únicos elementos de las matemáticas, *cabría la posibilidad de que existieran ciencias a base de meros conceptos* (prescindiendo así de j.s.a p. kantianos). ¿Cómo podría entonces Kant llevar una categórica campaña contra la metafísica dogmática basada ésta en el conceptualismo?

Por la presencia de estos supuestos se hace difícil mostrar, en el ejemplo de marras, un criterio que no sea sospechoso de arbitrarismo, pues, repetimos, al ser las cifras, como tales, indistintas, su combinación para una suma no exige que se efectúe según la rígida formulación kantiana que desea a toda costa ver la operación estructurada en base a una síntesis de elementos diferenciados como es la de conceptos e intuiciones. Que Kant haya elegido ese ejemplo del 7 y 5 tomándolo de algún tratado anterior²⁴ no explica que haya asumido

²³ Confr. W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, Tomo II (Trad. de Elsa Tabernig), Editorial Nova, Buenos Aires, 1951, págs. 50 y 51.

Windelband tiene clara noción de la importancia que para Kant tenía la intuición en las matemáticas aunque el modo como explica el rol de la misma no sea muy claro especialmente cuando debe precisar la relación entre intuición y concepto; él alerta contra la doctrina de Schopenhauer quien sostiene que la demostración matemática no se realiza mediante "silogismos sino por razonamientos intuitivos". Windelband sostiene que la intuitividad del método matemático se "limita a la construcción de los conceptos y a la de los axiomas que están a la base de la demostración". ¡Difícil nos parece, luego de conceder tanto a la intuición, refutar a Schopenhauer! Kant no estaría muy de acuerdo con nuestro autor ya que hemos visto cómo se encarga de advertir que los principios de los principios no son intuitivos (ver nuestra nota 21). Todo parece como si las dificultades en aclarar la relación entre conceptos e intuiciones fueran transferidas del kantismo a Windelband. Es curioso, por lo demás, que aquí, donde se alude al ejemplo $7 + 5 = 12$, W. no lo explica; actitud, con todo, que consideramos más correcta si lo que se quiere es no deformar el pensamiento kantiano.

²⁴ Como podría haber sido Segner o el propio Leibniz. Es digno de destacar que E. Boutroux denunció oportunamente la debilidad de la argumentación kantiana en cuanto a la presencia de la intuición en la proposición $7 + 5 = 12$, y también resalta el ejemplo leibniziano y lo analiza descubriendo a la vez su debilidad; pero concluye que $2 + 2 = 4$ es en Leibniz una demostración analítica aunque incompleta. Respecto de $7 + 5 = 12$, afirma el A. que puede reducirse progresivamente hasta llegar a $1 + 1 = 2$, "laquelle est vraie par définition. En un sens donc, Kant s'est trompé: l'intuition n'est pas nécessaire pour cette démonstration". Claro está que a continuación Boutroux concluye luego de un razonamiento que no es el caso analizar aquí: "Il semble donc que la présence d'éléments synthétiques au fond des mathématiques soit incontestable". Lo que realmente nos interesa destacar es la no viabilidad de la prueba kantiana por la incompatibilidad tácitamente admitida por

con ello la problemática del mismo con todas las derivaciones y consideraciones presentes en dicho tratado (¡mucho menos aún las consideraciones leibnicianas que se le oponen!) sino que orienta más bien a suponer que ante la presencia de un ejemplo significativo intentó probar en él *su tesis* a los efectos probables de brindar poder persuasivo a la prueba y también poder luego generalizar al resto de la aritmética sus conclusiones.

En resumen: ¿qué sucedería si la suma fuera $26 + 48$ o $112 + 469$? Mejor aún: ¿qué sucede con esas adiciones? ¿Podremos también indicar en esas operaciones combinaciones de intuiciones y conceptos? ²⁵

Boutroux entre la intuición y la proposición $7 + 5 = 12$; pues si Kant se ha equivocado, como demuestra el A., habría que ir más allá de ese reconocimiento y concluir con la misma franqueza que denuncia dicho error, que la prueba es nula, dado que un elemento fundamental de la misma, la intuición, no corresponde incluirla en ella. Pero Boutroux no extrae esa natural consecuencia, y se empeña en demostrar, con la misma prueba kantiana aunque con esa salvedad, el carácter sintético de las matemáticas sumándose así a los que integran la vasta legión de los heterodoxos kantianos. Confr. E. BOUTROUX, *La Philosophie de Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1926, págs. 23-28.

²⁵ Podría decirse que Kant eligió el 5 en vez del 7 al azar y que hubiera podido hacerlo a la inversa o simplemente cambiado el ejemplo ya que para él la síntesis de intuiciones y conceptos no se refleja en la suma de v. g. $7 + 5 = 12$ y bastaría indicar que en el doce está de "alguna manera" presente la intuición que se precisa para que con los conceptos de 7 y de 5 configure una operación semejante a un j. s. a p.; o también podría afirmarse que basta con que la intuición sea un elemento que esté presente aunque no se den mayores detalles de dicha presencia (como cuando Kant exige para la construcción de los conceptos una referencia a la intuición). *Todo esto, de ser así, significaría, por lo pronto, salirnos del texto y renunciar a su explicación*, dejándolo como un punto oscuro de la *Crítica*, pues si intentamos incursionar fuera de él para explicarlo advertiremos que salvo su repetición casi textual en los *Prolegómenos* (lo que indicaría que Kant no se le ocurrió nada mejor o lo consideraba suficientemente explicable por sí) y una alusión breve en la *Analítica Trascendental* (Axiomas de la intuición. *Cr. R. Pura*, pág. 299) no tenemos otras referencias expresas de Kant a su ejemplo.

Es cierto que nos podríamos apoyar en ciertas referencias de Kant a las matemáticas para buscar una explicación *no al texto* sino a la constitución de los juicios sintéticos a priori en las matemáticas en forma no tan esquemática como Kant la expuso en el ejemplo (tal vez para donarle un alto poder persuasivo) y no es improbable que nuestros autores y tantos que han tenido que ver con este asunto se hayan basado en esas referencias pero cayendo en la tentación de *explicar con ellas la prueba* en vez de demostrar la doctrina general de los j. s. a p.

Si con todo, decidimos abandonar la prueba a su suerte y acudimos a esas referencias matemáticas de las críticas para encontrar en ellas esa explicación respecto a los j. s. a p. que no encontramos en la prueba, tendremos que pagar un precio un tanto elevado: introduciremos la vaguedad en la investigación a causa de las variables interpretaciones a que daría lugar el oscilante pensamiento kantiano respecto a las relaciones entre intuiciones y conceptos en las matemáticas. Exceptuando la invariable referencia a la intuición a la que Kant hace alusión cuando considera la construcción de los conceptos (en *Metodología Trascendental*) no podríamos ahondar mucho en la investigación (por ejemplo, acerca de cómo esa doctrina que establece la adición sucesiva —de carácter intuitivo— de unidades para formar el número podría evitar la dependencia de la aritmética de un intuicionismo fundamental), pues, con toda evidencia, las relaciones entre intuición y concepto no están en la doctrina kantiana sobre las matemáticas tan caracterizadas como en la *Analítica Trascendental* y, suponemos, fue Kant quien primero se dio cuenta de las ventajas de una precisión al respecto, de ahí tal vez su intento de efectuar una categórica y definitiva demostración como la que presenta en el ejemplo que nos ocupa.

En suma: no creemos que haya que recurrir al resto de la *Crítica*, y aún más allá de ella, para explicar lo que Kant creyó una prueba *breve* e indubitable. Todo el desarrollo del razonamiento hay que considerarlo en el sentido de un esquema que Kant estableció

Ahora bien: si Kant no lograra demostrar su tesis en la aritmética, ¿podría sin más sostenerla en las matemáticas a partir de la geometría? Porque es muy cierto que Kant ha hecho especial hincapié en los ejemplos geométricos a los que cita constantemente a lo largo de su Crítica (lo que no sucede con el aritmético) pero, aún en el caso de que fueran irrefutables, lo que es dudoso, lo más que probarían sería la presencia de los j.s.a.p. en la geometría pero no correspondería una generalización a las matemáticas, lo que sin embargo Kant hizo.

Si es válido lo hasta aquí expuesto, se ve que la prueba kantiana basada en un ejemplo determinado es débil y vulnerable y consideramos que no se trata de haber elegido con poco acierto el ejemplo pues Kant no hubiera podido elegir otro mejor dados los supuestos fundamentales vigentes en él. *Se observa aquí una conexión paradójica entre una transparente intención y un oscuro ejemplo* que sirve de instrumento con el que procura Kant realizar esa intención. La radical debilidad de la prueba está originada en esos supuestos previos que llevan ínsita la conclusión, los cuales son los que impiden que sea el razonamiento quien deba sostener la prueba pues la conclusión está ya prácticamente decretada de antemano. Si no se tiene en cuenta este hecho se corre el riesgo de adulterar o cambiar el razonamiento, lo que parece han hecho de alguna manera nuestros autores, pues por no aceptar la debilidad de la prueba modifican el razonamiento exponiéndose así a un riesgo grande que consiste en velar ahora lo único que era transparente, es decir, los supuestos vigentes en ella (constituyentes de la trama misma del sistema) con lo cual resultaría una doble oscuridad. No hay duda que pueden criticarse esos supuestos y el sistema mismo, pero habría que saber si estarán de acuerdo con la crítica o con los resultados adversos de esa interpretación quienes precisamente parecen demostrar una actitud evidentemente "salvífica" de la prueba.

Razón última de la oscuridad

Pero con decir que la prueba es oscura y las intenciones claras todavía no se explica del todo este "incidente" poco feliz de la crítica de Kant. Habría que dar un nuevo y último paso para esclarecer

para equiparar los j. s. a. p. de la física con los de la matemática. Que en definitiva la prueba no resulte, eso se debe, no a una falta de explicación, sino a la *no viabilidad de dicho esquema* y todo intento de justificarlo mediante recursos explicativos no hará más que, como diría Kant, "aumentar la difusión en perjuicio de la claridad" y rigor y aún en perjuicio de la estructura del esquema, *a quien pertenece*, no lo olvidemos, la *claridad y rigor* y no, como todos deseáramos, a la demostración, por el simple motivo que ésta no es tal sino el resultado de la aplicación de dicho esquema apriorístico a una realidad que lo resiste, encuentro del que fatalmente resulta la oscuridad.

el por qué de la presencia de esos supuestos, la causa última por la cual se arriesgó Kant a encarar este espinoso asunto. Convengamos que la intención del pensador de Königsberg era demostrar o forzar la demostración de la presencia de j.s.a.p. en la aritmética. ¿Cuál sería la explicación de ese tan decidido interés?

Por lo pronto parece bastante claro que el recurso a la intuición (cinco dedos, sucesión temporal) no constituía un mero instrumento para mejor explicación utilizado por Kant en su momento y que hoy por razones de "actualidad matemática" puede dejarse de lado, como piensa Martin, sin afectar por ello la demostración. En verdad dejar de lado la intuición significa sencillamente cambiar de asunto. Como se verá, *la presencia de la intuición estaba exigida por el sistema mismo* y por las razones que impulsaban dicho sistema. Así podría decirse que para Kant la intuición no era indispensable porque la experiencia se lo demostraba sino que *tenía que ser indispensable porque el sistema se lo exigía*; y eso vale también para los conceptos, pues, de lo que se trata, es de esa combinación de conceptos e intuiciones que estructuran, según las normas kantianas, los j.s.a.p. ¿De dónde pues ese interés por hallar j.s.a.p. en las matemáticas? Aquí está, creemos, el nudo de la cuestión que brindará el último destello de claridad que faltaba. Vayamos por partes: si Kant impone su tesis de que los j.s.a.p. son los únicos vehículos de conocimiento auténtico, universal, necesario y objetivo, lograría con ello su tan ansiado deseo que consistía, como todos saben, en anular el saber metafísico²⁶. Es decir, no conseguiría con ello que las matemáticas fueran más matemáticas ni establecer las ciencias de la naturaleza como tales, largo tiempo ya vigentes y en acelerado progreso al margen de estas controversias, pero sí lograría *que la metafísica no fuera más metafísica*, ciencia en formación y discusión según Kant. La razón de esto es fácil de comprender: si Kant demuestra que las únicas ciencias estrictas de su tiempo se rigen fundamentalmente por j.s.a.p., *primero* consigue demostrar que tales j.s.a.p. no son creaciones arbitrarias suyas; *segundo* que se puede desde ahora sostener que no existe conocimiento verdadero, universal, necesario y objetivo, *fuera de esos juicios sintéticos a priori* que ahora ya están consagrados por estar respaldados nada menos que por el *hecho* de las ciencias de su tiempo (y esta última conclusión se encarga cuidadosamente Kant de sostener a todo lo largo de la *Análítica trascendental* al afirmar el papel de las categorías y simultáneamente negarle todo uso trascendental a las mismas, *fuera de la intuición*); el *tercer* resultado, el

²⁶ *Cr. R. Pura*, Tomo I, Introducción, pág. 139. Confr. también nuestro trabajo: "¿Puede haber intelección estricta de la cosa en sí según Kant?", *SAPIENTIA*, Año XX (1965), págs. 247-274.

más importante para Kant, es que, si es cierto que prescindiendo de los j.s.a p. no cabe un auténtico conocimiento, *entonces la metafísica es imposible pues por su misma esencia transfísica este conocimiento no podría regirse por j.s.a p. ya que en éstos está presente un elemento no metafísico que es la intuición sensible o la forma pura de una intuición* (como sabemos, Kant niega la presencia de intuición intelectual en el hombre) ²⁷.

Por aquí vemos cómo de la imposibilidad de los j.s.a p. en las matemáticas y física, no podría deducirse *la imposibilidad* de estas ciencias por la simple razón que eran ya reales, sino más bien la imposibilidad de esos mismos j.s.a p. Pero de la posibilidad de esos j.s.a p. en dichas ciencias que son reales *resulta la realidad de los mismos*. Ahora bien, demostrada la realidad de los j.s.a p., si por un acaso se demostrara su imposibilidad en la metafísica *entonces sí resultará la imposibilidad de la metafísica*, conocimiento cuya realidad precisamente está en cuestión por lo que la alternativa no dejará lugar a dudas. En términos leibnicianos podría decirse que los j.s.a.p. y la metafísica no son "composibles", luego el que debe ceder su puesto al otro, no son los j.s.a p., que ya se han "demostrado" como reales en matemáticas y física (naturalmente en el sistema kantiano) sino la metafísica cuya realidad no ha sido demostrada en ningún lado, según Kant. Es por ello que desde el punto final de la Analítica trascendental, donde ya estaban "demostrados" los j.s.a p. en las matemáticas y física, está ya declarada imposible la metafísica (téngase en cuenta además que la dialéctica trascendental, a pesar de los numerosos argumentos y largas consideraciones que contiene, basa sus fundamentales supuestos sobre las conclusiones presentes en la Analítica Trascendental).

Queda bastante más clara, nos parece, esa compleja operación kantiana por la que primero introduce la intuición en la composición de sus j.s.a p. y luego intenta demostrarlos, así constituidos, en las matemáticas y física porque finalmente, así demostrados, impedirán absolutamente cualquier otro conocimiento: la metafísica que estaba aguardando el dictamen definitivo ha quedado anulada para siempre. Ahí estriba la imperiosa necesidad que impulsaba a Kant a efectuar esa demostración de sus j.s.a p. a pesar de los trabajosos esfuerzos que le exigían al punto que llegó a calificar de "penosa" la deducción trascendental de las categorías (o prueba de la posibilidad de los j.s.a p. en la física). Y si bien es cierto que su mayor interés se centró en dicha analítica trascendental, de ninguna manera

²⁷ Salvo la excepcional intuición de la propia libertad que Kant establece especialmente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*. Confr. nuestro trabajo ya citado publicado en SAPIENTIA.

podía descuidar las matemáticas que constituían un saber, que de ser meramente conceptual, sintético, o por construcción de conceptos, *sin referencia a la intuición*, podría constituir la prueba de que eran posibles los conocimientos sin intuición o sea otro tipo de j.s.a p., lo cual daba razones para sostener lo mismo en metafísica. Es sin duda notable que al ignorar la intuición o secundarizarla, como hacen nuestros autores, se explica de alguna manera la prueba aunque transformándola y se deja la puerta abierta al conceptualismo; pero si se la introduce como Kant deseaba, cosa que quizás puede parecer sin importancia, se oscurece la misma demostración tornándola arbitraria y forzada, aunque por lo menos se evita de conferir a las matemáticas el pleno carácter de un conocimiento meramente conceptual.

Tal vez sea aquí oportuno tener en cuenta, si es que aún se desea mayores explicaciones, que el "modus probandi" propio de la Crítica está constituido por razonamientos de tipo deductivo, observaciones, simples afirmaciones y además, y sobre todo, *por exigencias ordenadas a un resultado a conseguir*; estas últimas constituyen una especie de método de tipo pragmático que soporta los momentos fundamentales de la Crítica (por lo menos en la Analítica y Estética) y es el que alienta a Kant a seguir adelante a pesar de las dificultades que se le presentan en las demostraciones que él desearía más claras y eficaces de lo que son. A la luz de esto, y referente al ejemplo aritmético, podría decirse que Kant, al margen de la oscuridad del mismo y su nulo valor probatorio, está ya convencido anticipadamente no de que así sea sino de *que así debe ser* porque responde a una exigencia de su crítica ordenada a *conseguir* un determinado resultado. El no apreciar en su verdadera dimensión este acentuado carácter pragmático de la crítica y su método y no centrar la atención en los momentos de exigencias o postulados buscando en cambio una categórica demostración deductiva, es la probable causa por la cual estos intérpretes del kantismo, creyendo tal vez muy firmemente en la falta de fisuras del sistema y su riguroso carácter deductivo, intentaron esclarecer ciertos enigmas en la creencia que ellos encerraban, y había que desentrañar, el verdadero y misterioso pensamiento de Kant cuando en verdad no son más, y *nada menos*, que incidentes desfavorables o poco felices de un proceso en cuyo desarrollo total e inspiración previa recién se puede encontrar a Kant en toda su dimensión.

Maréchal, por ejemplo, ha efectuado un notable esfuerzo en ese sentido de poner en claro el aspecto deductivo de la prueba kantiana, pero, paradójicamente, mientras más se esforzaba en buscar explicación al enigma más se alejaba del centro del asunto echando una

capa de oscuridad sobre los supuestos kantianos. Lo mismo puede decirse de Zubiri y Martín. Aquél ha simplificado mucho el problema brindándonos un transparente ejemplo de lo que, sin embargo, Kant no dijo aunque tal vez habría afirmado si le hubiera interesado demostrar primordialmente un carácter constructivo "extrakantiano" de las matemáticas. También Martín se ha situado en un ámbito heterodoxamente kantiano desde el cual intentó descifrar el problema y esto nos sorprende en parte porque él es en general un fiel expositor de su maestro, aunque dicho sea de paso, manifiesta una cierta debilidad por los aspectos matemáticos de Kant quizás por su deseo de rastrear antecedentes "positivistas" de él, actitud que es suficiente para impedir ver los verdaderos móviles de Kant que no son ni matemáticos ni antimatemáticos²⁸.

Todo lo expuesto nos lleva a dos series de reflexiones: 1) A poco que uno se adentre en el kantismo notará que la presencia de un texto difícil y oscuro como el que hemos considerado en la *Crítica*

²⁸ Es sorprendente el interés que demuestra G. Martín por descubrir vetas matemáticas modernas soterradas en el sistema kantiano. Pareciera que de no estar Kant en los antecedentes de las matemáticas "actuales", su figura se desdibujaría. ¿Será tal vez por satisfacer exigencias positivistas modernas? ¿Qué importancia tiene para el conjunto de las *Críticas* que Kant haya afirmado, según Martín, que las geometrías no euclidianas son meros entes de razón? ¿Por qué ese esfuerzo en demostrar que Kant debió entrever (como el A. insinúa al principio y luego afirma sin más) la posibilidad de un biángulo rectilíneo?

Consideramos que la presencia en la mente de Kant del biángulo rectilíneo es un producto del entusiasmo y de la imaginación del director de *Kant-Studien*. Se basa en un párrafo de la *Análítica Trascendental* donde Kant afirma que "no hay contradicción alguna en el concepto de una figura contenida entre dos líneas rectas, porque el concepto de dos líneas rectas y de su encuentro no contienen la negación de ninguna figura" (*Cr. Razón Pura*, Tomo I, pág. 339. Confr. también MARTÍN, *ob. cit.*, págs. 33-36). En ese párrafo como en tantos otros de la *Crítica*, lo que importaba a Kant no era ni un presunto biángulo rectilíneo, ni la cuadrimensionalidad del espacio, sino simplemente establecer que el encuentro de dos líneas rectas ni determina ni imposibilita la determinación de una figura en el espacio, pues los juicios analíticos y los meros conceptos no posibilitan sino lógicamente un conocimiento verdadero o la existencia de una figura determinada (posibilidad lógica, es decir, referida a la mera falta de contradicción), pues para posibilitar realmente o trascendentalmente un conocimiento o una figura, se precisa, según Kant, algo más que un juicio analítico, es decir la intuición. Así, dos líneas rectas que se encuentran, no determinan una figura, v. g. un triángulo, ni son contrarias a un triángulo que se mantiene mientras tanto, lógicamente posible. Pero, es más: decir que en ese pensamiento kantiano está virtualmente contenido un biángulo rectilíneo porque consta de dos lados y puede ser, con todo, una figura (en una geometría riemanniana) nos parece altamente improbable porque además de que en ninguna parte de las *Críticas* Kant lo insinúa, estaba dentro de los intereses centrales kantianos, afirmar, inequívocamente, la mera posibilidad lógica del concepto y consecuentemente la incapacidad conceptual de determinar nada sin ayuda de la intuición; de esta forma, si Kant hubiera tenido presente el biángulo rectilíneo, no hubiera elegido el ejemplo de las dos líneas que se cruzan en el espacio ya que *su sola enunciación estaría determinando una figura lo cual contradiría su propia doctrina*. Martín dice que Kant niega la existencia matemática de un biángulo rectilíneo, pero que lo considera lógicamente posible "pero no construible ni presentable intuitivamente"; pero para Kant la menor sospecha de su posible existencia hubiera bastado para presentar otro ejemplo (v. g.: no hay contradicción alguna entre una figura contenida en una línea recta... o de una figura limitada por una recta, etc.) que tenía que ser por sobre todo un inequívoco exponente de la posibilidad lógica y de la *indeterminación*.

de la Razón Pura, no es nada sorprendente apenas se acepte la presencia de otros varios enigmas diseminados a lo largo de la misma. Pero toda oscuridad tiene su explicación y si a veces ésta consistirá en hacer más claro el pensamiento recurriendo a una exposición más amplia del contexto de modo de presentar un texto válido y aceptable, a veces esto no es posible. La explicación deberá empeñarse entonces en esclarecer, no el texto, sino las causas de la oscuridad del mismo mostrando si, y por qué, el pensamiento es, en ese sector, definitivamente oscuro. Todo será cuestión de despojarse de prejuicios y aceptar sin más las aporías propias del kantismo. Pensamos que no hacerlo, tratando esforzadamente de dar una explicación, no de las causas de la presencia del enigma sino de lo que en sí es abstruso puede llevar a resultados adversos pues, al procurar por ejemplo salvar las pruebas, se acabará fatalmente por lesionar los mismos supuestos del problema que se intenta esclarecer, como aquí parece que es el caso; además, en este concreto ejemplo, los autores otorgan impensadamente, por los motivos señalados, una prueba por el absurdo de la ineficacia de la demostración kantiana. En efecto: salirse del pensamiento de Kant para explicar un texto del mismo presenta un grave riesgo; o se está con el texto pero fuera del kantismo, o se respeta el pensamiento de Kant pero rechazando las pruebas; y en eso consiste la prueba por el absurdo: que nuestros autores, que evidentemente querían salvar la prueba, tuvieron que prescindir de los motivos centrales de Kant para lograrlo, lo que quiere decir *que la demostración kantiana no es viable dentro de Kant* toda vez que salirse de la intuición kantiana es salirse del kantismo y contar con ella es oscurecer la prueba.

2) El ejemplo nos advierte no sólo acerca del extraordinario papel que desempeñan, o deben desempeñar, los juicios sintéticos a priori y su intuición constitutiva en la estructura interna de la crítica, sino también deja entrever ese método subyacente y mixto que utiliza Kant en sus demostraciones, dando preferencia en última instancia al aspecto "apriorístico", si cupiera llamarlo así, de dicho método, por el que la exigencia *de lo que debe ser* se impone a *lo que es* o sea al aspecto deductivo del mismo. Esa ambivalencia metodológica le confiere a Kant una cierta soltura y comodidad de movimientos ya que le brinda siempre la oportunidad, frente a una oscuridad o dificultad en la demostración de recurrir a los postulados y exigencias de su sistema que se imponen y encubren con sus exigencias apriorísticas a los razonamientos oscuros y difíciles.

Kant *necesitaba* que las matemáticas fueran conocimientos a base de j.s.a p. para cubrir el flanco de su operación crítica. Consideramos

no obstante que, al no persuadir convincentemente (entendiendo naturalmente que la demostración no debe regirse por lo que debe ser sino manifestar lo que es), dejó una puerta abierta a un posible contraataque de algún metafísico dogmático siempre dispuesto a prescindir de la intuición sensible o pura; y es paradójicamente por causa de la propia autoridad de Kant que nuestros autores por no ver o no querer ver esa flaqueza insistieron en la constructividad en desmedro de la intuición, creyendo tal vez de esa forma esclarecer lo oscuro, pero al impensado precio de dejar a su vez peligrosamente desguarnecidos los flancos kantianos y los propios . . .

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES
Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

NOTAS Y COMENTARIOS

VII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA Quebec, Universidad de Laval, 18-23 de junio de 1967

Del lunes 19 al viernes 23 de junio de este año, se llevaron a cabo las reuniones del VII Congreso Interamericano de Filosofía, organizado bajo los auspicios de la Asociación Canadiense de Filosofía y de la Universidad Católica de Laval (Quebec), en cuyos magníficos edificios se realizaron estos encuentros.

El hecho de convivir en el mismo lugar de las reuniones, la mayor parte de los miembros del Congreso, favoreció en gran manera el intercambio filosófico y el espíritu comunitario de los mismos.

El Congreso dividió su actividad en tres tipos de reuniones. Unas estuvieron formadas por *Conferencias*, en las que un expositor desarrollaba la tesis y otro hacía la crítica de la misma. Otras, se desarrollaron en forma de *Simposios*, dedicados cada uno de ellos a un tema especial y expuestos por tres filósofos, de los cuales dos desarrollaban su pensamiento sobre una cuestión filosófica, al par que un tercero elaboraba el análisis crítico de los mismos.

Esta y la tercera sección de reuniones, dedicadas a temas libres, expuestos por un solo expositor, se organizaron simultáneamente, y a ellas los participantes asistían de acuerdo con sus preferencias.

En los tres tipos de reuniones, a la exposición de los relatores y críticos pre-establecidos, seguía un debate libre. En no pocos casos fue mucho más interesante éste que la misma exposición. Más aún, a veces fue más sobresaliente el aporte de alguno de los oyentes participantes que el del mismo autor de la comunicación.

La verdad es que, a costa de resultar un poco recargado —tres reuniones diarias: una por la mañana hasta el mediodía, otra por la tarde hasta la cena, y otra por la noche— este Congreso ha permitido a los numerosos participantes del mismo, exponer su comunicación con el tiempo necesario, a la vez que ha hecho posible un amplio debate después de cada exposición. En este sentido, este Congreso significa un avance sobre otros anteriores, en que los autores y los críticos carecieron muchas veces del tiempo indispensable para expresar su propio pensamiento, o su crítica al de otro.

También hubo progreso en los modernos aparatos para escuchar las traducciones simultáneas. No así, en cambio, en el logro de la traducción simultánea sobre temas filosóficos. En Congresos anteriores, la traducción ha sido también deficiente. Se ve que encontrar el término ajustado a un concepto filosófico en otro idioma, no es tarea fácil para una traducción simultánea.

Sería de desear, por eso, tener preparado de antemano la traducción y leerla simultáneamente con la versión del autor.

Es tarea muy ardua dar una idea sobre un Congreso de Filosofía con tan dispares comunicaciones y trabajos. Se puede decir que la *Fenomenología* (Husserl), la *Axiología* (M. Scheler, y N. Hartmann), el *Tomismo* —no se olvide que la Facultad de Filosofía de Laval, con su Decano Simard a la cabeza, ha conservado aún el espíritu tomista, que le infundiera el gran maestro de esa Facultad que fuera De Koninck, y que en el Congreso intervinieron numerosos sacerdotes y religiosas— y el *Neo-empirismo* —principalmente entre los norteamericanos— fueron las corrientes dominantes.

Mucho más difícil aún es dar una idea sobre el nivel del Congreso. Desde luego hubo trabajos muy buenos, como los de García Mainez, Reale, Owens, Simard, Sacheri, Nicol, por citar algunos; otros, la mayor parte, trabajos serios, pero sin un aporte significativo; y muchos también mediocres y hasta malos, elaborados por hombres de ninguna significación filosófica. Claro que es muy difícil, por no decir imposible, poder excluir estos trabajos de un Congreso, como sería de desear. Tal vez la manera de hacerlo sería la de exigir un mínimo de antecedentes docentes y de trabajos escritos para poder intervenir activamente en un Congreso.

Sin duda que el fruto más apreciable de estos Congresos de Filosofía —en que la dificultad y elevación de su objeto hacen difícil encontrar algo original y valioso a la vez— es el del contacto y conocimiento personal de los filósofos entre sí, las conversaciones individuales que continúan las discusiones públicas. A manera de anécdota, recuerdo que después de un amplio y elevado debate que siguió a la exposición de mi ponencia, continuamos conversando sobre el tema en privado con un grupo de profesores jóvenes, llenos de interés y preocupación por el tema.

El Rector de Laval, el Comité de recepción y también —por qué no decirlo— el hermoso y amplio *campus* de Laval, con sus modernos edificios, diseminados entre jardines y bosques, ayudaron a hacer más agradable y acogedor este fraternal encuentro y a que los filósofos perdieran su natural agresividad y desarrollaran sus tesis y entablaran los debates con mayor comprensión y respeto mutuo.

Se ha recomendado la ciudad de San Pablo (Brasil), como sede del próximo congreso.

O. N. DERISI

LA UNIVERSIDAD, HOY

En la colección *The Aquinas Lecture*, aparece este libro, breve pero muy interesante, sobre *La Universidad en proceso**; que es lo mismo que plantearse el problema de la Universidad, hoy; pero no solamente la de hoy, sino la del próximo futuro. Su autor, el profesor John Riedl, se propone destacar ciertas discrepancias entre las funciones históricas de las Universidades y la actual práctica corriente, aunque con referencia especial a la situación de las Universidades en Estados Unidos. Desde este punto de vista, las Universidades pueden ser

* JOHN RIEDL, *The University in process*, The Aquinas Lecture 1965, Marquette University Press, Milwaukee, 1965, 78 p.

consideradas, ya "en el grupo de las asociaciones fundamentales a las cuales he llamado sociedades humanas" (p. 2) en el nivel en el cual sus miembros son responsables del orden social, ya en el grupo de las artes y oficios. Las discrepancias anunciadas por Riedl se encuentran principalmente en la relación entre las Universidades y las otras sociedades humanas en tres planos: El del progreso del *saber*, el de la *teología* y el de la educación para las *profesiones*.

En cuanto a lo primero, Riedl comienza recordando a Bacon en *La nueva Atlántida* donde en la sociedad científica conocida allí como la "Casa de Salomón" se dice que el fin de la fundación no es otro que el conocimiento de las causas y de los secretos motivos de las cosas (p. 5) pero también su extensión hasta los límites del Imperio Humano. Riedl parece asirse a dos definiciones de la Universidad: Una del *Dictionary* de Johnson ("la escuela donde son enseñadas y estudiadas todas las artes y facultades") y otra de Newman donde se indica que el fin de la Universidad es la enseñanza de todo el conocimiento humano. En esta vía de la extensión del conocimiento, el autor, tomando un camino de comprobación empírica (no me atrevo a decir cuantitativa) muestra la actual expansión, por ejemplo, tomando la Biblioteca del Congreso desde sus orígenes en la biblioteca de Jefferson; otro índice sería la cantidad de gente, cada vez más grande, que está relacionada con obras científicas y de investigación (p. 8), a lo cual habría que agregar aquellos trabajos que dependen de los gobiernos, las publicaciones de las asociaciones profesionales, etc., que plantea el problema de modificaciones radicales en la práctica tradicional de las Universidades.

En cuanto a la teología, Riedl muestra, a través de la historia de las Universidades norteamericanas (especialmente la de Virginia de la que Jefferson fue el primer rector) cómo la religión (que no es precisamente *la Teología*) fue permitida sólo en los confines de la Universidad; es decir, las Facultades de Teología fueron desplazadas "de la posición dominante que habían detentado y conducidas a una función periférica" (p. 14). Por fin, en cuanto a la educación para las profesiones, Riedl va mostrando (sobre la base de las Facultades tradicionales de Derecho, Medicina y Artes) el nacimiento y desarrollo de las asociaciones que agrupan, según frase de Jefferson "todas las ciencias útiles" (*all the useful sciences*); pero, sobre todo, muestra un fenómeno típicamente norteamericano que consiste en "el traslado del centro de juicio, y por tanto del poder, de las Universidades a las asociaciones profesionales" (p. 22); es decir, muestra cómo el sistema de autorización profesional depende de los cuerpos profesionales (p. 16 y ss.) aunque sostiene que no ha sido una solución perfecta. Sin embargo, Riedl cita un sabroso texto de John Stuart Mill que sospecho muy necesario para los lectores de Estados Unidos; sostiene allí que la Universidad *no es* un lugar de educación profesional, pues su objeto no es lograr hábiles abogados, médicos o ingenieros sino "seres humanos capaces y cultivados" (p. 17). Para Riedl, de todos modos, esto abre la cuestión de las discrepancias, desajustes, entre el pasado y el presente; desde el punto de vista de la investigación universitaria hay que reconocer que ciertas investigaciones se han convertido en algo tan complicado y costoso (sobre química, estructura atómica y otras semejantes) que muchas veces se llevan a cabo fuera de la Universidad y, además, se observa una unión entre "investigación" y "producción" hasta el punto de hacerse difícil su distinción. Naturalmente, Riedl encuentra la vía de solución porque sostiene, creo que con razón, que "el único criterio estable parecería ser que tal investigación sea parte del proceso de enseñanza, esto es, apropiada para la formación de jóvenes científicos y hombres de saber" (p. 28).

No escapa a esta reflexión sobre la Universidad actual las posibles *restricciones a su libertad* que pueden provenir, entre otros, de quienes comienzan sosteniendo que las Universidades son de utilidad pública y concluyen... que entonces deben coincidir con el gobierno del Estado; o de quienes, porque la Teología es la reina de las ciencias concluyen que debe ser parte de todos los demás conocimientos; enérgicamente sostiene que la Universidad "debe ser libre para vivir su propia vida" (p. 31) y que cada sociedad tiene *su propia vida*; si el Estado o la Iglesia han fundado la Universidad, tal acto ha sido sólo un acto de *dar a luz*; luego, tal sociedad debe ser *autónoma*, tal como lo es el ser humano (p. 32).

Por otro lado, no es (y mucho menos ahora) evidente que sólo en la enseñanza universitaria se transmita y aumente el conocimiento; lo cual abre el problema de su *función docente*, hoy. Las industrias y el gobierno promueven (por sus propios intereses) la investigación, lo cual ha producido la tendencia, en las Universidades, a imitar los modelos industriales de administración; sin desconocer sus progresos, es propio del interés universitario mismo que la integridad de las Universidades, en su función docente, sea preservada y defendida.

Llegados a este punto es posible realizar algunas aplicaciones y la primera de ellas respecto de una teoría de la administración. Respecto de la administración universitaria, el autor tiene el modelo de las sociedades humanas o centralizadas o dispersas; en las sociedades centradas se implica una burocracia o un líder carismático; en Estados Unidos, se ha decidido por la descentralización pero, significativamente, el Presidente de la Universidad de California, Mr. Ferr, propone la sustitución del término "Universidad" por el de "multiversidad" (p. 37); de todos modos, esto va a parar a la Organización departamental que traslada, precisamente, a los departamentos, la decisión, la representatividad. También hay conflictos, competición, por razones de presupuesto. Es aquí, donde descubriremos una mayor discrepancia entre esta teoría norteamericana de la Universidad y nuestra concepción de la Universidad. Por ahora limitémonos a indicar que, para Riedl hay también una teoría de la *creatividad* —lo que es obvio— que supone al hombre como "lover of wisdom" que ve en las cosas los vestigios de lo divino (p. 44) y, por eso quizá, sostenga Riedl que, en el fondo, el conocimiento es misterio. En efecto, los más adelantados mecanismos de comunicación (circuitos cerrados de TV, técnicas especiales, etc.) parecerían haber hecho posible una enseñanza *sin* la presencia de los estudiantes; pero cada vez que esto se practica, se termina por sentir el anhelo de su imprescindible presencia (p. 46-7). Lo importante, pues consiste en mantener que *todo saber es creativo*. Por fin, hay también una teoría acerca del *cuerpo docente* que implica una competencia corporativa que debe ser residual, penetrante, poética y arquitectónica; caracteres que ya indican que en su conjunto son obra de la decantación del tiempo y que pone las bases de la "república de la ciencia" o la "casa del intelecto". Lo importante es que tal "ciudad del intelecto" implique (con Marcel) el gozo de entrar en ella (gozo de la comunicación), el olvido de sí mismos evitando la autocomplacencia, y la comunicación misma (p. 55). Esto supuesto, la Universidad continuará existiendo y tendrá su propia tarea administrativa y tendrá el sentido de la expectación respecto de la creatividad como si la humanidad fuera a penetrar en una nueva primavera. Se habla de una inminente "explosión cultural" pero, utópicamente, debe ponerse siempre delante la *creatividad* y el *ambiente* de pensamiento y de saber sin el cual no prospera la Universidad.

El pequeño libro reseñado sugiere una prevención, de parte del lector, sobre todo si éste es un latino. No habría que deducir, del crecimiento cuanti-

tativo de la "masa" global del saber científico extendido a muchas gentes al menos por proximidad, un concepto también algo cuantitativo de la Universidad misma. Ya sé que no piensa así el profesor Riedl, pero me parece muy importante señalarlo. En otro plano, creo que sería necesario dejar en claro una distinción entre "religión" (dentro de la cual aún habría que hacer otras distinciones más) y la "teología", pues cuando se trata de la Universidad no se trata de la religión sino de la Ciencia Teológica. En cuyo caso la cuestión abierta *no es* si la Universidad deja o no libre (por supuesto que debe) la práctica de la religión en las agrupaciones estudiantiles por ejemplo, sino si debe o no incorporarse (sobre las espaldas de una tradición tan larga como la misma vida de la Universidad) la Facultad de Teología a la Universidad. Tema sumamente debatido en Alemania actual y en Italia, país este último donde tuve la ocasión de asistir a una discusión sobre el tema. Pero una breve nota no permite embarcarnos en semejante discusión.

Quizá no solamente desde el punto de vista de la Universidad Norteamericana sino en sí mismo, sea muy positivo el control y aun la misma autorización profesional conferida por las asociaciones profesionales norteamericanas dada la competencia de dichas asociaciones. El otro camino es el del examen de Estado (como se practica en casi todos los países europeos). Lo único que no puede ser es esta *ausencia total de control* que existe en Argentina que si bien prueba la inteligencia poco común de los argentinos, también prueba que están siempre abiertas las puertas para todos los excesos.

Por último, alarma que la Universidad pueda (como ha dicho el presidente de la Universidad de California) cambiar su nombre por el de "multiversidad" porque esto indicaría que "el conjunto de las ciencias útiles" habrían dejado de ser regidas por los principios *teóricos* y, perdida su unidad, su movimiento hacia la Unidad del saber, habríamos perdido a la Universidad misma que es, precisamente, lo contrario de la multiversidad. Es movimiento *versus Unum*; por eso, universalidad de los estudios.¹ Solamente esta universalidad que implica la primacía de la teoría (y por tanto de la Metafísica) puede ser llamada la "ciudad del intelecto". Recomiendo vivamente a los lectores el libro de Riedl que, sinceramente, hace pensar y volver a poner en el nivel de la reflexión a la Universidad donde vivimos.

ALBERTO CATURELLI
Universidad Nacional de Córdoba

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Comenzamos hoy este *Boletín* reseñando dos colecciones importantísimas para la historia de la ciencia, presentadas respectivamente por la Universidad de Wisconsin, y por la Unione Tipografico-Editrice Torinese.

* Conocen ya nuestros lectores la colección "Publications in Medieval Science" de la Universidad de Wisconsin (cf. SAPIENTIA, 1960, XV, 225 y 1961, XVI, 128). Agregamos hoy a los ya comentados, cuatro nuevos volúmenes. El

¹ Cf. mi libro *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, 1964, 171 p.

primero de ellos¹ contiene el original árabe y la traducción inglesa de un manuscrito recientemente descubierto y que sobre ciertas "recetas" farmacéuticas escribiera, sorpresivamente, el conocido al-Kindi (ca. 800-870). La ciencia árabe ha sido siempre apreciada como muy adelantada en su época y de gran influencia en la Edad Media cristiana, especialmente a través de los comentaristas de Aristóteles y ciertas prácticas médicas, conocidas en cuanto introducidas por viajeros de entonces y a través de ciertas tradiciones orales. Mas, como bien dice Levey en su prefacio, un conocimiento cabal de la ciencia árabe medieval sólo podrá llevarse a cabo a través de un cuidadoso estudio de las fuentes; de allí la importancia de este su trabajo actual al editar y traducir un manuscrito —único conocido hasta ahora— que abarca 226 fórmulas farmacéuticas. El texto original —reproducido fotográficamente y en forma muy clara— y la versión inglesa aparecen en páginas enfrentadas; habiéndose esforzado el traductor en que su versión no traicionara el contexto de la época (p. 23). También ha cuidado de los términos extraños al árabe, siendo pauta de su versación el "Index of foreign terms", donde incluye "entries in Persian, Sanskrit, Gujarati, Berber, Turkish, Hebrew, Syriac, Armenian, Aramaic, Summerian, Akkadian, Hittite, Ethiopic, Chinese, and approximately twenty other languages"; mereciendo índices aparte los términos griegos y los nombres botánicos latinos.

A texto y traducción sigue la sección "Materia medica in al-Kindi's Medical Formulary", amplia colección (319 entradas detalladas) de la terminología médica árabe, con transliteración, traducción inglesa, equivalente latino, etimología y uso médico. En suma, un trabajo notablemente erudito de Levey en un campo que exige conocimientos poco usuales para poder abrir en él nuevos derroteros.

* Otra edición y traducción de un texto árabe, ahora referente a la historia de la matemática en el medioevo². Importante no sólo en cuanto parece ser el más antiguo texto árabe que utiliza los numerales, sino también para demostrar —tal lo dicen los traductores en el prefacio— que los árabes no se concretaron a ser meros transmisores de otras corrientes culturales sino que aportaron sus propios descubrimientos. Los textos árabes (único manuscrito existente, MS 4587, fols. 257b-282b de la Biblioteca Aya Sophia, Estambul) e inglés aparecen enfrentados, dando idea el original de las dificultades que han debido vencer Levey y Petruck en su lectura e interpretación, debido especialmente al estilo sucinto de la exposición y el modo abreviado de expresar las ideas, tal como lo expresan ellos mismos. De aquí la especial importancia de los eruditos comentarios que acompañan tanto a la traducción (donde se transcriben largos extractos de una traducción hebrea y su comentario) cuanto los que aparecen en la Introducción. La obra se completa con un útil glosario de los términos técnicos árabes.

* Este tercer volumen está dedicado a dos obras de Oresme³, autor del cual mucho suele hablarse ahora, mas de quien poco se conoce directamente,

¹ *The Medical Formulary or Aqrabadhin of al-Kindi*, translated with a study of its *Materia Medica* by Martin Levey, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966, XII + 410 pp.

² KUSHYAR IBN LABBAN, *Principles of Hindu reckoning*, a translation with intr. and notes by Martin Levey and Marvin Petruck of the *Kitab Fi Usul Hisab al-Hind*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1965, XII + 114 pp.

³ NICOLE ORESME, *De proportionibus proportionum -Ad paucas respicientes*, ed. with intr., english transl., and critical notes by E. Grant, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966, XXII + 466 pp.

como no sea a través de ciertas citas y fragmentos ofrecidos de vez en cuando por A. Maier y M. Clagett, especialmente. Los tratados ahora presentados resultan de suma importancia en sus respectivos dominios, pues el *De Proportionibus* muestra claramente el alto grado de comprensión que había alcanzado Oresme acerca del concepto de exponentes irracionales y la originalidad de su enfoque; en tanto que el *Ad paucas* expone una notable cinemática del movimiento circular. La obra abarca una larga y erudita introducción (120 pp.), los textos latino e inglés correctamente anotados, la bibliografía correspondiente, y dos índices: uno de expresiones y términos matemáticos y otro general. El profesor Clagett anuncia en su prólogo que es éste el primer paso hacia la publicación de todas las obras científicas de Nicolás Oresme; concretamente, están en preparación las siguientes: *De configurationibus qualitatum et motuum* (Clagett), *Livre du ciel* (A. D. Mendt), *Quaestiones in libros de caelo* (C. Kren), *QQ. in librum de sphaera* (G. Droppers), *De latitudinibus formarum* (T. Smith) y el *De proportionibus velocitatum in motibus* (J. McCue).

* Dentro de la justamente famosa estirpe de los algebristas árabes, aparece abu Kamil⁴ como uno de los más importantes, no sólo respecto del número de problemas tratados sino también de la originalidad de sus soluciones. Martin Levey vuelve a darnos un nuevo e importante elemento de trabajo con su edición y traducción del *Algebra* de aquel autor. Se ha decidido a editar no el original árabe sino la versión que al hebreo hiciera Mordecai Finzi de Mantua en el siglo xv, en razón de la mayor claridad y limpieza del texto hebreo, contra la oscuridad y muchas erratas y omisiones del árabe, al cual ha tenido, no obstante, muy en cuenta en su traducción y comentario. El texto inglés ha sido adicionado de las figuras necesarias para hacer más claras las ideas matemáticas del original; algo que debe agradecerse sin hesitación a Levey. En un Apéndice aparecen ciertos ejemplos, convergencias y divergencias entre Leonardo y abu Kamil; terminándose la obra con un glosario de términos hebreos y un índice general.

* Pasamos ahora a la segunda colección, *Classici della Scienza*, dirigida por Ludovico Geymonat y editada por la conocida casa U.T.E.T. Hemos recibido los seis primeros volúmenes, todos ellos limpiamente impresos y elegantemente encuadernados, como para hacer sumamente grato su manejo.

Los dos primeros volúmenes están dedicados a Galileo⁵. *Vol. I*: Precedido por una Introducción, una Nota Bibliográfica y otra Biográfica, aparecen en él: *La bilancetta* (1586); *Trattato di fortificazione* (1592-93); *Le mecaniche* (1593); *Le operazioni del compasso geometrico e militare* (1600); *Sidereus nuncius* (1610; en la versión italiana de Maria Timpanaro Cardini); *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (1612); *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono* (1612); las importantes *Lettere copernicane* (1613-15); *Il sagggiatore* (1623); *Scrittura attendente all'idraulica* (1631); y más de una veintena de cartas *Dall'epistolario*. *Vol. II*: Contiene las dos obras máximas del pisano: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) y *Discorsi intorno a due nuove scienze* (1638). La primera se reproduce según el texto de las *Opere*, Ed. Naz., vol. VII; en tanto

⁴ *The Algebra of Abu Kamil* Kitab fi al-jabr wa'l-muqabala, in a commentary by Mordecai Finzi. Hebrew text, transl., and commentary with special reference to the arabic text by Martin Levey, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966, XII + 226 pp.

⁵ *Opere di Galileo Galilei*, a cura di Franz Brunetti, U.T.E.T., Torino, 1964, 2 vols. de 982 y 851 pp.

que en el caso de la segunda, se publican las "quattro giornate" según la ed. de 1638, habiéndose dejado de lado algunas demostraciones de teoremas pertenecientes a las jornadas tercera y cuarta, y apareciendo al pie de página las versiones italianas de los pasos latinos del texto, según la traducción de A. Carugo y L. Geymonat.

* Sigue una selección de las obras de Hipócrates⁶: *L'antica medicina; Le arie, le acque, i luoghi; Il prognostico; Il regimen nelle malattie acute; Male sacro; Le epidemie (I e II); Le ferite nella testa; Fratture e articolazioni; Giuramento e legge; Gli aforismi; La natura dell'uomo; L'arte*. El curador, M. Vergetti, ha enriquecido esta edición con una introducción general amplia (118 pp.), dedicando buen número de páginas a la "cuestión hipocrática" —problema tanto de la persona cuanto del *Corpus*— recogiendo al final de esta sección un número de "testimonios" (Heródoto, Galeno, los correspondientes *Fragments* de Diels-Kranz, Aristóteles, Platón, etc.). Las introducciones especiales a cada obra y el glosario final completan un volumen que tras su importancia intrínseca, se lee con interés y agrado.

* Aparece aquí una versión italiana de la obra máxima de Newton⁷; versión basada en la tercera ed. de los *Principia* (Colonia, 1760). El autor de la traducción se ha propuesto ofrecer al lector que no domine latín un texto lo más ajustado posible, estilísticamente, al original, para que guste —y a veces se disguste— del modo de expresarse de Newton, no siempre tan claro y preciso como pudieran hacerlo creer los expositores de las ideas del gran físico inglés. Acorde con esta intención ha dejado de lado toda anotación tendiente a traducir en lenguaje actual lo dicho por aquel autor. Finalmente, del L. III, "Sistema del mundo", sólo aparecen las reglas de razonamiento en filosofía, y el escolio general.

* El siguiente volumen es el primero de las obras científicas de Descartes, dedicado a la biología éste⁸. Se reúnen aquí las obras o fragmentos de obras en los cuales trata Descartes el tema biológico, anunciándose un segundo tomo dedicado a la matemática y la física. En todo caso, G. Micheli ha seguido el estricto orden cronológico en su selección, y la máxima literalidad en la versión, basada ésta en la ed. Adam-Tannery. Se incluyen así: *L'Uomo; Discorso sul metodo, parte quinta; Descrizione del corpo umano; Le passioni dell'anima, parte prima*; algunas *Lettere*; *Primi pensieri circa la generazione degli animali*; y *Anatomica quaedam ex M. to Cartesii*. Las introducciones general y particulares, así como las abundantes notas al pie de página agregan su importancia a esta edición.

* Sin duda alguna es este volumen⁹ el más importante entre los aparecidos hasta ahora en esta colección, pues Cavalieri es él mismo tan importante cuanto desconocido: "alter Archimedes" le llamó alguna vez Galileo. De hecho,

⁶ *Opere di Ippocrate*, a cura di Mario Vergetti, U.T.E.T., Torino, 1965, 458 pp.

⁷ *Principi Matematici della Filosofia Naturale di Isaac Newton*, a cura di Alberto Pala, U.T.E.T., Torino, 1965, 807 pp.

⁸ *Opere scientifiche di René Descartes*, vol. I: "La biologia", a cura di Gianni Micheli, U.T.E.T., Torino, 1966, 520 pp.

⁹ BONAVENTURA CAVALIERI, *Geometria degli indivisibili*, a cura di Lucio Lombardo-Radice, U.T.E.T., Torino, 1966, 867 pp.

y según se nos informa en la "Nota bibliográfica", no parece haberse hecho reedición alguna de esta obra desde 1653 hasta 1940, en que aparece una traducción rusa de los dos primeros Libros. Y sin embargo las ideas de Cavalieri —el padre del cálculo integral, como se lo ha denominado a menudo— fueron muy bien apreciadas por sus contemporáneos e inmediatos sucesores, quienes sintieron la poderosa influencia de esta *Geometria indivisibilibus continuorum noua quadam ratione promota*, como reza el título original; y aun Leibniz consideró a Cavalieri como uno de sus inmediatos precursores. La presente edición contiene la versión completa de los 7 Libros que componen la obra, más una selección de cartas de Cavalieri a Galileo, y la versión completa de la *Exercitatio III in Guldinum*. Lombardo-Radice ha completado su loable tarea con una compulsa de las variantes halladas en diversas ediciones —y aun dentro de una misma "edición"— y con abundantes notas a pie, muy claras y explicativas, así como con introducciones generales y particular a cada Libro.

* Como lo dice el autor, ha sido la ocasión del bicentenario de Dalton (1766-1844) lo que le ha llevado a intentar una obra¹⁰ tal que tanto sirviera para quien se aproxima a Dalton por primera vez y con el objeto de proseguir su estudio, cuanto para quien se interese sólo por una biografía del conocido químico inglés. De allí que Greenaway pase cronológica revista a vida y obra de Dalton en un texto suficientemente prolijo como para poder ser seguido con interés y agrado; los breves pero abundantes textos del mismo Dalton que transcribe ponen en clima, y la bibliografía y notas recogidas al fin de la obra guiarán los pasos posteriores al interesado. Señalando que la recopilación bibliográfica de Smyth —que reseñamos a continuación— es "the most valuable aid to Dalton studies in future".

* Efectivamente, bien merecido es el elogio anterior de Greenaway: la Manchester Literary and Philosophical Society, que fuera receptora primeramente de los trabajos de Dalton —"el gran filósofo de Manchester", como es llamado en la noticia de su funeral, según aparece en la pág. 7 de este Volumen¹¹— ha prohibido hoy esta importante publicación de Smyth; la cual significa en sí misma un útil instrumento de trabajo, punto de partida, en adelante, de toda consulta sobre la obra de Dalton. A la breve introducción de Smyth siguen: *Part One*: "Works by Dalton" y *Part Two*: "Works about Dalton"; ambas partes, y hasta donde hemos podido comprobar, muy completas e informativas. Un conjunto de fotografías conforman el panorama humano de esta recopilación; recopilación que su buen trabajo ha de haber costado al autor, puesto que más de las tres cuartas partes de la colección de manuscritos que poseía la Sociedad fue destruida en un bombardeo de diciembre de 1940.

* Esa "vasta aventura de las ideas", como denomina Struik a la matemática, está muy bien historiada en su obra¹², ya en tercera edición y tradu-

¹⁰ FRANK GREENAWAY, *John Dalton and the atom*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1966.

¹¹ *John Dalton, 1766-1844*. A bibliography of works by and about him compiled, with an introduction, by A. L. Smyth, F.L.A., Manchester University Press, Manchester, 1966, XVI + 114 pp.

¹² DIRK J. STRUIK, *A concise history of mathematics*, Dover Publications, New York, 3^o, 1967, X + 195 pp.

cida a diversas lenguas. No obstante su brevedad ha sabido el autor condensar en sus páginas más material del que pudiera esperarse, gracias a un estilo conciso sin oscuridad y a una diagramación compacta, mas que se lee sin molestias. Agregado a ello una amplia bibliografía general y por capítulos, y más de cuarenta ilustraciones a toda página, que van desde las reproducciones de matemáticos famosos hasta las de facsímiles de algunas obras, hacen de este trabajo una muy recomendable lectura sobre el tema.

* Y luego de la historia, la sistemática. Es esta obra de Connell¹³ una clara puesta a punto de los problemas conexos al concepto de materia y de cambio. En primer término, "El problema" (Primera Parte): tomando como presupuesto (c. I) la existencia del mundo exterior, analiza los criterios de ser y existencia en orden al ser y al ser natural, especialmente; para desembocar en un amplio párrafo acerca de las realidades y relaciones entre substancia y accidente. Pero "el universo natural es un mundo de movimiento, de devenir". Devenir accidental y substancial; devenir que constituye, precisamente, el problema a resolver (c. II); para lo cual recurre nuestro autor, en necesario excursus, a las opiniones tanto antiguas cuanto modernas acerca de la materia y el cambio (c. III); para acabar esta primera parte con una crítica justa al mecanicismo, saliendo decididamente a la defensa del devenir substancial (c. IV).

"La resolución" (Segunda Parte), supone una preparación (c. V), donde se retomen ciertas opiniones mecanicistas y empiristas, confrontándolas con la teoría aristotélica de los contrarios; y la solución propiamente dicha (c. VI), donde al hilo del hilemorfismo define el autor su posición, retomada sucintamente luego (c. VII, poco más de una página). Un breve capítulo (el VIII) le hace volver a lo dicho un tanto de paso antes acerca del error marxista en punto a los contrarios. El epilogo (c. IX) constituye una a modo de breve y concreta defensa del realismo aristotélico a través de unos pocos pero acertados textos que muestran al Estagirita como bien situado respecto de lo opinable en su filosofía natural. En fin, un apéndice: "El medio ontológico", le permite hacer ciertas aclaraciones acerca del modo de conocer y entrar en contacto con las substancias.

Una lista de obras recomendadas completa el volumen; lista en la cual, sorpresivamente, no aparecen ninguno de los tratadistas escolásticos antiguos y modernos (salvo Aristóteles y S. Tomás); con lo cual "anyone wishing to treat the problem discussed in the foregoing essay" podría creer hallarse casi frente a una tierra de nadie en la escolástica, desde S. Tomás a Connell, si se exceptúan algunos científicos y filósofos no escolásticos actuales. En resumen, una obra clara en concepción y exposición; el autor se ha esforzado a veces por demás en ser claro hasta lo elemental, muy preocupado por resolver objeciones que surgen desde la ciencia de la materia. Esto le ha restado profundidad; mas, por otra parte, bien pudo ser todo esto intencional de parte de Connell.

* Cuatro trabajos referentes a un tema fundamental para la "filosofía de la biología": la naturaleza y evolución de la vida, abarca este nuevo volumen

¹³ RICHARD J. CONNELL, *Matter and becoming*, The Priory Press, Chicago, 1966, IX + 197 pp.

¹⁴ VINCENT E. SMITH (editor), *Philosophical problems in biology*, St. John's University, Philosophical Series N° 5, Jamaica (New York), 1966, VIII + 129 pp.

del St. John's University Philosophy of Science Center¹⁴. La Hna. Adrian Marie, O. P., se ocupa de ciertas ideas actuales acerca de la célula y el organismo en su "The cell and the organism. A re-examination"; el Prof. William S. Beck trata de "The complementarity argument, physical reductionism, and other philosophical problems implicit in the new biology", encarando el tema desde un punto de vista definitivamente biológico. El conocido T. Dobzhansky apunta ya hacia la evolución de la vida en su "Determinism and indeterminism in biological evolution"; finalmente, un largo e importante artículo de W. R. Thompson sobre el siempre discutido tema de las especies: "The status of species". Y dejaremos nuestro cometido en esta sola enumeración de autores y títulos, como noticia suficiente para despertar el interés del lector.

* Que otra obra biológica reclama ahora nuestra atención: ésta de Wooldridge¹⁵. Tanto se ha avanzado últimamente en el conocimiento de lo que bien podemos denominar la etapa pre-vital respecto de la evolución biológica, que ya se hacen imprescindibles también aquí obras como la presente, que resuman el estado actual de las investigaciones físico-químico-biológicas. Así, va pasando Wooldridge vista a los compuestos primarios del organismo vivo, hasta alcanzar las proteínas (Iª Parte); cuya posterior estructuración, desde sus estadios paleontológicos (como los denomina el autor) significa una aparición de unidades de más en más complejas —proceso ocurrido, señala, probablemente en el seno de los grandes lagos— que conforma ya el esquema mismo de la evolución: llegados a este punto todo parece estar dado como para intentar una explicación coherente del proceso pre-celular (IIª Parte). El descubrimiento de los ácidos nucleicos y los mecanismos encimáticos (IIIª Parte) comporta este gran paso imprescindible, especialmente en cuanto se ha llegado a descifrar pasablemente el denominado "código genético". Teniendo ahora entre manos la célula, los pasos posteriores hasta alcanzar el hombre constituirán el resultado lógico de concienzuda y paciente labor (IVª Parte), y a través del estudio de la constitución y funcionamiento de los organismos pluricelulares.

Mas al fin ya de esta interesante lectura, no puede sentirse menos que la sensación de parcialidad que supone, necesariamente, este tratamiento cuasi-mecanicista del problema. Pareciera como si el autor —y se resume en él ahora una amplia corriente de pensamiento— creyera que las "cosas" (llámeselas átomos, moléculas, células) se van dando sus propias leyes de combinación y estructura; estructura esta última que suficientemente analizada y conocida, explicaría adecuadamente hasta el caso del hombre. Lo cual es cierto si se trata sólo de una visión metodológicamente coartante, como es el caso ahora. Pero es casi imposible quedarse en la pura "machinery of life", como bien se hace cargo Wooldridge según sus páginas conclusivas lo muestran, en las cuales hasta incursiona en la crítica a los sistemas filosóficos, señalando que el sistema que se apoya en los resultados de las ciencias "it has a great advantage over others philosophies: this philosophy, uniquely, derives further strength from every new scientific discovery". Aunque se trate sólo —como parece el caso— de la "filosofía de la biología", no ha caído el autor en que tal dependencia marcaría, a la larga, precisamente el punto débil de una tal filosofía. El sistema filosófico verdaderamente verdadero será, en todo caso, aquél capaz de

¹⁵ DEAN E. WOOLDRIDGE, *The machinery of life*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1966, VIII + 212 pp.

absorber en sí y hasta donde corresponda a la filosofía, los resultados del autónomo desarrollo de las ciencias, manteniendo al mismo tiempo su independencia de éstos.

APÉNDICE. Como de costumbre, comentaremos brevemente ciertas obras que a pesar de su carácter científico, habrán de interesar al lector especializado.

* Max Jammer es ya conocido por nuestros lectores, pues oportunamente nos hemos ocupado de otras obras suyas. La presente¹⁶ continúa la línea de originalidad temática y escrupulosidad de tratamiento iniciada en aquéllas (*The concept of mass; The concept of force; The concept of space*). Al hilo histórico de la mecánica cuántica, va desarrollando nuestro autor la trama conceptual y tan por detalle como para hacer de su obra una verdadera mina de información: toda aseveración va rigurosamente anotada según las fuentes. Desde la motivación de la nueva física a raíz de los problemas no resueltos por la física clásica, y hasta mostrar los alcances y restricciones del nuevo modo de encarar tales problemas, nos hace pasar Jammer a través de un atractivo panorama intelectual, no acabado, claro está, mas sí amplio e imprescindible, de ahora en más, como referencia para desde él continuar con la historia crítica de la mecánica cuántica.

* Pareciera sumamente objetable, por decir lo menos, publicar hoy una obra sobre la teoría de la relatividad que apareciera originalmente en 1923¹⁷. Mas por cuanto el autor trata fundamentalmente del problema del espacio, y de la relatividad casi sólo en tanto compete a tal problema, tal vez no haya mucho que modificar ahora en su obra; y, en todo caso, el amplio uso de analogías y ejemplos a que echa mano Steinmetz en su afán por hacer comprensivo el razonamiento sin exceso de matemática —es decir, su esfuerzo por señalar el contenido físico de las ideas— hacen aún útil su trabajo.

* Constituye esta recopilación¹⁸ el vol. III de la colección "Classics of Science", que dirige G. Holton y hemos presentado antes a nuestros lectores. El repertorio actual abarca 28 trabajos que van desde los primeros de Lawrence (1930), Van de Graaff (1931) y G. Ising (1924), hasta los recientes de M. S. Livingston y Shurcliff describiendo el acelerador de electrones de Cambridge (1961). Como en casos anteriores, se reproducen los trabajos originales; y M. S. Livingston comenta brevemente cada uno de ellos, aumentando así el valor de esta publicación.

* A las antologías generales histórico-científicas aparecidas hace algunos pocos años, están sucediendo, como era de preverse, aquéllas que toman algún punto o aspecto particular de una determinada ciencia. Esta colección de

¹⁶ MAX JAMMER, *The conceptual development of quantum mechanics*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1966, XII + 400 pp.

¹⁷ CHARLES P. STEINMETZ, *Four lectures on relativity and space*, Dover Publications, New York, 1967, VII + 142 pp.

¹⁸ *The development of high-energy accelerators*, edited and with commentary by M. Stanley Livingston, Dover Publications, New York, 1966, XII + 317 pp.

Farber¹⁹ viene agrupada según dos temas fundamentales dentro de la química: *Parte I*: "Elementos y átomos"; *Parte II*: "Afinidad y reactividad". En ambas aparecen, debidamente traducidos al inglés, los trabajos que significaron un momento clave en el desarrollo del tema (a veces aparece sólo una selección de ciertos artículos), y así pueden leerse aquí las ideas de Dumas, Kirchhoff, Bunsen, Mendeleeff, Richards, Bohr, Berthelot, Clausius, Gibbs, etc., con el gusto y la emoción de revivir en sus fuentes casi los momentos que han marcado definitivamente el curso de la química. El mismo Farber se ocupa de las introducciones general y particulares a cada trabajo.

J. E. BOLZÁN

¹⁹ EDUARD FARBER (editor), *Milestones of modern chemistry*, Basic Books, New York, 1966, IX + 237 pp.

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, Colección "El hombre en el tiempo", Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1966, 113 páginas.

San Agustín tiene un lugar único en la historia del pensamiento. Su personalidad, extraordinariamente atractiva por su calidad humana —representativa de lo que el hombre hay de más personal— ha ejercido un enorme influjo en el mundo del espíritu. Parecería que cada época ha hallado en él —sabiéndolo o no— las fuentes de su inspiración más profunda. Pensadores muy distintos en sus planteamientos y en sus soluciones se han inspirado directamente en sus ideas; a él han apelado corrientes de ideas muy diversas y hasta contrapuestas.

Esta singular situación del pensamiento agustiniano ha tentado a muchos investigadores de la filosofía que han intentado hallarle explicación. ¿Cómo es posible que realistas e idealistas, racionalistas e intuicionistas, esencialistas y existencialistas puedan ver reflejadas sus tendencias más típicas en un mismo pensador?

En varias ocasiones se ha ocupado Derisi del pensamiento de San Agustín. En la presente obra nos brinda una apretada síntesis de sus reflexiones sobre uno de los aspectos decisivos de la rica personalidad del Obispo de Hipona: "lo que podríamos llamar la *filosofía* de San Agustín" (pág. 9). Salvo unas pocas obras, datadas en la época de su conversión al cristianismo, el Doctor de la Gracia no se ha ocupado explícitamente de temas filosóficos. Y sin embargo en su extensa reflexión teológica y pastoral hay una filosofía subyacente, emparentada con la platónica y plotiniana, que organiza internamente su pensamiento y nos da la solución del problema planteado.

La obra que reseñamos se divide en cinco capítulos, precedidos por una importante observación preliminar. Los analizaremos brevemente.

La "*Advertencia*" devela magistralmente el sentido de la filosofía agustiniana, implícita en todos los escritos teológicos y pastorales: por temperamento, San Agustín ha volcado todo su espíritu a la búsqueda de la verdad; metafísico de raza, la halla casi de inmediato en el mundo inteligible, en el interior de la propia alma, donde lo sensible no oscurece la visión de lo esencial. Allí la verdad resplandece con su luz eterna, participación de la luz creada que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Desde allí da sentido a todo lo demás, cuyo conocimiento así iluminado, estructura una sabiduría cristiana.

El primer capítulo estudia el problema de la *perennidad de San Agustín*. La clave explicativa de la sostenida permanencia del pensamiento agustiniano

se halla, nos dice Derisi con singular acierto, "en su encarnación en la vida de su propio autor" (pág. 14). Pensamiento y vida constituyen una apretada unidad, la del hombre concreto, con sus ansias de verdad y sus errores, con su búsqueda del bien y sus bajezas, con sus logros y sus fracasos, sus grandezas y sus limitaciones. Por ello las posiciones de San Agustín nos hablan tan de cerca; por ello el hombre de cada época se siente reflejado en la persona del Hiponense. Pero hay algo más: en el hombre agustiniano lo que cuenta es lo que en cada uno hay de más humano: la interioridad espiritual, campo de sus triunfos y de sus derrotas, pero sobre todo lugar de su encuentro y de su diálogo con Dios, verdad personal y bien supremo.

De aquí la coincidencia del pensar agustiniano con las formas más típicas del pensamiento contemporáneo. La sabiduría del Hiponense, al centrarse sobre la interioridad, se ubica precisamente en el ámbito de la conciencia, de la inmanencia, de la libertad, del valor, vale decir, de lo que es constitutivo de la problemática filosófica actual. Pero si hay conciencia temática, la solución en ambos casos es diversa: la interioridad agustiniana se abre a la trascendencia de la verdad y el bien en donde encuentra su fuente y su apoyo; en cambio la inmanencia subjetivista, de diversa denominación, que domina el pensamiento moderno encierra al hombre en la soledad de un yo, sea individual, sea absoluto. Para San Agustín la inmanencia es un camino: ahondando la realidad interior, descubre el mundo de las verdades eternas, participación de la verdad trascendente, cuyo ser es el de Dios.

El segundo capítulo nos habla del "cógito" de Descartes en relación con el "cógito" de San Agustín. Tras una serie de intentos fallidos, Descartes se cree llamado, a comienzos de la edad moderna, a construir la filosofía que exigen los tiempos nuevos. Su mente matemática le dictaba el método que debía emplear, estrictamente deductivo y basado en evidencias ineludibles. Para buscar el primer principio de donde debía deducir su sistema, duda metódicamente de todo cuanto sea posible dudar: del conocimiento sensorial, de la existencia del mundo y del propio cuerpo, de la validez de la misma razón. Sólo queda en pie el hecho de que, al dudar, piensa; luego existe. A partir de esta primera evidencia deducirá toda su filosofía.

También San Agustín, en distintos pasajes de sus escritos, apela a la duda y a la evidencia del hecho de pensar; Derisi traduce (pág. 26) el denso pasaje de la *Ciudad de Dios* XI, 26. Pero hay una diferencia capital entre el planteamiento cartesiano y el agustiniano: mientras San Agustín hace ver al escepticismo académico que es imposible dudar de todo porque al dudar se afirma como cierta la propia existencia, Descartes, en cambio, utiliza la duda universal y real como método para buscar un principio indudable. Una duda como la cartesiana resulta imposible: equivale a vaciar de contenido al pensamiento, de cuya validez se duda; pero un pensamiento es siempre de algo, de un ser; si no tiene un objeto se convierte en una pura nada. Por otra parte no puede salirse del círculo de la duda ni construirse filosofía alguna una vez que se ha puesto en duda el valor de la inteligencia.

El tercer capítulo versa sobre "verdad y certeza en San Agustín". La apasionada búsqueda de la verdad que constituye la vida toda del santo lo ha llevado, como él mismo lo confiesa, a tres conversiones: una religiosa, otra intelectual y una tercera vital. Filosóficamente interesa sobre todo la segunda, por la que supera al escepticismo de los académicos al que había adherido anteriormente. Derisi analiza la marcha de esta conversación a través del *Contra los Académicos*, apuntes estenográficos de los diálogos tenidos por San Agustín en el retiro de Casiciaco, en la época de su conversión a la fe católica.

Los académicos partían de la noción de verdad dada por su adversario, Zenón el estoico: verdad es lo que se presenta con tales caracteres que no se puede confundir con el error, negando que haya algo que puede tener tales caracteres; por lo tanto la inteligencia no puede nunca alcanzar la verdad. Ante esta posición el Santo redarguye, mostrando, primero en forma negativa la contradicción en que se incurre; luego, en forma positiva, evidencia la presencia cierta de la verdad en la mente.

Como toda filosofía, la académica pretende ser una sabiduría; ahora bien, tal meta es imposible si no se conoce qué es la verdad, implícita en la noción misma de sabiduría. No basta decir, como lo hace la Academia, que baste la probabilidad para poder desempeñarse en la vida: en caso de obrar dudando de la bondad o maldad de la acción uno se expone conscientemente a obrar mal; más bien debería abstenerse de actuar, pero tampoco en este caso dejará de exponerse a no obrar cuando debe hacerlo. El academismo, al negar el conocimiento cierto del fin al que tiende la acción la hace imposible. Y por fin se contradice a sí mismo, porque al hablar de duda, error, certeza, verdad, manifiesta estar cierto de qué habla y de la diferencia real entre estas nociones.

En la faz positiva de su argumentación, San Agustín muestra que cabe el error o la duda en la captación de lo sensible, pero no en la de los principios inteligibles, porque éstos se captan inmediatamente. Por ejemplo, la unidad, principio del número, no podría captarse en lo sensible, de sí múltiple; debe, por lo tanto, intuirse directamente. La realidad es ante todo lo inteligible: esto aparece especialmente en la evidencia de la propia existencia, presente en todo pensamiento, aun en la misma duda, aun mientras se sueña. Derisi cita dos pasajes, uno de la *Ciudad de Dios* y otro de *La Trinidad* bien claros: "Si me engaño ya soy", concluye el primero y "el que yerra vive", el segundo; ambos recuerdan a Descartes, como Arnauld lo escribía a Mersenne. Pero, acota Derisi, mientras Descartes duda realmente, San Agustín no; precisamente muestra la imposibilidad de la duda universal al mostrar la certeza de la propia existencia; además, la intuición de la propia existencia es para Descartes la verdad fundamental, y para San Agustín sólo un caso importante de certeza, demostrativa de la presencia de la verdad.

Es, pues, un hecho, que hay un mundo inteligible cuya existencia no es preciso demostrar porque el sólo ponerlo en duda es contradecirse y porque aparece como un hecho al análisis de la actividad intelectual, sobre todo en el "cógito". Pero de aquí San Agustín asciende hasta la Verdad subsistente. Derisi deja ahora de rastrear los caminos agustinianos en *Contra los Académicos* y las *Confesiones* para hacerlo en *El libre arbitrio*. En síntesis la reflexión del Santo se centra en la evidencia de que hay en nuestra mente algo superior a ella misma: las verdades eternas que la dominan y regulan. Ascendiendo en la escala de los seres comprobamos que lo superior regula lo inferior: el mundo inerte está dominado por el viviente; el vegetal por el animal; los animales por el hombre; lo inferior sirve a lo superior.

El mundo inteligible, cuya existencia aparece claramente si consideramos el orden de los números y el de la sabiduría, ordena y regula nuestra mente. Los números son superiores e independientes de la realidad sensible: en efecto, la multiplicidad es participación de la unidad, que por lo tanto existe, sin que sea sensible; por lo tanto es una realidad inteligible intuida inmediatamente. Lo mismo sucede con la sabiduría: ella nos orienta al bien, que debemos conocer y que debemos apetecer y llegar a poseer; pero todo bien no es sino una participación del bien, que trasciende el orden sensible. Pero la realidad de lo inteligible no se debe confundir con la de nuestra mente, a

la que regula: todos ven que dos más dos son cuatro o que debe hacerse el bien, lo que indica que lo mismo es objeto de muchas mentes a las que determina y a las que, por ello, es superior. Y estas verdades eternas a su vez no son sino una participación de la verdad subsistente, que es Dios.

Aquí vuelve Derisi a traducir un largo pasaje del *Libre arbitrio* para hacer gustar el vigor del pensamiento agustiniano. En él aparece que el nervio de la argumentación reside en el principio de que lo menos no se explica sino por lo más: hay una participación de lo superior por lo inferior que da consistencia a lo individual y cambiante y orienta la mente al ascenso hacia Dios. Este ascenso recuerda demasiado al "retorno" de Plotino para que no merezca un examen detenido. Derisi establece que hay paralelismo entre ambos, pero muestra las divergencias: la noción de creación evita el paso por la plotiniana "alma del mundo" y reserva la causalidad perfecta a Dios, cuya inteligencia no sólo es personal sino que es también Dios.

Hay otro pasaje que merece un examen detenido: pertenece a las *Confesiones* y en él aparece magníficamente expuesto, aunque en forma más breve, el ascenso del alma desde las cosas materiales hasta la Verdad suprema que es Dios. Esta Verdad, "por la que son verdaderas todas las verdades" como dice en los *Soliloquios*, es la meta a la que siempre ha tendido, aun en sus errores, la vida entera de San Agustín. Una vez que la halló no hizo otra cosa que dar testimonio de ella.

El capítulo cuarto se titula "*Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín*". Como él mismo nos narra en sus *Confesiones*, el Santo tuvo, al promediar su vida, tres conversiones: por la primera entró en el seno de la Iglesia Católica, que se le presenta como poseedora de esa revelación que el hombre necesita para conocer la verdad, dadas las dificultades que de hecho experimenta para llegar a ella. Por la segunda pasó de! academismo escéptico al neoplatonismo cristiano que configurará su visión intelectual futura. Y por la tercera dejó su vida de pecado para entregarse totalmente a Dios. El interés filosófico se vuelca, como es evidente, a la segunda de estas conversiones, sin que las otras dejen de tener importancia.

Al leer "los libros de los platónicos", —sin duda las *Ennéadas* de Plotino que acababa de traducir Mario Victorino, el gran pensador latino cuya conversión al cristianismo causara tanta impresión en esa época— descubrió San Agustín el mundo inteligible de las verdades eternas y la no-consistencia del mal, hallando así la solución a los problemas que antes lo habían llevado a abrazar el maniqueísmo y luego a rechazarlo y adoptar el escepticismo académico. Era lógico que no disimulara su entusiasmo por las ideas neoplatónicas, bien que, en su vejez, se reprochara en las *Retractaciones* de haberse excedido en el elogio. El problema que se plantea es dilucidar hasta qué punto San Agustín puede considerarse neoplatónico.

Derisi aborda sistemáticamente el problema. Ante todo subraya el clima platónico del pensamiento agustiniano: expresiones e ideas responden al neoplatonismo. El dualismo platónico escindía el mundo en dos: uno material, objeto de mera opinión, y otro espiritual, objeto de ciencia; el primero es sólo sombra del segundo, el único plenamente real, constituido por las ideas arquetípicas. Ambos mundos se comunican por la participación, proyección de la luz de las Ideas sobre la materia informe. Plotino había tratado de atenuar este dualismo tajante colocando en la cima de la realidad al Uno, de donde brota la Inteligencia, de la cual emana el Alma del mundo; de ésta surgen las almas de los vivientes. Así entre lo espiritual y lo sensible hay grados suce-

sivos; la materia aparece como un límite final, una valla física y metafísica y también moral. Por ello todo tiende a volver a la unidad; la actividad ética constituye precisamente esta vuelta a lo Uno, apartándose primero de la materia y del mal para volverse al Alma; superando luego el razonamiento, que es lo propio del Alma, pasar a la intuición de las ideas de la Inteligencia; y de allí entrar por el éxtasis en el contacto con lo Uno.

¿Qué influjo tuvieron Platón y Plotino en el pensamiento agustiniano? Sin duda San Agustín se ubica en la misma línea de estos filósofos, pero adaptando, transformando y remodelando sus ideas. En la cima de lo real no está lo Uno impersonal sino Dios, Luz y Verdad suprema: de El eternamente procede el Verbo, Luz de Luz, distinto pero igual al Padre y no inferior y causado como lo es la Inteligencia plotiniana respecto a lo Uno. San Agustín rechaza el alma del mundo: cada alma procede, probablemente, de las almas de los padres, y aun podría pensarse en una creación inmediata por parte de Dios. La materia no es un límite negativo: ha sido, como todas las cosas, creada por Dios y por ello no es mala: tiene realidad positiva.

La clave del agustinismo está, como en el platonismo y el neoplatonismo, en la participación. Pero la participación agustiniana no es, como la platónica, de pura ejemplaridad, ni de causas emanantes, como la plotiniana: es participación por vía de creación total eficiente y ejemplar, del ser desde la nada. Por ello también la participación por causalidad exige la acción conservadora de Dios y su influjo causal en el plano del actuar. Cuanto más perfecto es un ser, más amplia e independiente es su actividad: participa por ello más de la actividad divina, y así depende más de ella.

Este principio esclarece la famosa teoría agustiniana de la "iluminación". Según San Agustín, Dios actúa inmediatamente sobre el alma, iluminándola con la verdad. La intuición de las verdades eternas no podría originarse ni en las cosas mundanas, ni en la experiencia sensorial, ni aún en la propia alma, ya que estas realidades no son eternas: tienen su fuente en algo superior al espíritu humano —ya que la verdad lo regula y domina— y esta fuente no puede ser otra que Dios, verdad eterna.

Sin entrar en los vericuetos de los textos agustinianos, que han suscitado tantas polémicas entre los especialistas, Derisi nos da el fundamento de la iluminación, la participación por el alma de la luz increada. Por ser la verdad suma, Dios la participa al espíritu creado, su obra más elevada. De este modo supera la reminiscencia platónica y el intuicionismo plotiniano.

La misma sensación, que para San Agustín es obra del alma sola, ocasionada —no causada— por las modificaciones que las cosas producen en el cuerpo, se explica a la luz de la participación: es lo superior lo que explica lo inferior; el alma explica la sensación. Sin embargo al llegar a este nivel se nota más agudamente el peso del dualismo platónico: no logra San Agustín salvar suficientemente la unidad humana al definir al hombre como "un alma que usa un cuerpo". Pero lo corpóreo no aparece ya como malo, como sucede en el neoplatonismo: el mal es una privación de ser, carece por ello de causa eficiente y sólo se produce por una causa deficiente.

La libertad ha sido defendida por San Agustín en sus múltiples estudios teológicos contra las interpretaciones erróneas de maniqueos y pelagianos. En su lenguaje la libertad significa poder de elegir entre los diversos bienes; en cambio "libre arbitrio" es el poder de elegir entre el bien y el mal e indica la imperfección de la voluntad humana. Gracias a la libertad es que el hombre, con la ayuda de la gracia divina, se eleva de la servidumbre de las pasiones a la posesión del bien. El retorno agustiniano difiere completamente del neo-

platónico; éste es sobre todo obra de inteligencia, mientras que el primero lo es de voluntad; en San Agustín la voluntad obra bajo el influjo de la gracia; en Plotino se trata de una ascensión espiritual puramente natural.

En conclusión, el influjo platónico y neoplatónico en San Agustín es, según Derisi, mucho menor de lo que a primera vista pareciera y aun de lo que generalmente se afirma. Si conserva las grandes líneas y la terminología, el contenido varía radicalmente; genio creador, el Obispo de Hipona se inspira ciertamente, en el platonismo, pero lo transvasa a sus propios moldes, lo transfigura, lo reelabora, lo corrige, lo precisa. Al fin queda bastante de lo que formalmente constituía su fuente inspiradora: se ha convertido en algo nuevo, el pensamiento agustiniano.

El quinto capítulo compara "*agustinismo y tomismo*". Se trata de un estudio de singular importancia, sin duda el más trascendente de todo el libro. Al mismo tiempo es manifestación de un delicado compromiso: Derisi, filósofo tomista, ha expuesto con penetración y lucidez las líneas de fuerza del pensamiento agustiniano. Ahora bien, tomismo y agustinismo aparecen, históricamente, como posiciones distintas y a veces opuestas. ¿Se tratará, entonces, de realizar una opción? Notemos que Derisi no sólo expone a San Agustín con objetividad, mostrando sus aciertos y sus carencias filosóficas, sino también con innegable simpatía, que llega hasta la adhesión. Podría pensarse si esto no significaría una abdicación a sus propias convicciones. De ahí la importancia y el interés de este capítulo final.

Nos declara, ante todo, que su interés no es realizar un análisis comparativo de ambos sistemas (pág. 82). Este trabajo ha sido hecho, y muchas veces. Trata ahora de bajar a la raíz misma de ambas concepciones filosóficas, al espíritu que las anima (sin dejar de observar que ambos pensadores son teólogos, y que la definitiva relación entre sus posiciones se ubica en el plano teológico). Por ello estudia primero el espíritu de la filosofía agustiniana y luego el de la filosofía tomista; la conclusión surgirá naturalmente.

San Agustín, tras haber pasado por el maniqueísmo primero y por el neacademismo después, de impronta materialista ambos, halló en el espiritualismo neoplatónico la solución a sus inquietudes intelectuales. Es gracias a esta escuela que logra el clima y los elementos necesarios para formular sus propios hallazgos, en especial su descubrimiento de la intuición del mundo inteligible de las verdades eternas. Esto ni significa que San Agustín sea platónico ni neoplatónico: su pensamiento es original.

El espiritualismo encontrado en las fuentes de su inspiración metafísica lleva al Obispo de Hipona a atender casi exclusivamente al aspecto espiritual de la vida humana. La vida sensitiva, el valor del conocimiento sensorial, el influjo de lo corpóreo sobre lo anímico, son apenas tocados, y por ello menos valorados. Todo se vuelca al mundo inteligible: la intuición de las verdades eternas y la intuición de la realidad de la propia alma, dadas ambas en la interioridad espiritual son lo único importante para el espíritu meta-físico de Agustín. Los sentidos y lo corpóreo son más bien obstáculos para la intuición.

De las verdades eternas se pasa inmediatamente a la Verdad. Y de Dios descendiendo a las creaturas por el camino de la participación, no por la plotiniana, emanantista, sino por creación libre, obra de amor. Este descenso ontológico desde la fuente del ser hasta los seres coincide con el orden del conocer, que, observa Derisi, es así "a priori" (pág. 87). Por ello el estilo agustiniano es un diálogo con Dios, desde quien contempla al mundo; todo ser tiene realidad en la medida misma en que participa de Dios y así debe ser comprendido a la luz de Dios.

Esta visión busca más subrayar la influencia de la participación que la explicación de la realización; le interesa más la fuente que lo surgido de ella; a medida que se aleja, en proceso descendente, de Dios, va perdiendo fuerza y solidez. De ahí las innegables obscuridades de algunos temas agustinianos, como el influjo del cuerpo sobre el alma, la unión de ésta con el cuerpo, la misma doctrina de la iluminación. La limitación de la filosofía natural de San Agustín se explica fácilmente por el hecho de que casi nunca se ocupa expresamente de temas filosóficos: pero cada vez que en sus escritos teológicos y pastorales se enfrenta a una cuestión de tipo metafísico, su genio filosófico lo lleva a manifestar con soltura sus concepciones, subyacentes en toda su obra. De ahí que los temas filosóficos que casi exclusivamente trate sean los referentes al alma y a Dios; los demás quedan en la penumbra.

Muy otra es la visión metafísica de Santo Tomás. En lugar de encarar directamente lo inteligible, se aboca a lo empíricamente dado en la intuición sensible, lo analiza y así va penetrando reflexivamente, con método riguroso, en las sucesivas capas de inteligibilidad de las cosas, hasta alcanzar el ser en cuanto ser, objeto de la Metafísica. Se trata de un proceso ascendente, atento a las exigencias objetivas, que al fin de un sostenido esfuerzo llega a la cima de la realidad, el Ser divino. Aquí el orden del conocer no coincide —como en San Agustín— con el del ser: se trata precisamente de un orden inverso.

El contacto con lo real no lo realiza directamente la inteligencia sino la intuición personal “que es la única intuición humana” (pág. 97). De ahí, por una parte, la importancia que en el tomismo tiene la sensación, y por otra, la valoración de lo material, menosvalorado en el agustinismo. El objeto primario de nuestra intelección es el ser material circundante, en cuya captación se nos da en forma implícita nuestro propio ser. No es posible, para Santo Tomás, pensar sin apoyarse en imágenes sensibles. Y esto porque ese ser que descubre nuestra inteligencia ha sido abstraído de la percepción sensorial y no puede dejar de referirse a ella. En este ser halla el doble aspecto: esencia, en la aprehensión y existencia, en el juicio.

Por este camino descifra Santo Tomás también la naturaleza del ser humano, unidad existencial que por sus actos se revela en su complejidad vital, espiritual a la vez que orgánica, vegetativa, sensitiva y racional. Por los caracteres accidentales, dados inmediatamente en la experiencia empírica, se descubren las naturalezas inteligibles; desde la esencia la existencia, y éstas en su condición de finitud y contingencia, resultantes de su distinción real. Sólo desde ahí se asciende al ser que es su existencia, Dios. Y utilizando conceptos tomados del ser de las cosas creadas, se llega a conocer analógicamente la misma esencia divina, por afirmación de las perfecciones trascendentales, negación de las imperfecciones y elevación al grado infinito de todas las perfecciones.

Dios, de donde procede todo por participación creadora, conservadora y actuante, es en el tomismo el último término del conocimiento humano, la suprema instancia ontológica. A la vez es el Bien supremo, y por ello el fin último de todo, en especial de la vida humana, que debe encaminarse a El por la vía de perfeccionamiento indicado por las normas morales. Ajustando su actividad libre a estas normas, expresión de las exigencias de su misma naturaleza, el hombre realiza el deber-ser de su ser; esto constituye el orden moral.

De este modo el tomismo se funda, organiza y desarrolla como expresión del ser y de sus exigencias ontológicas. De ahí le viene su cohesión y unidad lógica: no se trata de un sistema apriorista, ya que nada hay que no responda a lo exigido por el ser real. Lo lógico depende estrictamente de lo ontológico.

Santo Tomás, por lo tanto, sigue un camino inverso al de San Agustín; si la inspiración de éste es platónica, la de aquél es aristotélica. Pero también el tomismo es muy distinto del aristotelismo, como el agustinismo del platonismo. Sin duda Santo Tomás asimiló plenamente el pensamiento de Aristóteles, pero no lo siguió sino en su inspiración general y en sus moldes conceptuales: esto se debe, dice Derisi, a que Aristóteles sobre todo fue un "físico", mientras Santo Tomás fue sobre todo un "metafísico" (pág. 105). La metafísica aristotélica está orientada a la explicación del mundo físico; el mismo Dios aparece como una necesidad para explicar el cosmos. Santo Tomás, en cambio, aun valorando lo corpóreo, halla en él la dimensión inmaterial que lo lleva a Dios, el ser.

Los principios aristotélicos fundamentales, el acto y la potencia, explican la esencia del ser físico, compuesto de forma y materia, y la de su movimiento, tránsito de la potencia al acto; de allí llega a Dios, acto puro y motor supremo del mundo. Santo Tomás retoma estos principios y les da extensión metafísica: además de la composición forma-materia, hay en el ser corpóreo y también en el incorpóreo otra más íntima, la de esencia y existencia, que son raíz de la finitud y contingencia y reclaman al Ser infinito y necesario, cuya esencia es el existir. A la luz de los principios aristotélicos logra Santo Tomás una visión profunda y coherente de lo real, aun a costa de tener que corregir profundamente al aristotelismo, que en su elaboración resulta transfigurado.

El coronamiento de la metafísica tomista no es aristotélico, sino agustiniano. Al superar el carácter fisicista del aristotelismo, Santo Tomás se encuentra con San Agustín: Dios es la fuente del ser por participación causal y creadora, como causa eficiente, ejemplar y final. Al crear participa sus perfecciones, dándoles realidad en la comunicación del acto de existir. En la participación tomista, la misma doctrina aristotélica del acto y la potencia halla su más completa explicación, a la vez que la misma participación agustiniana encuentra su más lúcida aplicación. Lo más notable es que la síntesis tomista reúne elementos dispares, pero verdaderos, y por ello su unión resulta perfectamente natural, sin sombra alguna de adición ecléctica.

Creemos que esta ya larga recensión no podrá, pese a nuestro esfuerzo, dar una idea acabada de la riqueza de este breve libro. Para no extendernos ya más, haremos sólo algunas observaciones. La primera: esta obra, pese a apoyarse continuamente en los textos, no es un estudio exegético, sino una visión de conjunto, profunda y comprehensiva. Trata de detectar, más por la reflexión y la experiencia de largos años de vivencia filosófica que por el análisis metódico de los detalles, las líneas típicas del agustinismo y de sus fuentes de inspiración, el platonismo y el neoplatonismo plotiniano, para establecer su sentido propio; lo mismo hace con el tomismo y el aristotelismo. En este clima debe leerse y juzgarse este trabajo, en el que el autor deliberadamente huye de complicaciones eruditas que generalmente sólo logran oscurecer el horizonte filosófico. Y en esta perspectiva decimos que se trata de un trabajo admirablemente logrado.

Segunda observación: pese a la hondura de la reflexión en él contenida, este libro se lee fácilmente. Sin duda toda obra filosófica exige un esfuerzo del lector; pero aquí precisamente aparece la mano maestra de Derisi, que sabe simplificar lo complejo, esclarecer lo oscuro, hallar la frase justa y accesible. Aun otros estudios suyos, más técnicos —si cabe el término— logran siempre este acercamiento al lector que facilita la entrada en la temática profunda. En el caso del presente libro, oportunas divisiones y subtítulos ayudan la lectura y dan a la obra un equilibrio arquitectónico notable.

Tercera y última: el carácter sintético de los trabajos que estructuran esta obra explica fácilmente la ausencia de algunas explicaciones que tal vez podría esperar algún lector. Por ejemplo, evita entrar en la complicada controversia sobre la iluminación agustiniana, cuestión oscura para los mejores especialistas, cuyo tratamiento no compete a una obra como ésta. Tampoco alude a la diferente concepción del ser en San Agustín y Santo Tomás, y al uso del vocablo "esse" con sentido distinto, problema que obligaría a bajar a detalles demasiado técnicos. Ni justifica la opción en el problema de la intuición, reducida aquí a la sensorial, porque se trata sobre todo de una cuestión de terminología y de establecer qué se entiende por este término. Y aun, por la redacción de alguna frase, podría pensarse que en el tomismo ser equivale a esencia, pero enseguida se aclara que ser es composición de esencia y existencia en lo creado e identidad de las mismas en Dios.

Deseamos que esta obra, pulcramente presentada por la editorial Guadalupe, tenga la amplia difusión que se merece y de su autor nos siga brindando los frutos maduros de su reflexión filosófica.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

L'HOMME ET SON DESTIN D'APRÈS LES PENSEURS DU MOYEN AGE. *Actes du Premier Congrès International de Philosophie médiévale* (Louvain-Bruxelles 28 août-4 septembre 1958), Editions Nauwelaerts, Louvain - Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1960, 845 pp.

Este macizo volumen es un claro testimonio del enorme progreso logrado en menos de un siglo en el estudio histórico de la filosofía medieval no sólo en el más amplio y preciso conocimiento de las fuentes sino también en el afinamiento de los métodos de trabajo y en la coordinación científica de los cada vez más numerosos investigadores, los que ahora disponen del marco institucional de una "Sociedad Internacional para el estudio de la filosofía medieval" y de un "Secretariado permanente para el intercambio de informaciones" creados en oportunidad del Congreso al que corresponden estas actas.

El Congreso, que fue abierto con un discurso de Mons. L. De Raeymaeker, tuvo cuatro sesiones plenarias en las que las comunicaciones respectivas estuvieron a cargo de M.-D. Chenu (*Situation humaine, corporalité et temporalité*), Paul Wilpert (*Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter*), Vernon J. Bourke (*Human tendencies, will and freedom*) y M. de Gandillac (*Valeurs morales et sociales*).

En cinco secciones (I. Exposiciones de orden general; II. Filosofía árabe. Alta Edad Media; III. Siglos XII y XIII; IV. Sto. Tomás de Aquino; y V. Fin del siglo XIII y siglos siguientes) se han distribuido las comunicaciones suscritas por muchos de los más autorizados especialistas si bien se notan algunas importantes ausencias, como la de E. Gilson, entre otras.

Entre los informes sobre las reuniones de comisiones cabe destacar los siguientes: "Estado actual de los estudios medievales" (F. Van Steenberghe); "Enseñanza de la filosofía de la edad media y su papel en la formación filosófica" (Maurice Giele); y "Las ediciones críticas de textos medievales" (Gerard Verbeke).

Tal vez sea útil transcribir algunas de las conclusiones del Congreso "El Congreso... recuerda que el pensamiento medieval representa una etapa esencial en la evolución del pensamiento occidental y constituye un aporte precioso al patrimonio de la filosofía. Recuerda también que el conocimiento de la filosofía medieval es un elemento indispensable para la inteligencia del pensamiento moderno y contemporáneo. En consecuencia, desea que la filosofía medieval sea estudiada cada vez más bajo todos sus aspectos, y expresa la aspiración de ver nacer nuevos centros de investigación consagrados a la exploración de la literatura filosófica de la edad media. El Congreso estima, además, que la enseñanza de la filosofía medieval debe ocupar un lugar notable en toda formación filosófica... Anhela que, en la enseñanza de la filosofía medieval se ponga de relieve la génesis y la evolución de los problemas filosóficos en el curso de este período particularmente fecundo; y juzga indispensable que los estudiantes se familiaricen con los textos filosóficos de la edad media".

Sobre el tema abordado en el Congreso estas Actas serán de extraordinaria utilidad para los estudiosos.

GUIDO SOAJE RAMOS

A. C. GRAHAM. *The problem of value*, Hutchison University Library, London, 1961, 185 pp.

El autor aplica el análisis lingüístico a la siguiente cuestión con la que se inicia su libro: ¿Según qué pautas tengo que vivir? Procura, ante todo, aclarar los tipos de razonamiento, mediante los cuales cada uno de nosotros intenta responder a esa pregunta. Mas, también desde el comienzo, deslinda su postura de la del positivismo lógico puro, al que estima ya obsoleto. Y recuerda que el movimiento inspirado por el último Wittgenstein ha tomado una dirección que parece, a primera vista, restaurar nuestra confianza en los juicios morales y en los estéticos. Al distinguirse entre un enunciado con sentido ("meaningful") y un enunciado verificable por la experiencia sensible, se abre así la posibilidad de admitir que, aunque pautas morales o estéticas no encierren verdad o falsedad sobre entidades llamadas "bondad" o "belleza", o sobre inclinaciones y gustos, tengan sentido.

En una primera parte Graham aborda, en general, el tema "pautas y juicios" y enuncia algunas determinaciones que luego aplica y analiza en los campos ético y estético, en la segunda y tercera parte del libro, respectivamente.

Hay, para Graham, normas hipotéticas que se justifican en relación a los fines de los agentes a quienes éstos conciernen; y hay también normas necesarias, cuya validez es independiente de fines particulares.

En el dominio ético el autor resume así su argumento central: "De acuerdo al primer argumento del cap. 3º de la 1a. parte, es un principio necesario que, al decidir, debo tomar en cuenta cualquier hecho que atañe a las razones para mi elección. En consecuencia, debo tomar en cuenta los objetivos y las circunstancias de cualquier persona a quien afectará mi acción. Pero hemos visto hace poco, en primer lugar, que la comprensión de personas es comprensión subjetiva, y, segundo, que no puedo entender a otro sin compartir sus fines. Luego debo escoger en relación a los fines de todos los afectados, y no sólo en relación a mis propios fines" (p. 53).

Por otra parte, ante el problema del relativismo ético Graham declara que su teoría es absolutista en su juicio de las acciones particulares, pero que implica, sin embargo, que no pueden enjuiciarse como buenas o malas clases de acciones sin tomar en cuenta motivos y circunstancias (p. 73).

En su examen del problema del valor estético comienza por distinguir entre máximas técnicas —guías para el artista— y las pautas críticas que estiman la obra realizada, entre las que hay algunas necesarias (la unidad en la variedad, espontaneidad, verdad, etc.). A cada una de éstas la somete a un fino análisis.

La última parte del libro lleva por título "Ciencia y mito". Si bien Graham reacciona, por cierto con razón, contra la actitud que reduce el mundo total al universo descrito por la ciencia en su lenguaje neutral, tiene de la metafísica y del misticismo conceptos asaz estrechos, ligados a un pragmatismo que insinúa sobre la base de la distinción propuesta por Gilbert Ryle entre "conocer que" ("Knowing that") y "conocer cómo" ("Knowing how").

En este libro, por lo demás interesante en muchos aspectos, se echa de menos un examen de la distinción entre "verdad teórica" y "verdad práctica (y técnica)" y de las relaciones entre ambas.

GUIDO SOAJE RAMOS

JEAN PUCELLE, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIX^e siècle. I. Métaphysique et Morale*, Editions Nauwelaerts (Louvain)-Béatrice Nauwelaerts Paris, 1960, 324 pp.

Ya en 1955 el autor había publicado un estudio de la escuela idealista inglesa en el siglo XIX "L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley" (Ed. La Baconnière, Neuchâtel). De esta obra la que ahora se reseña fue el punto de partida y, por decirlo así, la estructura de base, ya que corresponde a la tesis doctoral presentada en la Sorbonne en 1950.

Para Pucelle la filosofía de Thomas Hill Green viene en su momento y a la vez rebasa su tiempo. "Insertándose entre el utilitarismo y el idealismo absoluto, en el período que va de Bentham a Bradley, señala en el pensamiento inglés, el momento histórico en el que el empirismo de Locke, el escepticismo de Hume, el naturalismo en moral, en política y en religión no satisfacen más a los espíritus que buscan un Absoluto. Considerada en sí misma... representa por una feliz alianza de rigor analítico y de vigor constructivo, un hermoso conjunto dogmático. Sobre todo, llega a punto para satisfacer ciertas necesidades profundas del alma inglesa de ese tiempo, resolviendo por un recurso a la metafísica la crisis moral que atraviesa Inglaterra desde la era benthamiana a la victoriana". Por otra parte, las escuelas filosóficas inglesas que aparecen entre el 1870 y el 1880, derivan por una filiación evidente de la metafísica de los "Prolegomena to Ethics"; incluso escuelas más recientes se vinculan al mismo origen sea directa o indirectamente (pp. 14-15).

Dentro de la filosofía de Green Pucelle ha enfocado un tema central y decisivo: distinción y relaciones entre naturaleza y espíritu. Una breve y sustancial introducción sobre este tema en el pensamiento del siglo XVIII, con sus implicancias morales, políticas y religiosas, y en el pensamiento inglés del XIX anterior a Green, resulta singularmente eficaz en mostrar el contexto his-

tórico doctrinal inmediato en el que se despliega el esfuerzo filosófico de este pensador.

La obra de Green es, en su esencia, una moral: una moral de la libertad. Es sobre esta temática donde se encuentra la parte más original y más estimulante de la filosofía de Green. Y su metafísica tiene por tarea principal justificar la moral.

En este primer tomo, al que seguirá otro destinado a completar la exposición del tema indicado, Pucelle aborda en un primer libro la metafísica de Green a lo largo de dos capítulos: I. Crítica del dualismo. II. La Naturaleza y el Espíritu. El conocimiento. Dentro de una amplia confrontación con las posiciones de los Antiguos, de los Modernos y de los Contemporáneos aparecen perfiladas las tesis de Green y sus críticas del empirismo y del formalismo.

A la Moral del pensador inglés está consagrado el segundo libro, sin duda el más interesante y en el que Pucelle tiene más oportunidad de señalar los vigorosos y finos análisis de Green, desarrollados casi siempre en perspectiva polémica. Integran este libro cinco capítulos: I. Crítica del hedonismo. II. Crítica del formalismo. III. La libertad. IV. El ideal moral. V. La fecundidad de la doctrina. Los conflictos de deberes y la casuística. Ensayo de criteriología moral. En cada caso Pucelle — y esto confiere mucho valor a su libro— refiere, así sea en apretadas pero siempre acertadas síntesis, las posiciones frente a las que Green define su actitud, con lo que la exposición resulta de una gran riqueza histórico-filosófica, en particular en lo que concierne al tema moral.

Es un estudio excelente que hace desear la pronta aparición del segundo tomo.

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 Co., New York, y Eyre and Spottiswoode, London, 1964...

A los volúmenes ya comentados (SAPIENTIA, 1965, XX, 230 y 1966, XXI, 305) tenemos el agrado de agregar hoy:

Volumen 18: I-IIae, 18-21: "Principles of morality", a cargo del P. Thomas Gilby. El texto adoptado como básico es el de la ed. Parma, corregido a menudo con el texto de la Leonina; la división en párrafos ha sido hecha teniendo en cuenta las necesidades del texto traducido. A una introducción breve (3 páginas) siguen los textos latino e inglés enfrentados con sus correspondientes notas habituales: lugares paralelos, precisión de las citas, variantes y explicaciones sumarias. Los apéndices (19 en total) abarcan unas 70 páginas y van desde la ubicación del tratado en la *Summa* hasta aclarar ciertos aspectos fundamentales de la teología moral. Termina el volumen con los acostumbrados glosario e índice.

Volumen 22: I-IIae, 49-54: "Dispositions for human acts", está al cuidado de Anthony Kenny (del cual no se aclara si se trata de un laico o un sacerdote; sería de regocijarse fuera un laico quien acometiera alguna vez un comentario de esta naturaleza). Texto de la Leonina con variantes a cargo del editor general (P. Gilby) y notas como de costumbre. Los apéndices son ahora 13 (25 páginas en total) pero sorprendentemente "filosóficos": "Las categorías";

“Las disposiciones según Aristóteles”; “Los cuatro tipos de cualidades”; “Géneros y especies”; “Actualidad y potencialidad”; “Natura”; “Materia y forma”; etc. hasta “Esse” y “Conocimiento científico”; muy breves pero claros y, por supuesto, discutibles por lo concisos.

Volumen 26: I-IIae, 81-85: “Original sin”, a cargo del P. T. C. O’Brien O. P. Texto de la Leonina contrastado con variantes según manuscritos y ediciones antiguas. Siguen una introducción breve, los textos y sus notas y los apéndices (9, con un total de casi 60 páginas ahora), cuya cuidadosa preparación se explica por el revisionismo a que está siendo sometido el tema del pecado original. Acaba el volumen con el glosario e índice.

Volumen 28: I-IIae, 90-97: “Law and political theory”, al cuidado del P. Gilby; texto fundamental el de la Leonina, pero con variantes anotadas. La introducción señala que el presente tratado dentro del plan de la *Summa* pretende señalar que la teología moral no es, tal como suelen presentarla los manuales, un código de faltas seguido de la lista de crímenes que pueden cometerse contra aquél. Siguen los textos y sus notas. Los apéndices son ahora 8 (unas 30 pp.); termina el volumen con glosario e índice.

Volumen 33: II-IIae, 17-22: “Hope”; a cargo del P. W. J. Hill, O.P. Texto de la Leonina con variantes, especialmente de la Piana. Introducción, textos y sus notas; los apéndices son 9, abarcando más de 50 pp. Glosario e índice.

Volumen 39: II-IIae, 80-91: “Religion and worship”; al cuidado del P. K. D. O’Rourke, O.P. El texto fundamental es de la ed. Faucher, teniendo en cuenta la Leonina. Sorprende leer que las ideas presentadas en las notas al pie de página no son compartidas, en algunos casos, por el Comité de Edición y otros colaboradores. Siguen los textos y sus notas. Los apéndices (6 en total) abarcan ahora sólo unas 15 páginas; el 1, 3 y 6 débense al P. C. Velecky, O.P.

Volumen 42: II-IIae, 123-140: “Courage”; al cuidado del P. A. Ross, O. P. Texto de la Leonina, contrastado con otras variantes. Introducción y textos con sus notas. Aparece aquí sólo un apéndice: “St. Thomas and his authorities”; los editores han creído suficiente esto; el glosario tiene pocas entradas pero bien desarrolladas.

Es decir que tenemos ya en total 14 volúmenes aparecidos sobre los 60 programados; bien presentados y manuales, significan todos ellos una obra de tal mérito como para continuar con nuestro aliento hacia sus autores.

E. COLOMBO

W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*. Vol. II: “The presocratic tradition from Parmenides to Democritus”, Cambridge University Press, 1965, XVII + 553 pp.

Nos ocupamos ya oportunamente del primer volumen de esta importante obra del Prof. Guthrie (cf. *SAPIENTIA*, 1964, XIX, 229) y el lector podrá encontrar allí las características generales de la misma, así como nuestra crítica, también general, acerca del plan y desarrollo de la misma. Y nuestro elogio, por supuesto, que bien lo merece.

En este segundo volumen de los cinco proyectados aparecen los que el autor llama los componentes de la tradición presocrática, y no simplemente "los presocráticos", puesto que reúne aquí nombres que no son, en sentido tradicional, presocráticos. En la *Primera Parte*, "Los eléatas", trata bien por extenso de Parménides (80 pp.), y suficientemente de Zenón (20 pp.) y Meliso (15 pp.). Dos interesantes apéndices aparecen aquí: uno sobre los opuestos según Parménides y otro más curioso acerca de ciertas paradojas chinas, señaladas por el conocido historiador de la ciencia china, Needham, y que resultan muy similares a la aporías de Zenón sobre el movimiento.

Previa una brevísima *Segunda Parte*, "Jónicos y eléatas: ascenso y caída del monismo" (2,5 pp.), surge la *Tercera Parte*, "Empédocles", agradablemente amplia, pues son ahora más de 140 pp. las dedicadas a este autor tan a menudo descuidado por los historiadores: al obligado tema biográfico siguen los de la estructura de la materia, causalidad, el ciclo cósmico, cosmogonía y cosmología, formación de los seres vivientes, fisiología, psicología, conocimiento y sensaciones (tema casi desconocido por los tratadistas); acabando por un detallado análisis de las *Purificaciones*.

La *Cuarta Parte*, "Anaxágoras" (72 pp.) significa también un suficientemente detallado estudio dividido según los encabezamientos usuales; en las notas adicionales, una de ellas aparece dedicada, como era de esperar dado el cuidado puesto por Guthrie, al uso de "homeomerías"; y en apéndice, una colección de testimonios acerca de la teoría de la materia según Anaxágoras, tomados en su mayor parte de Simplicio. La *Quinta Parte* la constituyen seis páginas sobre el maestro de Sócrates, Arquelaos, y donde se explota muy bien los poquísimos datos que de este filósofo se poseen. Otras figuras menores aparecen agrupadas en la *Sexta Parte*, "La filosofía en la segunda mitad del siglo V" (Hippon, Cratilo, Clidemo, etc.) junto a una visión de conjunto del período y una tabla cronológica que permite ver gráficamente las relaciones entre todos los filósofos de esta época. La *Séptima Parte*, "Diógenes de Apolonia", pasa revista, en veinte páginas, a vida y doctrinas de este autor, contemporáneo de Anaxágoras y que no obstante lo poco que de él se sabe lo constituyen en una figura de importancia, especialmente a través de su decidida defensa del teleologismo fundamental de la actividad natural.

Finalmente, serán los "Atomistas del siglo V" quienes ocuparán la *Octava Parte* y final de este volumen. En ciento veinticinco páginas surge aquí un amplio tratamiento de las ideas de Demócrito, resumiendo en él las enseñanzas de Leucipo-Demócrito, señalando la prioridad cronológica del primero, pero centralizando en la figura del segundo, mejor definida, la exposición doctrinaria. Aquí, nuevamente, aparece a cada paso la asombrosa erudición de Guthrie al poder distinguir, pese a la escasez de datos, no sólo una teoría atómica sino también una teoría del conocimiento, biología, medicina, problemas culturales y lingüísticos, lógica y matemática, religión, etc. En un *Apéndice* discute la divisibilidad de los átomos democriteos, tema que ha merecido la atención de casi todo autor que haya estudiado el atomismo.

Termina así este segundo volumen de una obra encomiable en todo sentido, sea por la escrupulosidad del análisis, sea por la agilidad de la exposición; y que no defraudando al especialista, es capaz de mantener constantemente la atención del lector hasta en sus notas y aclaraciones más pormenorizadas. Nuevamente expresamos el deseo de su rápida compleción, para alivio del Prof. Guthrie y provecho de todos.