

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Filosofía y Vida* 163

ARTICULOS

SANTIAGO RAMÍREZ O. P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía* 166
OCTAVIO N. DERISI: *La Existencia en el Tomismo y en el Existencialismo* 193
FRITZ -JOACHIM VON RINTELEN: *La Esencia del hombre europeo* ... 199

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI: *Teoría del hombre* 220
JUAN VICENTE VÍA: *Filosofía de la Arquitectura* 225

BIBLIOGRAFIA

J. ISAAC: *Le Peri Hermeneias en Occident* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 229; I. M. RAMÍREZ: *De Auctoritate Doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Ernesto Delfino) pág. 230; ETIENNE GILSON: *El Espíritu de la Filosofía Medieval* (J. E. Bolzán) pág. 232; JOSEPH DE TONQUÉDEC: *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 233; PAUL DENIS: *Les origines du monde et de l'humanité* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 234.

CRONICA

Año VIII

1953

Núm. 29

(Julio-Septiembre)

ION - BUENOS AIRES

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000051846

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

FILOSOFIA Y VIDA

1. — Desde sus orígenes la Filosofía quiso ser un saber integral que lo abarcase todo desde sus causas supremas, principalmente al hombre y su vida: para descifrarlo en su íntimo ser y descubrir sus exigencias ontológicas, a fin de organizarlo según su deber ser. Así surgió la Filosofía especulativa y práctica —con sus cumbres: la Metafísica y la Ética— en la unidad de una Sabiduría, que es siempre contemplativa o especulativa, aun tratando de dilucidar la actividad y los problemas prácticos.

Esta necesidad del esclarecimiento especulativo del ser y deber ser del hombre nace precisamente porque no todo en él es inteligencia ni inteligible en acto. Si así fuese —como acaece en el Acto puro— no habría problemas filosóficos: el Ser y el Entender coincidirían, se identificarían; con lo cual, el ser se autojustificaría plenamente por y en sí mismo. Pero precisamente porque ser y entender no coinciden enteramente en el hombre, éste debe emprender con su inteligencia la ardua tarea de iluminar paso a paso la complejidad de su propio ser y trazar desde él las líneas de su acrecentamiento ontológico de todas sus zonas, en un orden jerárquico, culminando en la cima de su perfección específica espiritual.

El ideal de la Filosofía consiste en llegar a esclarecer por vía inteligible el ser en general y, en especial, el ser y la vida humanos integral y exhaustivamente. Sin nunca alcanzarlo, la Filosofía trabaja sin desmayo por incorporar y conquistar para la inteligencia zonas inexploradas del ser y de la vida humanos.

Mas precisamente porque inteligencia, por una parte, y ser y vida, por otra, no se identifican en el hombre, tal conquista no puede lograrse sino por una penetración de la inteligencia en la vida o, lo que es lo mismo, por una asimilación o incorporación intencional de la vida en el ámbito de la luz del acto intelectual.

2. — El error en este punto está en pretender identificar realmente Filosofía —o, en general, inteligencia— y vida.

*Tal identificación puede intentarse —y así se ha intentado de hecho históricamente— ya reduciendo el ser y vida a inteligencia, ya diluyendo la inteligencia en la vida. La primera posición ha sido tomada por el idealismo racionalista, la segunda por el vitalismo y el existencialismo irraciona-
listas contemporáneos.*

Por un extremo, pues, el idealismo trascendental —de Hegel principalmente— absorbe la vida en el Espíritu o Idea absoluta, reduciéndola a una instancia dialéctica, que, como tal, es esencialmente inteligible. Desde que sólo es lo Absoluto trascendental, todo en él es o acontece lógica y necesariamente, como identificado con el Acto puro; con lo cual la vida es infinitamente perfecta y enteramente inteligible a la vez.

Por el otro extremo, el irracionismo vitalista y existencialista, niega a la inteligencia su valor para aprehender el ser; a la vez que pretende alcanzar la aprehensión de la realidad y de la vida propia concreta desde el ser o vida misma, desde la propia existencia concreta, por una suerte de intuición, en que por identificación o coincidencia consigo mismo, el ser y la vida toman conciencia de sí. De este modo la inteligencia queda suprimida o lo que es lo mismo, sumergida o diluida en la vida; con la correlativa supresión de su objeto: la esencia inteligible y, con ella, todo el ser estricta y formalmente tal. Pero lo que en realidad queda es una intuición empírico-sensitiva de los fenómenos externos e internos y, en definitiva, de la propia actividad o, como dice el existencialismo, de la propia ec-sistencia, como devenir o temporalidad pura sin ser: sin esencia ni existencia esencial o permanente. Cegada la inteligencia, se hunde también su objeto: el ser formalmente tal. De una manera inversa al idealismo, el irracionismo vitalista y existencialista identifica inteligencia y vida: éste hacia abajo, suprimiendo la inteligencia y colocando el acto aprehensivo del ser y de la vida en el ser o existencia y vida misma; aquél, hacia arriba, incorporando y diluyendo el ser y la vida en la inteligencia o Idea absoluta e impersonal.

3. — *Sin embargo, el ser y la vida, por una parte, y la inteligencia por otra, realmente no se indentifican, constituyen dos zonas distintas dentro de la realidad humana, determinadas por el ser mismo del hombre, que no es ni puramente espiritual —ni mucho menos Acto puro— ni, por ende, enteramente inteligible e inteligente, ni tampoco puramente material, ni, por ende, enteramente infra-inteligente e infra-inteligible. El hombre no es ni ángel ni bestia, no es ni más ni menos que hombre: alma espiritual e inteligente unida substancialmente a la materia, con la que constituye la esencia compuesta humana y da origen a su actividad vital infra-espiritual e infra-intelectiva: sensible consciente y vegetativa inconsciente.*

Tal situación del hombre participando de dos mundos: del espíritu y de la materia, es la que impone al hombre la necesidad de su propia con-

quista progresiva por parte de su espíritu: de parte de la inteligencia —y de la Filosofía, en última instancia— para esclarecer el ser y la vida sumergidas en los senos infra-inteligibles, y, por parte de la voluntad, para someterlos y ordenarlos jerárquicamente al servicio del fin o bien espiritual, específico del hombre.

Tal la obra de humanización y de humanismo: incorporar la vida y ser infra-espirituales a la vida espiritual por una progresiva penetración en aquéllos de la verdad, bondad y belleza o, lo que es lo mismo, —puesto que se identifican con el ser— por una progresiva ontologización mediante la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad debidamente cargadas con sus objetos específicos trascendentes, que, en definitiva, no son sino la Verdad, el Bien y la Belleza del Ser divino.

Cuando se pretende identificar el ser y la vida humana con el espíritu, el humanismo pierde todo sentido. En efecto, el idealismo racionalista hace imposible, por exceso, todo progreso al reducir el ser y la vida a Acto puro y divino; al par que el irracionalismo vitalista-existencialista lo hace imposible, por defecto, al sumergir el espíritu en el ser y vida materiales.

En cambio, sólo cuando se penetra en el verdadero ser del hombre y se admite que su ser y vida no se agotan en el espíritu, se ve claramente la posibilidad, la necesidad y el sentido del humanismo: una penetración progresiva del influjo espiritual en las zonas infra-espirituales de su ser y vida. Humanismo es, pues, espiritualización del hombre, y espiritualización —actividad abierta a la trascendencia auténticamente ontológica y, en suprema instancia, teológica—, es lo mismo que ontologización de todo el hombre en orden a la consecución de su Fin o Bien infinito divino.

Y es a la inteligencia —a la Filosofía como cima de la actividad intelectual— a quien compete la primera tarea del humanismo: esclarecer el ser y vida humanos para su comprensión contemplativa y para descubrir en ellos sus exigencias ontológicas y deontológicas a fin de trazar las normas de conducta o perfeccionamiento interior estrictamente humano —moral— y las reglas de perfeccionamiento de las cosas exteriores al servicio del hombre —técnica y arte—, a fin de que luego la actividad estrictamente práctica o de la voluntad libre pueda realizar el acrecentamiento ontológico o de humanización de todo el ser y vida del hombre y aun de cosas externas a él para someterlas y hacerlas servir más cumplidamente a aquel desarrollo y perfeccionamiento estrictamente humano.

EN TORNO A UN FAMOSO TEXTO DE SANTO TOMAS SOBRE LA ANALOGIA

Uno de los textos de Sto. Tomás, que mayor influencia ha ejercido en sus discípulos para la elaboración de una doctrina de la analogía, es el siguiente:

“Aliquid dicitur secundum analogiam *tripliciter*.

① **Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse:** et hoc est *quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno*; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse quia esse sanitatis non est nisi in animali.

Vel secundum esse et non secundum intentionem: et hoc contingit *quando parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus*, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen, *corpus*, de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde, quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen, *corpus*, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet X Metaphysic. [c. 10, 1058b 28] ex Philosopho et Commentatore.

② **Vel secundum intentionem et secundum esse:** et hoc est *quando neque parificatur in intentione communi neque in esse sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris: ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates” (1).

(1) In I. Sent., dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

(e) V. n. (ea)

En él han creído ver los tres tipos fundamentales de analogía, a los cuales se reducen todos los demás: analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, que suelen llamar analogía *inaequalitatis*; analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, que identifican con la analogía de atribución; y analogía *secundum intentionem et secundum esse*, que dicen ser la analogía de proporcionalidad.

Así opina Cayetano en su célebre Opúsculo *De nominum analogia* (2). Y después de él se viene repitiendo unánimemente por los tomistas la misma idea hasta nuestros días.

Pero cabe preguntar: ¿es fundada esta interpretación? No discutimos si en realidad y en la doctrina integral de Sto. Tomás se dan esas tres clases de analogía, es decir, de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad —creemos sinceramente que sí—; sino que únicamente preguntamos, *si hay equivalencia verdadera entre esos tres tipos de analogía y los tres modos que enumera Sto. Tomás en el referido texto.*

A nuestro modesto parecer, que abrigamos desde hace ya muchísimos años, y salvo siempre nuestro mayor respeto a Cayetano y a sus seguidores, *creemos que no se da tal equivalencia.*

En el citado texto, la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* es, efectivamente, lo mismo que la analogía *inaequalitatis* de Cayetano; en cambio, la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, y la³ analogía *secundum intentionem et secundum esse*, son dos modos distintos de la analogía *ab uno vel ad unum*, llamada también por Sto. Tomás analogía de atribución (3): **de la analogía de proporcionalidad no se hace mención para nada en ese lugar.**

Vamos a razonarlo con la mayor claridad posible. Sabido es que el sentido verdadero de un texto dado hay que buscarlo en primer término atendiendo a un contexto inmediato, sin olvidar tampoco el contexto doctrinal de toda la obra de que forma parte, ni el contexto literario y doctrinal de los lugares paralelos de otras obras del mismo autor; y teniendo en cuenta, finalmente, la doctrina de otros autores

(2) Edit. N. Zammit, O. P. Romae, 1934: cap. 1, nº 3, p. 4; nº 6, p. 8; cap. 2, nº 21, p. 21; cap. 3, nº 30, p. 30.

(3) "Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt, sed *tribuuntur* alicui uni eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes *tribuuntur* uni fini.

Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, idest in proportione vel comparatione vel convenientia, *tribuuntur* uni fini, sicut patet in praedicto exemplo.

Aliquando uni *agenti*; sicut medicus dicitur de eo qui operatur per artem, et de eo qui operatur sine arte ut vetula, et etiam de instrumentis, sed *per attributionem* ad unum agens quo est medicina.

Aliquando autem *per attributionem* ad unum *subjectum*; sicut ens dicitur de substantia, et de quantitate, et qualitate, et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia; sed omnia dicuntur ens ex eo quod *tribuuntur* substantiae, quae quidem est subiectum aliorum: et ideo ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis" (*De principiis naturae*, cap. 6 [ed. J. Pauson. Fribourg, 1950], p. 103, 1-17).

ed. Perier, nº 16.

contemporáneos que trataron del mismo asunto, particularmente si el autor de referencia tuvo con ellos relaciones especiales de discípulo a maestro.

Ahora bien, dejando a un lado la analogía de desigualdad, sobre la cual no hay duda ni discusión alguna respecto de lo que ahora tratamos, todos y cada uno de esos motivos o circunstancias coinciden en confirmar que en el texto susodicho no se trata para nada de la analogía de proporcionalidad, sino de la analogía de atribución *ab uno vel ad unum* exclusivamente.

1. El contexto inmediato. El texto de referencia se halla encuadrado en la cuestión quinta del Comentario de Sto. Tomás a la distinción 19 del primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Toda esa Cuestión está consagrada a la verdad — *quaeritur de veritate* —, sobre la cual plantea tres problemas: 1º, qué es la verdad; 2º, si todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, que es la Verdad Primera o Increada; 3º, de las condiciones o propiedades de la verdad, que son su eternidad y su inmutabilidad (4).

En el primer artículo, dedicado todo él a resolver el primer problema, investiga a fondo la esencia o naturaleza de la verdad, y concluye que ésta es algo analógico con analogía de atribución a un primer analogante, que es en primer término la verdad del juicio, y en última instancia la verdad del ser y del conocer de Dios.

El primer analogante de la verdad en el orden creado y humano es la verdad del juicio. Porque, en este orden, la verdad se dice de las cosas u objetos, de nuestro conocimiento de los mismos, y del signo oral o escrito de dicho conocimiento, esto es, de las palabras o proposiciones con que expresamos exteriormente ese conocimiento; pero en sentido diferente, aunque escalonado, según un orden o relación de prioridad y posterioridad a un sentido primero y principal de toda la serie como tal. Así, la verdad se dice del objeto o de la cosa en cuanto que es apta para causar o provocar un conocimiento exacto de la misma, por ejemplo, el oro auténtico, y no el oropel; ^o de nuestras palabras o proposiciones se dice en cuanto que expresan o significan sinceramente nuestro conocimiento de las cosas y no lo tergiversan como el mentiroso; mas de nuestro conocimiento clausurado en el juicio se dice la verdad formal y esencialmente, porque precisamente en el juicio conforme a la realidad se contiene la adecuación o ajuste de nuestro conocimiento con la cosa conocida, *adaequatio rei et intellectus*, que es la

(4) "Quaeruntur tria: 1º, quid sit veritas; 2º, utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata sive prima; 3º, de conditionibus veritatis, scilicet de aeternitate et incommutabilitate eius" (In I Sent., dist. 19, q. 5, initio).

definición de la verdad. Por lo tanto, la verdad se dice formal y esencialmente del primer analogante de la serie, que es el juicio adecuado o ajustado a la realidad; ^{3/}de las cosas u objetos conocidos se dice como de la causa de dicho juicio; ^{4/}de las palabras o proposiciones, como de signos o expresiones de ese mismo juicio.

Algo semejante ocurre con la noción de sanidad. Cuando decimos que un hombre está sano y que tiene un color sano y que habita en un clima sano, la palabra, *sano*, se toma en tres sentidos diferentes: el color sano es una señal de la sanidad del hombre; ^{1/}el clima sano es una causa de esa misma sanidad; el hombre sano lo está formal y esencialmente, porque la salud o sanidad es una propiedad del ser viviente, y el hombre vive formal y esencialmente, no el clima ni el color. La sanidad del hombre o del animal es el primer analogante de la serie; la del color y la del clima son derivadas y relativas a la del animal.

Mas la verdad creada de las cosas que vemos y del juicio que de ellas formamos no es la verdad fontal absolutamente primera, sino derivada y dependiente de otra totalmente primera, que es la verdad dicha de Dios, es decir, la Verdad por esencia. La verdad objetiva de las cosas, que es su propio ser, se deriva de la verdad ontológica de Dios, que es el Primer Ser, esto es, el Ser por Esencia; la verdad formal de nuestro conocimiento se deriva igualmente de la verdad formal de Dios mismo, que es su propio conocer, el Primer conocimiento, el Conocimiento por Esencia. Pero el mismo ser de Dios se dice verdadero por relación a su propio conocer, como su propio objeto formal, no como su causa propiamente dicha. De donde se sigue que la Verdad del divino conocer es la Verdad formal absolutamente Primera y, por tanto, el Primer Analogante en orden al cual se dicen verdaderas todas las cosas y todos los juicios verdaderos del universo entero ⁽⁵⁾.

Admitida esa conclusión, parece deducirse, por ley esencial de la analogía de atribución, que no se da más que una sola verdad ontológica y formal, que es la Verdad Divina o Increada, por la cual es verdadero todo lo demás que se dice tal: Verdad numéricamente Una y Unica, indivisa e indivisible, inmultiplicada e inmultiplicable.

Plenamente consciente de este nuevo problema, el Sto. Doctor consagra a resolverlo el artículo segundo: *utrum omnia sint vera una veritate, quae est Veritas Increata sive Prima* ⁽⁶⁾.

Su respuesta es que no se da una sola verdad, sino que son muchas las verdades ontológicas y formales. Es cierto que ambas se reducen

(5) "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas sicut et primum ens; unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus" (*In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1c.)

(6) Título del artículo al principio de la Cuestión, y por tanto, formulado por el mismo Sto. Tomás, como es sabido.

a Dios como a su causa o principio fontal eficiente y ejemplar, según lo dicho en el artículo primero. Sin embargo, cada cosa creada participa intrínsecamente su ser creado por el cual formalmente es y es tal ser, y cada entendimiento creado participa intrínsecamente de la luz intelectual por la cual él mismo juzga rectamente de las cosas, aunque sea al propio tiempo una luz dependiente de la Luz Increada como de su ejemplar primero. Posee además cada entendimiento su propia operación juzgadora, en la cual se contiene y se completa la razón de verdad formal, que consiste en la conformidad o ajustamiento del juicio con la cosa juzgada.

Así, pues, como se da un Ser divino por el cual como por su principio efectivo y ejemplar existen todas las cosas que son, y, sin embargo, cada cosa tiene su propio ser por el cual existe y es tal ser; de igual modo se da también una Verdad, la del divino entendimiento, por la cual como por su principio eficiente y ejemplar son verdaderos todos los juicios ajustados a la realidad de las cosas, y, no obstante, cada juicio de cada entendimiento conforme a la realidad tiene su verdad propia por la cual es formalmente tal (7).

Las cosas conocidas tienen razón de medida respecto de nuestro entendimiento que las conoce, y, por tanto, al multiplicarse las medidas como las cosas u objetos, se multiplican también nuestros juicios conmensurados o ajustados a ellas, en los cuales consiste esencialmente la verdad. Se dan, pues, tantas verdades formales cuantos son los juicios verdaderos de todos y de cada uno de los entendimientos creados (8). Y aún dentro de estas verdades formales de nuestro entendimiento humano se da cierto orden jerárquico, porque las verdades mediatas de las conclusiones dependen de las verdades inmediatas de los principios evidentes y conocidos por sí mismos, y todas ellas de la verdad infalible del primer principio, que es el principio de contradicción: "veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera" (9).

Por consiguiente, la analogía de la verdad no es lo mismo que la analogía de la sanidad, a pesar de ser ambas analogías de atribución *ab uno vel ad unum*: la de la sanidad es por sola denominación extrínseca *ab una sanitate numero*, que es la sanidad existente formalmente en sólo

(7) "Sicut dictum est [art. praecedenti], ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est [ibidem], reducat in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem, nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis.

Unde dico quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt sicut principio effectivo exemplari, nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis quibus dicuntur verae formaliter" (Quaest. cit., a. 2c).

(8) *Ibid.*, ad 2.

(9) *Quaest. cit.*, a. 1c.

el animal; mientras que la de la verdad^{a/} no es por sola denominación extrínseca ab una veritate numero que es la verdad existente formalmente en sólo el entendimiento, sino que^{b/} es también por participación intrínseca y formal cuando se trata de diversas verdades formales del entendimiento. Porque, si bien es cierto que así sucede con la verdad de las cosas y de las palabras respecto de la verdad del juicio, no ocurre lo mismo con la verdad del entendimiento creado respecto de la verdad del entendimiento divino; pues en el entendimiento creado, especialmente en el humano, se da multitud de juicios formal e intrínsecamente verdaderos, aunque todos ellos dependientes de uno primero de su serie humana; y en última instancia, todos los juicios verdaderos de todo conocimiento creado dependen de la verdad formal del entendimiento divino como de su primer principio eficiente y ejemplar.

Con esto queda expedito el camino para entender el verdadero sentido del famoso texto aducido al principio, correlacionado con la dificultad a que responde.

La conclusión, probada y concedida, del artículo primero, era que la verdad se dice analógicamente de los objetos y de las palabras con analogía de atribución al juicio del entendimiento ajustado a la realidad de las cosas, y en último término al conocimiento infalible del entendimiento divino, como la sanidad se dice del clima y del color por analogía de atribución a la sanidad del animal.

De ahí arranca la primera y fundamental *dificultad* del artículo segundo. "Videtur quod omnia sint vera una veritate [numero], quae est Veritas Increata. Sicut enim dictum est [in solutione praecedentis articuli], verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, **sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur** animal sanum sicut subiectum eius, et medicina sana sicut causa eius, et urina sana sicut signum eius. Ergo videtur quod una sit veritas [numero, scilicet Veritas Increata], qua omnia dicuntur vera".

En una palabra: si la verdad se dice de las cosas y de las palabras por analogía de atribución a la verdad del juicio de nuestro entendimiento, y de todo ello por la misma analogía de atribución al conocimiento divino que es la Verdad Increada, *lo mismo que la sanidad se dice de la medicina y del pulso por analogía de atribución a la sanidad del animal*, es preciso aplicar a la analogía de la verdad lo que se dice de la analogía de la sanidad. Es así que la analogía de la sanidad es por pura denominación extrínseca *ab una numero sanitate*, que formalmente conviene a sólo el animal. Luego igualmente la analogía de la verdad debe entenderse por pura denominación *extrínseca ab una veritate numero*, que formalmente está en sólo el juicio del entendimiento, y en último término en sólo el conocimiento divino que es la

Verdad Increada. No hay, pues, más que una sola verdad formal y esencialmente tal, es decir, la Verdad Increada del entendimiento divino: todo lo demás que se dice verdadero, lo es por pura denominación extrínseca de dicha Verdad Unica.

La *respuesta* está contenida íntegramente en el célebre texto citado al principio. Y *hay que entenderla en conformidad con la dificultad que trata de resolver, y con todo el contexto del artículo presente y del anterior, especialmente en el cuerpo de los mismos.*

Pues bien: en la *Mayor* de la citada dificultad se asegura que la verdad se dice de muchos analógicamente, con analogía de atribución *ad unum vel ab uno*; lo mismo que la sanidad se dice de varios analógicamente, con analogía de atribución *ad unum vel ab uno*: “verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis”.

Esa proposición puede tener dos sentidos: 1º, que la analogía de la verdad es del mismo *tipo* que la analogía de la sanidad, es decir, una analogía de atribución *ad unum vel ab uno*; 2º, que dicho tipo de analogía conserva también el mismo *modo*, y se verifica *de la misma manera* en uno y otro caso.

Sto. Tomás, en su respuesta, no hace mención explícita de ese primer sentido, ni tenía por qué hacerlo; puesto que lo había enseñado expresamente en el cuerpo del artículo primero. Lo concede sin más. Pero es un dato de la mayor importancia: *la analogía de la verdad es una analogía de atribución.*

Toda su respuesta, por consiguiente, recae sobre el segundo sentido, que admite a su vez dos puntos distintos de referencia, según que la analogía de la verdad se limita a la analogía de la verdad creada del objeto y de las palabras a la verdad del juicio de nuestro entendimiento, o se extiende también a todas las verdades, es decir, a todas las verdades creadas respecto de la Verdad Increada.

Si se toma según el primer punto de referencia, no hay inconveniente en conceder ese segundo sentido. Ahora bien, el modo de la analogía de atribución, que conviene a la sanidad, es por pura denominación extrínseca, como indica la *Menor* del argumento: “sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum sicut subiectum eius, et medicina sicut causa eius, et urina sicut signum eius”. Luego también el modo de analogía de atribución de la verdad del objeto y de las palabras respecto de la verdad del juicio de nuestro entendimiento, es por pura denominación extrínseca. Lo había dicho y concedido en el cuerpo del artículo primero, y no tenía por qué repetirlo ahora: “ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod [veritas] est in cognitione intellectus; sed tamen ratio veritatis per prius est in intellectu quam in re. Sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitas sunt causae sanitatis quae est in animali; et tamen animal per

Este modo precisamente viene al caso de la analogía de las verdades creadas respecto de la Increada, según consta por lo expuesto en el cuerpo del artículo, y lo vuelve a repetir aquí: “et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod *secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris. Ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse, utrobique, quod sint diversae veritates*”. Pero no corresponde al modo de la analogía de la sanidad. Resulta, pues, falsa también la *Mayor* tomada en ese sentido, aunque por razón inversa a la de la falsedad del sentido precedente.

La analogía de atribución por mera denominación extrínseca, es decir, *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, conviene a la sanidad, no a la verdad dicha de las verdades creadas respecto de la Increada; la analogía de atribución *secundum intentionem et secundum esse*, o sea por participación intrínseca y formal, conviene a las verdades creadas respecto de la Increada, pero no a la sanidad. Si, pues, por la palabra, *sicut*, de la *Mayor* se entiende el mero tipo de analogía de atribución *ad unum vel ab uno*, debe concederse la proposición; pero si por ella se entiende el modo de esa atribución que corresponde a la sanidad, debe negarse, ya que a la sanidad conviene la atribución *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, mientras que a la verdad, dicha de las verdades creadas por relación a la verdad Increada, conviene la atribución *secundum intentionem et secundum esse*.

El tercer miembro de la división de Sto. Tomás, es decir, de analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, no viene al caso de la analogía de la sanidad ni de la analogía de la verdad. Se ha puesto únicamente para completar la enumeración, pues el binomio *secundum intentionem-secundum esse* admite tres combinaciones positivas, a saber: *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, y *secundum intentionem et secundum esse simul*. La cuarta combinación imaginable, esto es, *nec secundum intentionem neque secundum esse*, es puramente negativa y, por consiguiente, no puede ser miembro de un dividendo positivo como es la analogía.

Queda, pues, de manifiesto el sofisma de la *Mayor*, que consiste en pasar del tipo de analogía de atribución al modo, como si éste no fuera

praedicari de pluribus] per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia et de quantitate et qualitate et aliis praedicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae quidem est subiectum aliorum; et ideo ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis” (*De principiis naturae*, cap. 6, ed. cit., p. 103, 12-18). Analogía de atribución, no de proporcionalidad.

Lo cual no impide que en otros lugares y en otros contextos tenga este mismo ejemplo el sentido de analogía de proporcionalidad, verbigracia cuando dice que la sustancia y la cualidad convienen analógicamente en la razón de ente; “quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita qualitas ad esse sui generis conveniens” (*In III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1c, ed. F. Moos, O. P., nº 12).

prius dicitur sanum, et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis, de re autem in quantum est causa”.

Precisamente por esto, no era ése el punto de referencia de la dificultad que examinamos, sino el segundo, es decir, el de todas las verdades creadas respecto de la Verdad Primera e Increada. De ésa precisamente se trataba en todo el artículo segundo, *utrum omnia sint vera una veritate quae est Veritas Increata*; de élla es la conclusión del argumento, *ergo videtur quod una sit Veritas qua omnia dicuntur vera*; de la misma, por consiguiente, y no de otra, se trata también en la *Mayor*.

Así, pues, en resumidas cuentas, la respuesta recae toda ella sobre el segundo sentido tomado según ese segundo punto de referencia, a saber, que el modo de analogía de atribución de todas las verdades creadas respecto de la Verdad Primera e Increada es exactamente el mismo que el de la analogía de atribución de la sanidad de la medicina y del color respecto de la sanidad del animal, es decir, por mera denominación extrínseca.

Ese modo de analogía de atribución equivale al modo de analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, de que habla Sto. Tomás al principio de su respuesta, como aparece por la explicación que da a continuación: “et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali”. Pero semejante modo no viene al caso, según consta por lo dicho en el cuerpo del artículo. Niega, pues, equivalentemente la *Mayor* tomada en ese sentido.

Y sin embargo, la analogía de las verdades creadas respecto de la Verdad Increada es de atribución, como queda dicho y concedido. Luego es preciso admitir otro modo distinto de analogía de atribución, es decir, por denominación y participación intrínseca y formal de la razón análoga del primer analogante en los demás analogados secundarios, que el Santo llama *secundum intentionem et secundum esse*, como se ve por la explicación que añade seguidamente: “et hoc est quando neque parificatur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet [dicere] quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis” (10).

(10) El mismo ejemplo del ente dicho de la sustancia y del accidente, y su modo de presentarlo, confirma la interpretación que proponemos. Su sentido es exactamente el mismo que tiene en este otro texto escrito por igual fecha: “aliquando autem [dicitur aliquid analogice

más que uno, cuando en realidad son dos. Sofisma que, en términos de la Escuela, llamaríamos *a secundum quid ad simpliciter*: la analogía de las verdades creadas respecto de la Increada conviene *en algo* con la analogía de la sanidad, esto es, en el *tipo* de analogía de atribución; luego convienen *en todo*, es decir, *en el modo también*, **dentro del mismo tipo**. Es como si dijéramos, situándonos en otro terreno — el de los unívocos —: el hombre, el perro y el caballo convienen en el *género*, porque todos son animales; luego convienen también en la *especie*. Sofisma evidente: porque, o hacemos racionales al perro y al caballo, o convertimos al hombre en un animal tan bruto e irracional como el caballo y el perro.

Tal es el sentido obvio y natural que pide y exige todo el texto y todo el contexto de la respuesta que analizamos. La analogía de atribución puede hacerse de dos maneras: la una por mera denominación extrínseca, como la analogía de la sanidad de la medicina y del color respecto de la sanidad del animal, y como la analogía de la verdad de los objetos y de las palabras respecto de la verdad de nuestros juicios; la otra, por participación formal e intrínseca de la razón análoga del primer analogante en los demás analogados inferiores, como el ser y la bondad de las creaturas respecto del Ser y de la Bondad de Dios, y como las verdades creadas respecto de la Verdad Increada.

El texto de la dificultad tercera, que procede en el mismo sentido que la primera, es decir, de la analogía de atribución por mera denominación extrínseca; y su respuesta, que es del mismo tenor que la contestación a la primera dificultad, esto es, de analogía por participación intrínseca y formal, o sea *secundum intentionem et secundum esse*, confirman irrecusablemente la interpretación dada. Véanse en sus propios términos:

“*Sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus, lib. VIII De Trinitate, cap. 3: «bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis Bonum omnis boni». Unde videtur quod sit una Bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una Veritate [numero], quae est Veritas Increata”.*

“*Similiter dico de bonitate, quod est una Bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas, qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata et secundum aliquid, ideo dicit Augustinus quod, si removeamus omnes rationes participationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est Bonitas Divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato”.*

Interpretar la analogía *secundum intentionem et secundum esse*, de Sto. Tomás, como si fuera una analogía de proporcionalidad, es salirse de la cuestión, y no responder a la dificultad. Esta era de la analogía de atribución, no de la de proporcionalidad, según confesión del propio Santo Doctor en el cuerpo de ambos artículos. A élla, por tanto, no se responde con una analogía de otro tipo, como es la analogía de desigualdad o la analogía de proporcionalidad. Solamente se responde al caso con la analogía de atribución. Mas no con la analogía por pura denominación extrínseca —*secundum intentionem tantum et non secundum esse*—, porque tal modo no conviene a la verdad creada respecto de la Increada, según el cuerpo del artículo. Luego debe ser por analogía de atribución *secundum intentionem et secundum esse*, es decir, por participación formal e intrínseca, que es la que en realidad conviene a todas esas verdades segundas respecto de la Primera.

De admitir la citada interpretación, se seguirían estos dos inconvenientes: o que Sto. Tomás niega que la analogía de las verdades creadas respecto de la Verdad Increada es de atribución, contra lo enseñado en el cuerpo del artículo presente y en todo el artículo precedente, con flagrante contradicción de sí mismo; o que de hecho no responde a la dificultad más que con un sofisma descarado, pasando de la analogía de atribución —fundamento de la dificultad— a la de proporcionalidad —nervio de la respuesta—. No hay escapatoria posible: o Sto. Tomás se contradice a sí mismo en la misma cuestión, o es un sofista descarado.

Se impone, por consiguiente, la interpretación dada: la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* y la analogía *secundum intentionem et secundum esse* **son dos modos o formas de la analogía de atribución.**

El resto del argumento queda ya suficientemente contestado con lo dicho: se concede la *Menor* y se niega la *Conclusión*.

2. El contexto doctrinal del Comentario a todo el primer libro de las Sentencias. Esta misma interpretación se comprueba por el contexto doctrinal de su Comentario a todo el primer libro de las Sentencias. Antes del texto y del contexto hasta ahora interpretados, enseña universalmente que Dios y las creaturas convienen analógicamente, con analogía de atribución, en el Ser, en la Sabiduría y en todas las demás perfecciones que se dicen de ambos, pero no con analogía de atribución a un primer analogante superior y anterior a Dios y a las creaturas, sino con atribución de las creaturas al Creador; y ésto no por pura denominación extrínseca, sino por verdadera participación formal e intrínseca de las perfecciones de Dios por las creaturas, que así le imitan y se asemejan a El.

“Creator et creatura — escribe — reducuntur in unum, non commu-

nitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex. *Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem. Creatura enim non habet esse nisi secundum quod a Primo Ente descendit, nec nominatur ens nisi in quantum Ens Primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur*" (11).

Y después de la distinción 19 enseña igualmente que la noción de ciencia y de otras similares se predica de Dios y de las creaturas análogicamente, con analogía de atribución intrínseca y formal de la ciencia creada a la Ciencia Increada, no con analogía de atribución de ambas ciencias a otra superior y anterior a ellas.

"*Scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum*" (12).

Que en estos dos lugares se trate de analogía de atribución *ad unum vel ab uno*, es evidente por las mismas palabras de los textos, y porque en la doctrina de Sto. Tomás la distinción de la analogía en analogía *unius ad unum vel plurium ad unum* es una subdivisión de la analogía de atribución, no de otros tipos de analogía (13).

Que, además, esa analogía no sea por mera denominación extrínseca como la analogía de la sanidad, es patente a quien considere uno y otro texto: la sabiduría y la ciencia creadas del hombre o del ángel no son pura denominación extrínseca de la Ciencia y de la Sabiduría Increada de Dios, sino que son formal y realmente sabiduría y ciencia, que imitan a su modo la Sabiduría y la Ciencia de Dios, como el ser, la bondad, la hermosura y otras perfecciones semejantes.

Que, finalmente, lo que se dice de la noción de ciencia y de sabiduría valga también de la noción de verdad, no necesita demostración, porque tanto la ciencia como la sabiduría *pertenecen esencialmente al conocimiento intelectual perfecto y concluso en el juicio conforme a la realidad objetiva*.

Es, por lo tanto, manifiesto que la respuesta *ad 1* del artículo 2 de la cuestión 5 de la referida Distinción 19, no es un texto aislado e incidental, sino un eco y un testimonio de la corriente doctrinal de todo el Comentario al primer libro de las Sentencias.

(11) *In I Sent.*, prol., a. 2 ad 2. Ed. Sathielbeck, I, p. 10

(12) *In I Sent.*, dist. 35 a. 4c, in fine.

(13) Cf. *De natura generis*, cap. 1 (Opuscula, ed. Mandonnet, t. IV, p. 221); *De Potentia*, q. 7, a. 7c, in fine; *I contra Gentiles*, cap. 34; *Summa Theol.*, q. 13, a. 5c; Caetanus, *De nominum analogia*, cap. 2, nº 17, ed. cit., p. 19; nº 20, p. 21.

3. Textos paralelos de las Cuestiones disputadas De Veritate. Otra comprobación de lo mismo nos la ofrecen los textos directamente paralelos de otras obras del Sto. Doctor, al tratar ex professo de la verdad. Así, en la cuestión primera *De Veritate*, en donde examina más detalladamente, entre otros, los mismos puntos que había expuesto en su Comentario sobre el primer libro de las Sentencias, repite que la noción de la verdad es análoga con analogía de atribución *ad unum*, ya se trate de la verdad de los objetos y de las proposiciones respecto de la verdad del juicio conforme a la realidad, ya de la verdad creada respecto de la Verdad Increada del entendimiento divino.

De las cosas y de las proposiciones se dice impropia y secundariamente: *impropriamente*, es decir, no formal ni esencialmente, porque de las cosas u objetos se dice como de su causa, y de las proposiciones como de su signo; *secundariamente*, porque, al decirse impropriamente, por necesidad tienen que decirse tales *después* de las dichas propia y formalmente, y por tanto deben entrar en la categoría de análogos *secundarios*, como la medicina sana y el color sano son análogos secundarios dentro de la analogía de sanidad. Pero del entendimiento en su acto completo y perfecto, que es el juicio conforme a la realidad de las cosas, se dice propia, formal y esencialmente, como la sanidad se dice del animal.

Mas la misma verdad formal del entendimiento humano y creado se dice analógicamente, con analogía de atribución *ad unum*, a la Verdad formal e Increada del entendimiento divino, como a su causa ejemplar primera. La verdad, pues, se dice del entendimiento divino *proprie et primo sive principaliter*, es decir, formal y esencialmente, como del primero y supremo analogante de toda verdad; mientras que del entendimiento humano y creado, aunque se diga también *proprie et formaliter*, no puede ser *primo et principaliter*, sino únicamente *secundario*, esto es, como analogado secundario respecto de la Verdad del entendimiento divino.

Hablando con precisión, y tomando la palabra *verdad* en sentido formal y propio, la analogía de la verdad de las cosas y de las proposiciones es de atribución por pura denominación extrínseca respecto de la verdad del entendimiento que juzga conforme a la realidad; en cambio, la analogía de la verdad creada del entendimiento humano y creado respecto de la Verdad del entendimiento divino, es de atribución por participación formal e intrínseca. La verdad no se predica de los objetos ni de las proposiciones más que por pura relación de causa o de signo a la verdad formal del entendimiento, es decir, por pura denominación extrínseca; pero de la verdad formal del entendimiento humano y creado se predica formal e intrínsecamente, aunque con relación de dependen-

cia causal, respecto de la Verdad formal Primera, que es la verdad del entendimiento divino (14).

Dos modos distintos, como se ve, de analogía de atribución: uno, por pura denominación extrínseca derivada del analogante principal a los analogados secundarios; otro, por participación intrínseca de la forma del supremo analogante en los analogados secundarios. Así, la razón formal de verdad existente en la inteligencia Increada se participa formalmente por las inteligencias creadas en sus juicios ciertos de las cosas. Lo mismo que la verdad ontológica de éstas se participa formalmente del Ser de Dios; y la bondad de las creaturas, de la Bondad Divina. Analogía de atribución del ser y del bien creado al Ser y al Bien Increados, que, junto con la denominación de tales, participan de Dios el ser y el bien propios, por los cuales se denominan seres y bienes formal e intrínsecamente.

Por eso dice el Sto. Doctor que la verdad ontológica es inherente e intrínseca a las mismas cosas creadas, y la verdad formal al entendimiento creado: “quam [veritatem inhaerentem] invenimus *in rebus et in intellectu creato*” (15). E igualmente la bondad: “omnia sunt bona *bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, Bonitate vero Increata sicut forma exemplari*” (16); “ut ipsa divina Bonitas dicatur esse Bonum omnis boni in quantum est Causa efficiens Prima et exemplaris omnis boni, *sine hoc quod excludatur bonitas creata qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente*” (17). “**Et similiter** — concluye — **distinguendum est de veritate**, scilicet quod omnia sunt vera Veritate Prima sicut Exemplari Primo, *cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente*” (18).

Pero huelga toda interpretación cuando la doctrina es clara y explícita. Ese doble modo de analogía de atribución por pura denominación extrínseca y por participación intrínseca, o sea *secundum intentionem tantum et non secundum esse* y *secundum intentionem et secundum esse*, está contenido claramente en estas palabras — objeción y respuesta — del Angélico Maestro:

“Quandocumque aliquid denominatur aliquale **ex solo respectu ad alterum**, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per illud quod est extra ipsum; sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem ani-

“*Dupliciter* denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo, quando ipse respectus est ratio denominationis; sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis: ratio enim sani secundum quod de urina prae-

(14) *De Veritate*, q. 1, aa. 2-4.

(15) *De Veritate*, q. 1, a. 5c.

(16) *De Veritate*, q. 21, a. 4c, in fine.

(17) *Ibid.*, ad 3.

(18) *Ibid.*, ad 5.

malis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad Primam Bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a Primo Bono defluit, ut dicit Boethius in libro De hebdomadibus. Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa Bonitate Divina” (19).

dicatur est esse signum sanitatis animalis: *et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis sed causa*: sicut si aer dicatur lucens a Sole; non quod *ipsum referri* aerem ad Solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad Solem est *causa* quod luceat: *et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Bonum*” Primum (20). “Unde, si Prima Bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic *unumquodque* dicitur bonum *sicut forma inhaerente* per similitudinem summi boni *sibi* inditam, **et ulterius** per Bonitatem Primam *sicut per Exemplar et Effectivum* omnis bonitatis creatae” (21).

El supremo analogante en cuanto tal es numéricamente uno en ambos casos, pero la forma análoga, según la cual se dicen análogos todos los que a ella se refieren, se multiplica en los intrínseca y formalmente tales, no en los que se dicen por pura denominación extrínseca. Así es la misma numéricamente la sanidad del animal, que conserva el alimento y que significa el pulso; la verdad del juicio, que causa el objeto y significa la proposición; la verdad Primera, que imita a su modo la verdad creada de nuestro entendimiento. Pero mientras que la sanidad formal no se multiplica en los analogados secundarios ni la verdad formal en los objetos ni en las proposiciones, la verdad formal, en la cual convienen analógicamente la Verdad Increada del entendimiento divino y la verdad creada del entendimiento creado, se multiplica a proporción de los entendimientos y de sus juicios verdaderos.

Nada más claro y explícito en Sto. Tomás. “Veritas — dice — *proprie* invenitur *in intellectu* humano vel divino, *sicut sanitas in animali*; *in*

(19) *Ibid.*, obiectio 2.

(20) *Ibid.*, ad 2.

(21) *Ibid.*, corp., circa finem.

rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia nonnisi in respectu ad alterutram duarum veritatum.

Veritas ergo intellectus divini est una tantum [numero], a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie [numero] hominis resultant plures similitudines in speculo...; veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates" (22).

Y poco después añade: "veritas quae remanet destructis rebus, est Veritas intellectus divini, et haec simpliciter est una numero; veritas autem quae in rebus est *vel in anima*, variatur ad varietatem rerum" vel animarum (23), multiplicándose la verdad ontológica o material de las cosas a proporción del número de éstas, y asimismo la verdad formal de nuestros juicios se multiplica a medida de su número: "et huiusmodi veritates [formales] resultantes *in animabus nostris* a Prima Veritate, *sunt multae*" (24).

4. Textos paralelos de la Suma Teológica. Lo mismo enseña más brevemente en la Primera Parte de la Suma Teológica, cuestión 16, en donde discute el mismo problema. Propia y formalmente la verdad está en el entendimiento que juzga de las cosas como son. Pero la verdad se dice también de esas cosas y de las palabras o proposiciones con que expresamos nuestros juicios de las mismas (aa. 1-2). Mas no se predica en el mismo sentido de los objetos, de los juicios y de las proposiciones, sino en sentido diverso, aunque jerarquizado y relacionado a uno primero y principal, es decir, en sentido análogo, con analogía de atribución, a la verdad del juicio, al cual conviene ésta formal e intrínsecamente.

La comparación con la analogía de la sanidad, que se dice de la medicina sana y del color sano por analogía de atribución a la sanidad del animal a quien conviene intrínseca y formalmente, vuelve a aparecer en la pluma de Sto. Tomás. Analogía de atribución por mera denominación extrínseca, porque la forma o razón según la cual se analogizan los miembros de ambas series (sanidad, verdad), no se encuentra intrínseca y esencialmente más que en uno (en el animal, en el entendimiento), que por eso se llama el primer analogante de la serie.

Mas la analogía de la verdad no se cierra en el solo entendimiento humano y creado. Antes y por encima de él está el entendimiento divino,

(22) *De Veritate*, q. 1, a. 4c.

(23) *Ibid.*, ad 3.

(24) *Ibid.*, ad 8.

que todo lo conoce exactamente como es. Este es, pues, el primero y supremo entendimiento, a quien por lo mismo conviene la Verdad formal Primera y por esencia: Dios es la misma Verdad, *ipse est ipsa Summa et Prima Veritas* (25). Ella es, por consiguiente, el primero y supremo análogo de toda la verdad, es decir, de la verdad de todas las cosas, de todas las proposiciones y de todos los juicios de todos los entendimientos creados.

La analogía de atribución de todas las cosas respecto de la Verdad formal por esencia del entendimiento divino, es por pura denominación extrínseca; porque en ellas como tales no se da verdad formal, sino que son como signos o manifestaciones parciales e imperfectas de la Idea o Verdad arquetipa de la divina inteligencia.

En cambio, la analogía de atribución de todos los juicios verdaderos de todos los entendimientos creados respecto de esa misma Verdad formal Primera del entendimiento divino, es por real y formal participación intrínseca; porque las verdades de todos esos juicios son también formales e intrínsecamente tales, aunque segundas, y participadas de aquélla.

Se dan, pues, dos modos distintos de analogía de atribución *ad unum vel ab uno*: extrínseca o por pura denominación, e intrínseca o por participación formal; es decir — para usar la terminología del Comentario sobre las Sentencias —, *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, y *secundum intentionem et secundum esse simul*.

Séanos permitido citar sus mismas palabras, límpidas y transparentes como su inteligencia privilegiada. Supuesto que Dios es la misma Verdad Una y Unica (26), pregunta seguidamente si todo lo que es o se dice verdadero lo es según esa única verdad o según muchas, es decir, por tantas como son o se dicen las cosas verdaderas: *utrum omnia sint vera Veritate Una vel pluribus* (27).

He aquí su respuesta: "*quodammodo una est veritas qua omnia sunt vera, et quodammodo non... Dictum est autem [art. 1] quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum divinum.*

Si ergo loquamur de veritate prout existit *in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; et [etiam] in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita.* Unde dicit Glossa... quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una Veritate divina resultant plures veritates.

Si vero loquamur de veritate secundum quod est *in rebus*, sic omnes

(25) *Summa Theol.*, I. q. 16, a. 5c in fine.

(26) *Ibid.*, corp.

(27) Título del art. 6º al principio de la Cuestión, redactado por el mismo Sto. Tomás.

sunt verae una Prima Veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam *entitatem*. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum [quibus unaquaque dicitur et est ontologicè sive materialiter vera], tamen una est Veritas [formalis] divini *intellectus* secundum quam omnes res denominantur verae" sicut a prima causa exemplari (28).

La mente de Sto. Tomás, siempre la misma en todos estos textos, no parece ofrecer la menor duda. No un solo modo de analogía, sino dos: por mera denominación extrínseca (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*), y por participación formal e intrínseca (*secundum intentionem et secundum esse*).

5. Doctrina paralela de S. Alberto Magno. Pero, si quedase todavía alguna duda, la disiparía el sentido expreso y taxativo de su maestro S. Alberto Magno, que enseña abiertamente ese doble modo, al tratar precisamente del mismo problema y al responder a la mismísima dificultad.

Sus palabras se encuentran en su Comentario al libro primero de las Sentencias, Distinción 46, artículos 11-19. La verdad se dice de muchas maneras: de las cosas, de los signos, del juicio del entendimiento conforme a la realidad, de las verdades creadas y de la Verdad Increada (29). Pregunta, pues, "*utrum univoce vel per prius et posterius dicatur veritas de omnibus his modis*" (30).

Su respuesta es neta. La verdad no puede convenir unívocamente a la verdad creada y a la Verdad Increada, por la sencilla razón de que nada es unívoco a Dios y a la creatura: "creato et increato nihil est commune univocum" (31).

Tampoco lo es respecto de los diversos modos de la verdad creada, porque la verdad de las cosas y de las palabras se dice por relación de distinta naturaleza a la verdad del juicio: de las cosas como de su causa, y de las palabras como de su signo (32).

La verdad, por consiguiente, se dice analógicamente de la verdad creada y de la Increada: "per prius et posterius dicitur de creata et Increata" (33). E igualmente la verdad creada, de la verdad de las cosas, de la verdad de las palabras y de la verdad de los juicios (34): la verdad "quodam modo est in enuntiatione, et quodam modo in re, et quodam modo in anima sola. In enuntiatione est sicut in signo..., in re autem est sicut in causa, sed in anima est sicut in faciente notam compositionis quam determinat verum propositionis" (35).

(28) *Ibid.*, corp.

(29) *In I Sent.*, dist. 46, a. 11c, ed. A. Borgnet, t. 26, p. 443b; a. 12c, p. 445b.

(30) *Ibid.*, a. 12, p. 445a.

(31) *Ibid.*, arg., sed contra, p. 445a.

(32) *Ibid.*, ad obiecta, p. 445b; a. 13, ad obiecta, p. 448b.

(33) *Ibid.*, a. 11 in fine, p. 444b.

(34) *Ibid.*, a. 12, arg. sed contra, p. 445a, y ad obiecta, p. 445b; a. 15 ad 1, p. 452b.

(35) *Ibid.*, a. 13 ad 1, p. 448b.

Esa analogía es de atribución en ambos casos. En la de la verdad de las cosas y de las proposiciones respecto de la verdad formal del juicio, es evidente, y en un todo parecida a la analogía de la sanidad de la medicina y del color respecto de la sanidad del animal ⁽³⁶⁾, es decir, analogía de atribución por pura denominación extrínseca.

En la de la verdad creada e Increada, está expresamente reconocida por S. Alberto: “Anselmus definit veritatem secundum relationem ad Veritatem Primam, ut Prima Veritas dicatur veritas per se, aliae autem dicantur veritates *per comparisonem ad Illam*” ⁽³⁷⁾.

Y más claramente, si cabe, dice poco después: “in omnibus per analogiam dictis, semper supponitur unum quod per se et primo dicitur illud quod est analogicum, et postea secundum proportionem ad rationem illius accipiuntur omnes alii modi. Verbi gratia, sanum dicitur secundum analogiam de animali, et urina, et cibo, et medicina. Supponitur ergo sanum proprie et primo et per se dici de animali, in aliis autem omnibus secundum proportionem ad illud. Unde sanum quod est in animali idem est quodammodo quod sanum quod est in urina, et in cibo, et in aliis: sed in *animali est ut forma* aequalitatis humorum, in urina autem ut indicativa non quidem esse [sanitatis] in urina, sed esse [sanitatis] in animali, cuius est urina. Ecce, *idem numero* est sanum quod est in animali et urina; et sic est de aliis. Sed hoc verum est, quod proportio ista analogice diversificatur ex parte proportionatorum ad illud unum; quia ratio indicantis in urina, et ratio conservantis in cibo, et ratio facientis in medicina non sunt ratio una, sed comparantur *ad unum numero*, et ideo in illo uniuntur, et denominantur ab illo, eo quod illud est finis. Et idem est in omnibus aliis analogice dictis, licet in quibusdam minus appareat.

Ita igitur vult dicere Anselmus, quod supponitur una Rectitudo per se et primo, quae numquam deflectitur ab extremis; et *in omnibus aliis est rectitudo hanc imitans in quantum potest*” ⁽³⁸⁾. Así, pues, toda verdad creada se dice tal por relación o analogía a la Verdad Increada, que es su primer analogante. Por ella son verdades todas las demás: *omnia sunt vera Veritate Prima* ⁽³⁹⁾.

Pero entonces parece seguirse que no existe más que una verdad formal numéricamente una y única, es decir, la Verdad Primera, que sería la forma universal de todo cuanto se dice verdadero en el orden creado: “Ipsa erit *una numero* omnium verorum” ⁽⁴⁰⁾; “et tunc, unumquodque verum non participabit nisi *unam Veritatem numero*” ⁽⁴¹⁾; “Ip-

(36) *Ibid.*, a. 12c, p. 445; a. 13 ad 1, p. 448b.

(37) *Ibid.*, a. 11c, p. 443b.

(38) *Ibid.*, a. 12c, p. 445; a. 17c, p. 457-458.

(39) *Ibid.*, a. 17.

(40) *Ibid.*, obiectio 2 in fine, p. 457a.

(41) *Ibid.*, obiectio 3, p. 457a.

sa videtur esse *forma omnium veri*" (42); "ergo videtur quod Veritas Prima sit veritas *formalis quae dat esse vero*" (43); "et adhuc redit quod omnia sunt vera una sola Veritate" (44), et est in eis *ut forma*" (45).

Evidentemente, la Verdad Primera no puede ser la causa formal intrínseca, es decir, la forma esencial de todas las verdades creadas, porque eso implica el panteísmo: "cum verum sit id quod est res, si Prima Veritas participaretur in omni re *ut forma*, Prima Veritas *est esse omnium*, quod falsum est" (46). Lo mismo había dicho de la bondad en sus Cuestiones *De Bono*: "formaliter loquendo, nullum bonum creatum est bonum Bonitate Prima" (47).

Puede, sin embargo, ser causa formal extrínseca o ejemplar y causa eficiente, en cuanto que toda verdad creada se deriva de la Verdad Increada como su efecto, y cada una la imita a su manera como Ejemplar arquetipo de todas ellas, conforme había enseñado respecto del bien en las citadas Cuestiones *De Bono*: "si vero loquamur exemplariter et effective, tunc omne bonum est bonum Bonitate Prima; omne enim bonum creatum est effectus Primae Bonitatis, in quo relucet Prima Bonitas sicut Exemplar in exemplato" (48).

Por eso escribe: "Veritas Prima est causa exemplaris, ad quam proportionantur veritates creatae" (49). Y poco después: "omne verum est a Veritate Prima" (50); "semper est a Veritate Prima" (51); "quidquid entis et veritatis est in talibus compositionibus, est ab Ente et Veritate Prima, sed nihil de defectu" (52).

Y en este caso caben dos modos distintos de analogía: uno por pura denominación extrínseca, si la Verdad Primera se considera únicamente como mero ejemplar extrínseco, es decir, como pura medida extrínseca y trascendente, según la cual se regulan y modelan todas las verdades creadas, al modo como diversas piezas de paño se miden por la vara o el metro; otro, por participación formal e intrínseca, en el sentido de que cada cosa o verdad ontológica participa intrínsecamente el ser real por el cual es y se denomina formalmente tal, aunque con dependencia del Ser Primero de quien procede como de su Causa Primera eficiente y ejemplar; e igualmente cada verdad formal del juicio de nuestro entendimiento participa formal y esencialmente la razón de verdad formal e

(42) *Ibid.*, obi. 4, p. 457a.

(43) *Ibid.*, obi. 5, p. 457a.

(44) *Ibid.*, obi. 1, p. 456b.

(45) *Ibid.*, paulo antea.

(46) *Ibid.*, arg. 4 sed contra, 457b.

(47) *Tractat.* 1, q. 1, a. 2c. *Opera omnia*, edit. coloniensis critica, t. 28, p. 8, 4-5. Münster in Westf. 1951.

(48) *Ibid.*, p. 8, 5-9.

(49) *In I Sent.*, dist. 46, a. 17 ad 1, p. 458a.

(50) *Ibid.*, a. 18, p. 459a.

(51) *Ibid.*, corp., p. 460a.

(52) *Ibid.*, paulo post, p. 460b. Lo mismo enseñará más tarde en la *Summa Theologiae*: "sicut bonum primum causa est omnis boni exemplar, efficiens et finalis; ita verum primum sive veritas est causa omnis veri et efficiens et formalis et finalis" (*I. P.*, tract. 6, q. 35, a. 3, particula 2, ed. A. Borgnet, t. 31, p. 221b). "Omne verum causaliter et exemplariter et finaliter est verum veritate prima (*ibid.*, ad obiecta).

intrínsecamente tal, aunque con dependencia causal de la Verdad formal Primera del divino entendimiento como de su Causa Primera eficiente y ejemplar (53).

He ahí, pues, dos modos distintos de analogía de atribución *ad unum vel ab uno*: uno, por mera denominación extrínseca respecto de una y única Verdad Primera formal y esencialmente tal; otro, por participación formal e intrínseca de esa misma Verdad, que es una y única como Primera e Increada, mas no como verdad ontológica o formal simplemente, sino que se multiplica realmente en tantas verdades ontológicas como son las cosas creadas, y en tantas verdades formales cuantos son los juicios conformes a la realidad de todos y de cada uno de los entendimientos creados.

Pero, si todavía subsistiese alguna duda sobre la autenticidad de esta doctrina, quedaría completamente disipada por la respuesta de S. Alberto a la misma dificultad que se proponía Sto. Tomás en su Comentario al primer libro de las Sentencias respecto del mismísimo problema.

Admitido que la verdad creada se dice por analogía de atribución a la Verdad Primera como a su causa ejemplar, se seguiría que no se da más que esa sola Verdad Increada intrínseca y formalmente tal, como no se da más que una sola sanidad formal e intrínseca en el animal sano, pues de la medicina y del color o de la orina no se dice la sanidad sino por pura relación de causa o de signo a la sanidad del animal.

San Alberto niega la paridad entre la verdad y la sanidad. La analogía de la sanidad es de atribución puramente extrínseca y denominativa; pero la de la analogía de la verdad creada respecto de la Verdad Primera, aunque también es de atribución, es primaria y principalmente por participación formal e intrínseca de dicha Verdad, y consiguientemente por denominación formal e intrínseca de dicha Verdad, y consiguientemente por denominación de la misma. Cosa nada extraña; pues asimismo la noción de ente necesario se dice de Dios como del primer analogante o ser necesario por esencia, mientras que de las cosas creadas, por ejemplo, del ángel o del alma humana que son seres esencialmente incorruptibles e inmortales, se dice como de analogados secundarios, por ser entes necesarios por participación formal e intrínseca. El ángel o

(53) "Duobus modis contingit loqui de vero in comparatione ad veritatem. Quoniam, sicut supra dictum est [art. 11c, p. 443b; art. 12c, p. 445b], veritas per prius et posterius dicitur secundum distinctionem Anselmi de prima veritate et aliis, et in omnibus talibus, ut vult Philosophus, in secundis manet respectus proportionis ad primum. Et ideo, si sic loquamur, tunc prima veritas erit in omnibus creaturis veris sicut in individuantibus eam et imitantibus in quantum possunt; et hoc modo erit quasi quaedam mensura ad quam mensuratur unumquodque quod verum dicitur, sicut ante diximus [art. 11, p. 443b-444a; art. 12c, p. 445b], et iste est intellectus Anselmi. Et hoc patet in exemplis quae ponit de tempore quod est omnium temporalium et de ulna ad diversos pannos.

Si autem fiat comparatio veri ad formam dantem esse vero, quae forma *habet esse in vero suo*, sicut omnis forma in formato suo, tunc dico quod veritates multiplicantur secundum numerum verorum et *unumquodque* habet *suam* veritatem; et hoc modo verum causatus a re, et verum compositionis ab habitudine compositorum, et verum divisionis ab habitudine divisorum: et hoc modo perscrutantur philosophi de vero" (*In I Sent.*, dist. 46, a. 17c, p. 457-458).

el alma humana se dicen seres necesarios por analogía de atribución al Ser divino, que es necesario por esencia; mas no por pura denominación extrínseca, sino por verdadera participación real e intrínseca de la razón de necesario, en virtud de la cual son y se dicen formal e intrínsecamente seres necesarios, aunque con dependencia causal del Ente Necesario por esencia, de quien reciben también y consiguientemente la denominación de tales.

He aquí el precioso texto:

“Si dicas quod hoc est verum [scilicet omnia esse et dici vera Veritate Prima *formaliter*] (54) de forma *exemplari* quae est extrarem, et haec bene est Veritas divina, **Contra:** Si dico sic: animal est sanum, et urina est sana, *non praedico aliud sanum de urina et animali*, licet alio modo se habeant haec duo ad sanitatem: cum ergo veritas per prius et posterius dicatur de divina et creata, *ea quae in creaturis sunt vera non dicunt aliam veritatem quam Increatam*, sed aliter dicunt eam; et adhuc reddit quod omnia sunt vera *una sola veritate*” (55).

“Ad id quod contra obiicitur, dicendum quod **non dicuntur res verae in illa habitudine solum, sed potius quia habent verum aliquod** [intrinsicamente et formaliter], **secundum quod, quantum possunt, imitantur** [Veritatem Primam]; et, si hoc verum non esset [intrinsicamente et formaliter tale], non haberent rationem proportionis [ad Veritatem illam].

Hoc modo non est in urina, quia in urina non habetur sanum [formaliter et intrinsicamente] quod illi sanitati proportionetur quae est in animali, sed habet aliquid indicans illius, ut digestionem humorum et huiusmodi (56).

Et hoc ideo est, quia non uno modo dicitur fieri analogia ad unum [id est analogia attributionis], **sed multis modis**. Dicitur enim necessarium per se et necessarium per posterius et tamen licet

(54) Tal es el sentido manifiesto de la frase, como aparece por la problemática a que corresponde: “ultimo quaeritur, utrum omnia sint vera veritate prima; et hic quaeruntur duo, quorum primum est, utrum *formaliter* sint vera veritate prima; secundum est, utrum *effective*” (*ibid.*, al principio de art., p. 456a); y por las palabras del primer argumento, que inmediatamente preceden a nuestro texto: “ergo veritas prima est *forma* continens ea [vera creata] in esse, et est in eis *ut forma*” (*ibid.*)

(55) *Ibid.*, obiectio 1, p. 456b.

(56) *Ibid.*, ad 1, p. 458a. Poco antes se había explicado sobre este asunto con la máxima claridad posible: “sanum dicitur secundum analogiam de animali et urina et cibo et medicina. *Supponitur ergo sanum proprie et primo et per se dici de animali, de omnibus autem aliis secundum proportionem ad illud*: unde sanum quod est in animali idem est quodammodo quod sanum quod est in urina et cibo et in aliis; sed est in animali ut forma aequalitatis humorum, in urina autem ut indicativa non quidem esse [sanitatis] in urina sed esse [sanitatis] in animali cuius est urina.

Ecce *idem numero* est sanum quod est in animali et urina, *et sic est de aliis*. Sed hoc verum est, quod proportio ista analogice diversificatur ex parte proportionatorum ad illud unum; quia ratio indicantis in urina, et ratio conservantis in cibo, et ratio facientis in medicina non sunt ratio una, sed comparantur ad unum numero, et ideo *in illo ununtur et denominantur ab illo, eo quo illud est finis*” (art. 12c, p. 445b).

(57) *Ibid.*, art. 17 ad 1, p. 458a.

necessarium per posterius respiciat proportionaliter necessarium dictum per prius, est aliquo modo necessarium aliquod formaliter in ipso quo proportionatur necessario dicto per se" (57).

Y lo mismo que en la verdad y en la necesidad ocurre en la bondad. "Haec est falsa, quod bonum Increatum *essentialiter* informet bona creata: sed *potius* dicuntur bona, *forma boni creati*; quae tamen **ulterius** proportionatur Bono Increato, *sicut etiam diximus de vero et veritate*" (58).

Nada más claro y explícito. La analogía de la necesidad, de la bondad y de la verdad creadas respecto de la Increada es *ad unum*, esto es, de atribución, como la analogía de la sanidad del pulso respecto de la sanidad del animal. Pero de distinta manera; porque la analogía de atribución de la sanidad es por mera denominación extrínseca, mientras que la de la necesidad, de la bondad y de la verdad son por formal y real participación intrínseca de la razón análoga del Primer analogante en los analogados secundarios.

Sto. Tomás que, cuando escribió sus Comentarios al primer libro de las Sentencias, debió de conocer este texto de su Maestro, que le es anterior — los Comentarios de S. Alberto a las Sentencias de Pedro Lombardo son anteriores a 1250, mientras que los de Sto. Tomás son posteriores a 1254 — es más que probable que se inspiró en él, aunque con la profundidad de pensamiento y precisión de lenguaje propias de su genio privilegiado. Sin embargo, S. Alberto conocía en parte la terminología de

(58) *Ibid.*, ad 3, p. 458b. Todavía es más neto, si cabe, en su última obra, la *Summa Theologiae*. En ella distingue tres modos de analogía de atribución *ad unum vel ab uno*: **primero**, cuando la razón análoga se dice de uno *simpliciter* y de los demás *secundum quid*, como el bien creado se dice *simpliciter* del bien honesto y *secundum quid* del bien deleitable y del bien útil; **segundo**, cuando dicha razón análoga se dice de uno por esencia y de los demás por participación, como el bien increado se dice por esencia y los bienes creados por participación; **tercero**, cuando la razón análoga se dice de uno formal e intrínsecamente y de los demás por mera denominación extrínseca, como la sanidad se dice del animal intrínseca y formalmente, mientras que de la medicina y del color se dice por pura denominación extrínseca.

Los dos primeros modos son en realidad dos formas distintas de analogía de atribución por participación intrínseca de la forma del primer analogante en los analogados secundarios, pues aunque el bien meramente útil pueda serlo por pura relación de medio respecto del bien deleitable o del bien honesto, el bien deleitable sin embargo no puede serlo sin ser un bien real e intrínsecamente tal, aunque esencialmente subordinado al bien honesto. Por eso bastará referir aquí sus propias palabras sobre el modo segundo y el tercero, pues las del primero están equivalentemente contenidas en el segundo.

"Est *alius modus analogiae* quo id, quod praedicatur, in uno est *excellenter et eminenter*, et in aliis non est nisi ab illo: sicut ens eminenter et excellenter est in substantia, in generibus autem accidentium non est nisi quia sunt in substantia vel a substantia; et hic modus consuevit vocari per prius et posterius. Et hoc modo praedicatur bonum de Prima Causa boni et de bonis creatis quae bona sunt *per participationem*. Prima enim Causa a se et secundum ipsam bonum est, et essentia sua est Bonitas sua, ut dicit Augustinus; bonum autem creatum participatione Primi Boni bonum est et non a se, et bonitas sua non est essentia sua.

Tertium genus analogiae est in quo commune praedicatum in uno est primo, et in aliis per quemdam respectum ad illud: sicut *sanum* primo et simpliciter est in animali, in cibo autem, medicina et urina non est nisi per respectum ad illud, respectum dico significantis, facientis vel conservantis. Et hac communitate dicitur bonum in divisione Procli, qui dicit quod bonum est id quod est bonum [animal sanum] et salvativum [medicina sana] et indicativum boni [urina sana]" (I P., tract. 6, q. 26. memb. 1, a. 1 ad quaestionem, ed. cit., t. 31, p. 233a).

Sto Tomás, *secundum esse tantum et non secundum intentionem* ⁽⁵⁹⁾, que quizá perfiló después por influjo de su discípulo ⁽⁶⁰⁾.

6. **Un testimonio de Tomás de Claxton, O. P.** (ca. 1400). Mas sea de esto lo que fuere, una cosa nos parece fuera de toda duda fundada: que la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* y *secundum intentionem et secundum esse simul*, de que habla Sto. Tomás en su Comentario sobre el primer libro de las Sentencias, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1, son dos modos de analogía de atribución, no el primero de atribución y el segundo de proporcionalidad, como se viene diciendo corrientemente en la Escuela tomista después de Cayetano.

Y digo *después de Cayetano*, porque un siglo antes de que éste escribiese su famoso opúsculo *De nominum analogia*, se conocía y admitía en la Escuela tomista ese doble modo de analogía de atribución. Así lo enseña y reconoce expresamente Tomás de Claxton, O. P., en su *Cuodlibeto* quinto, cuyas palabras queremos reproducir íntegramente:

Objeción 23. "Dicitur quod illa accidentia [eucharistica panis et vini] habent naturaliter proprium esse aliud ab esse substantiae, et per illud proprium [esse] sunt post transsubstantiationem sicut ante. **Contra:** quando [aliquid] ad analogiam dicitur de pluribus per attributionem ad unum primum in illo primo invenitur illud analogum formaliter et non in aliis: sicut dicitur sanum de multis per attributionem ad corpus sanum, et ibi tantum formaliter invenitur sanitas formaliter. Si ergo esse dicitur analogice de esse proprio accidentium et de esse substantiae tamquam de primo, non invenitur esse formaliter nisi

Respuesta. "Ad 23 dicendum, quod nomen analogum dicitur de multis in ordine ad aliquod unum. Sed ista analogia, idest ordo vel attributio multorum ad unum, dupliciter potest esse:

vel secundum esse alicuius formaliter existentis in illis multis, quod tamen maxime reperitur secundum esse in illo primo cui attribuentur;

vel potest esse formaliter secundum esse in illo primo tantum, sed secundum operationem [intentionem, proportionem, denominationem, attributionem?] in aliis respectu illius.

Exemplum primi est de sapientia, quae analogice invenitur in

(59) "Si enim est eadem [natura communis] secundum rationem logicam in alio et alio, tunc non erit aequivocatio ab ipsa intentione nominis, sed potius causatur aequivocatio ad similitudinem proportionis in esse quod habet in uno et in alio, sicut diximus de multo et duplici [cap. 2, nº 26, p. 508a], quae aequivocantur non ex se, sed ex similitudine proportionis ad aquam, ad aerem et alia subiecta secundum speciem differentia" (*In VII Physic.*, tract. 2, cap. 3, ed. cit., t. III, p. 512a).

(60) "Accipit [Aristoteles] ibi [X Metaph., cap. 10] genus secundum esse et non secundum intentionem logicam. Hoc enim modo unum genus est eorum quorum una est analogia potentiae ad actum. Hoc enim modo genus habet potentia differentias specificas, et hoc modo constitutivis differentis genus determinatur ad species; et sic non potest esse unum genus corruptibile et incorruptibile, et corporalium et spiritualium, licet secundum intentionem logicam accipendi genus, omnia sint in genere substantiae" (*Summa Theologiae*, II P., tract. 1, q. 4, a. 1, particula 2, ad arg. sed contra, ed. cit., t. 32, p. 67b).

in substantia. *Ergo esse substantiae sublato, non manebit esse accidentium proprium formaliter, quo possent subsistere*" (61).

Deo et angelis et hominibus, in quibus omnibus est sapientia secundum esse et formaliter; sed **perfectissime est in Deo, in aliis autem secundum quamdam participationem et imitationem sapientiae divinae.** Et similiter est de aliis perfectionibus quae sunt in Deo et creaturis, ut de bonitate, liberalitate et similibus; **et tale analogum est in omnibus formaliter, sed secundum prius et posterius.**

Exemplum *secundi* analogi est de calido, quod analogice dicitur de Sole et igne: non enim est calor in Sole formaliter, sed effective; causat enim calorem. Similiter herba illo modo dicitur calida effective, quamvis sit formaliter frigida. **Et tale analogum invenitur formaliter in primo, ad quod fit attributio, non autem in aliis:** calor enim non est formaliter in herba quae efficit calorem in homine, nec in urina quae significat calorem in homine, sed est formaliter in corpore hominis sumente herbam et faciente urinam.

Primo modo est ens analogum, dictum de substantia et accidentibus. Accidentia enim sunt entia *formaliter*, sed secundum quid; sed substantia est ens simpliciter. Unde accidens dicitur ens tamquam aliquid ipsius substantiae, non autem per se ens. Unde idem analogum, *ens*, est formaliter quodlibet de quo dicitur; quia essentia, secundum quam denominatur aliquid ens, *reperitur formaliter in omnibus.* Et eodem modo, *esse*, est ana-

(61) *Quodlibetum V*, utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem, obiectio 23, ed. M. Grabmann, apud *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, vol. VIII, p. 103-104. Romae, 1943.

logum ad esse diversorum generum, quia *reperitur formaliter in omnibus generibus*.

Sed isto modo sanum non dicitur analogice de multis, scilicet secundum esse sanitatis *in omnibus* de quibus [dicitur] sanum, sed secundum operationem [intentionem, proportionem, denominationem, attributionem?] in ordine ad sanitatem in eo de quo primo dicitur, *in quo primo sanitas est tantum formaliter*. Sanum enim dicitur de medicina, non quia sana sit medicina formaliter, sed quia medicina facit sanitatem esse formaliter, in animali. Patet ergo quod *alio modo est analogice de esse et de sano*, et ideo [erronee] procedit argumentum" (62).

7. Conclusión. La consecuencia que de todo lo dicho se sigue para una elaboración doctrinal auténticamente tomista de la analogía, merece subrayarse. Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno, de desigualdad, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem*; otro, de atribución *ad unum vel ab uno*, que se desdobra en dos modos: de atribución por mera denominación extrínseca (= *secundum intentionem tantum et non secundum esse*), y de atribución por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios (= *secundum intentionem et secundum esse*); y otro tercero, de proporcionalidad de dos a dos o de muchos a muchos (= *duorum ad duo vel plurium ad plura*), ya sea de proporcionalidad propia ya de proporcionalidad metafórica, que siempre es *secundum intentionem et secundum esse*, aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca.

Verdad es que, en gran número de casos, una misma realidad es susceptible de ambos modos: uno vertical (= ascendente o descendente: *ad unum vel ab uno*) y otro horizontal (= *duorum ad duo vel plurium ad plura*), como ocurre con la noción de ente dicho de la sustancia y del accidente o de Dios y de las creaturas; pero no siempre ni necesariamente.

(62) *Ibid.*, p. 115-116.

Cayetano restringió demasiado el ámbito y la virtualidad de la analogía de atribución, a expensas de la analogía de proporcionalidad propia; Suárez, al contrario, sacrificó la analogía de proporcionalidad propia, a expensas de la analogía de atribución por participación intrínseca y formal. Sto. Tomás es mucho más completo y equilibrado, superando a uno y a otro: al de Gaeta y al de Granada, a éste sobre todo. Porque Cayetano admite en realidad *toda* la doctrina de Sto. Tomás, aunque no logró interpretarla *en todo* conforme a la mente de su autor; Suárez, en cambio, al negar obstinadamente toda analogía de proporcionalidad propia (63), seccionó de su tronco la mayor y mejor parte de la Analogía tomista, con enorme daño de las ciencias filosóficas y teológicas.

Con la interpretación que hemos dado de los textos de Sto. Tomás, no hace falta hacer equilibrios para concordar sus palabras en infinidad de lugares, sobre si deben entenderse de la analogía de atribución o de la de proporcionalidad propia, y saliendo del paso con la distinción híbrida de analogía de atribución pura y de atribución mixta con la de proporcionalidad propia, como se ha hecho con frecuencia (64).

Nada de mixturas, ni de composiciones, ni de componendas: además de que en los escritos del Angélico no se encuentra el menor rastro de semejante distinción. Todo resulta obvio y claro: la analogía de atribución tiene dos modos; la de proporcionalidad, otros dos. Pero unos y otros según el tipo fundamental de atribución de uno o de muchos *ad unum vel ab uno*, y de proporcionalidad de dos o más *ad duo vel ad plura*.

fr. SANTIAGO M. RAMIREZ, O. P.
Rector Magnífico de la Facultad Teológica
de San Esteban, Salamanca.

(63) *Disputationes Metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, nº 11, ed. de Barcelona, 1884 t. 9, p. 42-43; disp. 32, sect. 2, nº 12, t. 11, p. 125. Puede verse su exposición en J. Hellín, S. I., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, p. 162-177, Madrid, 1947.

(64) Cf. S. Ramírez, *De Analogia*, p. 48-49, Madrid, 1922; Penido, *Le rôle de l'Analogie*, p. 37-37, Paris, 1931.

in Enciclopedia Tomista, 24.1921
25.1922.

LA EXISTENCIA EN EL TOMISMO Y EN EL EXISTENCIALISMO

SENTIDO, UBICACION Y APREHENSION DE LA EXISTENCIA EN LA METAFISICA TOMISTA Y EN LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIALISTA

1. — El *primum cognitum* de la inteligencia es el *ser*, y nada conoce ella sino bajo esa noción de *ser*. *Inteligencia y ser* son correlativos y no se puede negar o suprimir uno sin negar y suprimir el otro. Y precisamente porque el *ser* es la noción primera, en la que toda otra se sostiene y esclatece, no puede ser definida y ni siquiera explicada por otra. Otro tanto o más todavía ocurre con las nociones constitutivas del *ser*: la *esencia* y la *existencia* y cuyo concepto es indispensable alcanzar para aprehender el *ser*.

Pese a no ser definibles, hemos de tratar de cobrar conciencia y penetrar en el contenido de estas nociones primeras y evidentes, que todos poseemos desde el alborear de nuestra vida consciente.

El *ser* se presenta como *lo que existe o puede existir*: 1) *algo*; 2) que *existe* o es capaz de existir, o, en otras palabras, un ente o *esencia*, que tiene o puede tener *existencia*.

La *esencia* es el elemento más asequible del *ser*, es lo que define, constituye y da estructura a la existencia, es el *modo determinado* de *existir*, lo inmediatamente inteligible, por donde la inteligencia aprehende el *ser* y llega a la misma existencia. Por su noción misma es *sujeto* y, por ende, principio de recepción y de *limitación* de la *existencia*.

La *existencia*, en cambio, es el principio de realización del *ser*. Existencia equivale a perfección, a principio determinante, a acto de la *esencia*. Una *esencia* es intrínseca o verdaderamente en sí misma, independientemente de mi pensamiento, por la *existencia*. La existencia no es *algo* —un *ser*— sobreañadido a la *esencia*, es menos y es más que eso: es un principio constitutivo del *ser*, el término o acabamiento ontológico de la *esencia*. Porque, aunque por su concepto de sujeto receptivo de la existencia, la *esencia* es realmente distinta de aquélla, sin embargo, sin la existencia, en sí misma la *esencia* es nada, y por aquélla llega a ser aun lo que de sí misma tiene, sus notas constitutivas, en una palabra, por aquélla llega a ser *realí*.

La existencia no es una superposición, es la maduración ontológica, la meta final a que desde sí apunta toda esencia, como modo determinado de *existir* que es.

La existencia es, pues, el *acto* perfeccionante, el *acto* realizante de la esencia. No le añade ninguna nota inteligible ni modifica la noción de la esencia; la coloca fuera de sus causas, le confiere realidad o consistencia en sí, en todas sus notas constitutivas.

2. — Y así como la esencia es el constitutivo inteligible de un ser, directamente inasible por la experiencia sensible, también la existencia, como acto que le confiere realidad a aquélla es *puramente inteligible* y, como tal, formalmente inaprehensible por los sentidos.

3. — La aprehensión y estudio del *ser en cuanto ser*, la Metafísica, por ende, es imposible sino desde la *inteligencia*, única capaz de penetrar hasta el *ser* formalmente tal.

Pero en rigor, la inteligencia —y la Metafísica, por ende— aprehende directamente la esencia, o con más precisión, el ser desde la esencia, porque la esencia, como *modo* determinado que es de *existir*, no tiene sentido si quiera y es inaprehensible sin referencia esencial a la *existencia*.

La aprehensión formal de la existencia se realiza en el *juicio*. La existencia sólo es aprehensible inmediatamente en una intuición y, en el caso concreto del hombre, en la única intuición que posee: la *empírico-sensible*. Ahora bien, esta intuición no aprehende la existencia *formalmente*, pues como material que es, no puede penetrar en el *ser en cuanto ser*. Es menester la intervención del conocimiento enteramente inmaterial o espiritual de la inteligencia para calar hasta lo inmaterial de la realidad material, que es el *ser en cuanto ser*. Pero la inteligencia no aprehende el ser sino por abstracción o dejando de lado las notas materiales, que son las notas individuantes, las notas del ser existente concreto, porque para aprehender el acto esencial de la forma, previamente necesita hacerla inteligible *en acto*, despojándolo de la *potencia* o indeterminación de la materia cuantitativa, que se lo impide y que es el principio de individuación. De aquí que todo concepto sea de la esencia universal, abstracta de sus notas individuantes existenciales. Y de aquí también que para captar la existencia individual sea preciso reintegrar, por vía intelectual, esa esencia en la realidad individual concreta, aprehendida en la intuición sensible. Tal hace la inteligencia en el *juicio*. Sólo en esa operación reintegradora, devolviendo e identificando la esencia inteligible con la realidad existencial —de donde fué abstractamente tomada— la inteligencia aprehende la *existencia*, el *acto realizante* de la esencia. Iluminado desde su esencia el ser existencial concreto, *dado* en la sensación —liberando al acto esencial de la forma de su no-ser o

potencia infra-inteligible de la materia— y devolviendo en el juicio la esencia ya entendida en acto a aquel ser existencial, la inteligencia aprehende la existencia formalmente tal, como acto de la esencia.

Aunque dada en la intuición sensible, la existencia de la esencia no es, pues, formalmente o como tal aprehendida por ella, sino por la inteligencia y de un modo indirecto: por reflexión o referencia del concepto objetivo de la esencia a la realidad individual concreta, en el juicio.

Todo el *ser*, pues —la *esencia* y la *existencia*— como tal, permanece oculto a la experiencia, y sólo se revela en su luz propia, en su *verdad*, a la *inteligencia*, única capaz, por eso mismo, de elaborar su estudio científico desde sus causas, es decir, la *Metafísica*.

4. — Al llegar hasta el ser formalmente tal, trascendente e inmanente, la inteligencia distingue entre el ser permanente o *sustancial* —con su esencia y existencia— y el ser o seres accidentales transeúntes —compuestos también de esencia y existencia— que no son sino modificación o actualización de la substancia o ser en sí.

Por esta misma penetración en el *ser en cuanto ser*, la inteligencia capta la realidad distinta del propio acto cognoscente en cuanto distinta o formalmente *como objeto*, a la vez que, correlativamente, por eso mismo, capta la propia realidad como *sujeto*. De este modo, en lo que a la existencia hace, la inteligencia distingue y aprehende la existencia substancial y accidental tanto del ser trascendente u *objetivo*, como del ser inmanente o *subjetivo*, formalmente tal.

Finalmente, la penetración hasta el *ser* circundante y propio, conduce a la inteligencia al descubrimiento de todo el ámbito del ser y a la consiguiente organización del saber metafísico que lo capta. Además, desde el *ser* circundante del mundo y del propio ser ensancha infinitamente el objeto de la Metafísica, porque en los caracteres de *finitud* y *contingencia* y, desde éstos, en la composición real de *esencia* y *existencia* —de donde brotan como desde su raíz— descubre y alcanza la existencia del Ser o Esencia que es la pura e infinita Existencia —*Dios*—, Causa ejemplar suprema y necesaria de toda *esencia* y Causa libre eficiente primera y final última de toda *existencia*. De este modo, la inteligencia descubre todo el ámbito de la existencia, comenzando de ella como acto substancial y accidental finito hasta alcanzar la Existencia o Acto puro, como fuente originaria de todo *ser*, de toda *esencia* y *existencia*. En el principio y en el término y en todo el decurso de la existencia finita está la Existencia pura y substancial, dando razón de ella: de su aparición o creación, de su conservación y aumento y de la consecución de su plenitud final.

El *intelectualismo* o defensa del *valor de la inteligencia*, que lleva a la aprehensión del ser finito y contingente y a la legitimación de la *Metafisi-*

ca, conduce definitivamente a la supremacía del Acto puro sobre la potencia, de la Existencia infinita sobre la nada.

II

1. — El Existencialismo —y en general, las llamadas filosofías de la existencia— niegan a la inteligencia su valor aprehensivo del ser, con lo cual se priva al hombre del único medio de acceso a él. Cegada la inteligencia, *ipso facto* desaparece el ser del horizonte del conocimiento humano: primero y directamente la *esencia* y luego la *existencia* como acto que confiere realidad en sí a aquélla; y, consiguientemente, se hace imposible la Metafísica estrictamente tal.

Como, por otra parte, el hombre carece de intuición espiritual, descartada la inteligencia, sólo resta la *intuición empírica*, que aprehende las notas o cualidades materiales concretas, pero no el *ser* o substancia —esencia y existencia— *formalmente* tal, oculta y materialmente dada y aprehendida en aquellos fenómenos concretos: “esto coloreado”, “esto extenso”, etc. En los datos sensibles concretos formal o expresamente aprehendidos, los sentidos captan —sin *ver*, como oculta o materialmente— la substancia o ser, en su realidad entrañable sólo revelable a la inteligencia.

Por eso mismo, la experiencia sensible tampoco puede captar el *objeto* y el *sujeto* formalmente, pues sólo como *ser* se constituyen tales y son realmente distintos y correlativos.

De aquí que, despojada la inteligencia de su valor, sólo resta la aprehensión de los fenómenos o notas concretas del mundo y del yo, pero sin penetrar hasta el *ser* o substancia que las causa y sustenta. Tales datos sensibles, externos e internos, son dados en nuestra inmanencia, sin poder ser ubicados como *trascendentes* al acto mismo que los capta, precisamente porque, al no poder ser referidos al *ser*, no pueden ser aprehendidos como *objeto* y *sujeto*, no pueden ser arrancados de la propia inmanencia subjetiva. Obsérvese que la supresión de la dualidad sujeto-objeto en la dualidad del devenir existencial, lejos de ser una superación del intelectualismo *objetivista*, como pretende el Existencialismo, constituye una verdadera *regresión* a la obscuridad de lo infra-inteligible e infra-intelectivo, a esa zona empírica donde desaparece la conciencia de sujeto y objeto, porque deja de verse el *ser*. Se hunde y desaparece el ser —esencia y existencia— de las cosas del mundo y de nosotros mismos; y sólo resta una pura actividad fenoménica, destituida de ser, en que *yo* y *mundo* se funden y diluyen en una pura “*trascendencia*” o “*devenir existencial*”, destituido de toda esencia, inseparable de la propia actividad inmanente. El “*esse est percipi*”, el fenomenismo subjetivista del empirismo, se repite agravado por el irra-

cionalismo antiintelectualista y antiobjetivista en el neo-empirismo existencialista.

No hay que llamarse a engaño, juzgando que las “notas existenciales” del existencialismo son la existencia substancial vaciada de su esencia. No. Lo que realmente queda es la existencia de los accidentes o actividad psíquica concreta, sin penetrar en el *ser*: en la esencia y existencia substancial estrictamente tal, que está dada en aquella actividad o datos concretos, pero enteramente oculta e inasible, desde que se ha apagado la única luz capaz de iluminarla y aprehenderla: la inteligencia. Pero hay más. Aun tal existencia de la actividad accidental consciente no es aprehendida formalmente como *existencia*, sino como actos o fenómenos, en los que ella es concreta o materialmente dada, pues para aprehenderla en su estricta formalidad existencial fuera preciso la intervención de la *inteligencia*, que penetre hasta el *ser* de tales actos o “notas existenciales” de la actividad psíquica. Quiere decir que aun el *ser* —esencia y existencia— de la misma realidad accidental consciente sólo es aprehendida desde su aspecto fenoménico sensible.

2. — Con la invalidación de la *inteligencia* y la consiguiente desaparición del *ser*, el hombre se priva, respectivamente, del instrumento necesario y del punto de apoyo indispensable para alcanzar la pura y substancial *Existencia* trascendente, como Razón o Causa suprema, ejemplar, eficiente y final de la *esencia* finita y contingentemente *existente*. Destituída de esencia, la existencia del hombre queda reducida a un puro devenir o temporalidad, autocreación finita desde la nada y para la nada, constituida por la nada y, en definitiva, sin razón de ser y *nada* ella misma. Sin el *ser* o esencia inmanente y sin la Esencia identificada con la Existencia trascendente, como su Razón suprema de ser, la existencia finita, como *pura existencia*, resulta *inconcebible* y *absurda* y se autodestruye y diluye en la *nada absoluta*.

III

En síntesis, así como el reconocimiento del 1) *valor de la inteligencia* lleva consigo 2) *la aprehensión del ser* en cuanto tal —del ser substancial en su esencia y existencia y del ser de la actividad accidental en su esencia y existencia— como distinto del acto intelectual y, consiguientemente, 3) *la legitimidad de la Metafísica* y 4) *la supremacía del acto* o *Existencia pura* sobre la potencia y la nada; así también 1) *la negación del valor de la inteligencia* lógicamente conduce a 2) *la desaparición* de la vista del hombre del *ser trascendente e inmanente* y 3) a *la imposibilidad de una auténtica Metafísica* y a *la reducción de ésta a una pura Fenomenología* de la activi-

dad o notas existenciales —no formalmente en cuanto existencia en el sentido clásico de la palabra— dadas en la experiencia, y en las que se diluye toda la realidad, actividad o devenir, que destituido de ser, queda reducido a la nada y 4) a la consiguiente imposibilidad de trascender esta existencia como puro devenir constituido por la nada, a la *negación o impotencia de alcanzar la Existencia o Acto puro e infinito de Dios*, y a la *supremacía definitiva de la potencia sobre el Acto, de la nada sobre la Existencia*.

Por una parte: *inteligencia, Metafísica, ser y existencia como acto o perfección de la esencia, con la supremacía de la existencia —de la Existencia divina, en última instancia— sobre la nada*, en una palabra, la *salvación del ser del hombre* y de su actividad específica en su integración en el Ser trascendente y divino.

Por otra: *irracionalismo, ontología puramente fenomenológica y existencia como puro devenir*, constituido por la nada, con la negación o imposibilidad de alcanzar a Dios y *supremacía de la nada sobre la existencia*, en una palabra, el *hundimiento del ser del hombre*, desarticulado de todo ser, y, con él, de toda la realidad en la nada.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Director del Instituto de Filosofía
y Catedrático en la Universidad Nacional
y en el Seminario Mayor de Eva Perón.

LA ESENCIA DEL HOMBRE EUROPEO

I

Nos encontramos en el viejo continente en una hora difícil para nuestros pueblos europeos, los que se ven amenazados en su estabilidad por los sufrimientos de la guerra, la pérdida de su interioridad y la desintegración existencial. Nuestra situación es verdaderamente deplorable. Y además, existe la amenaza esencial que proviene de la esfera asiática. Pero nunca es demasiado tarde para iniciar una "vita nuova", para empuñar el timón con energía. En tal circunstancia volvemos sobre nosotros mismos y advertimos lo que ha sido y es Europa, ante el peligro del desastre. Es curioso que en nuestra vida apreciemos el valor de una persona querida, recién cuando ha de separarse de nosotros. Lo mismo sucede con la modalidad de los europeos, cuyo contenido y elevación llegan enteramente a nuestra conciencia, recién cuando las penurias de la época amenazan arrancar de nuestras manos sus grandes valores y su interno contenido.

¿Qué es Europa? La pregunta es demasiado amplia. Únicamente podremos abordar la *principal peculiaridad del hombre europeo*, es decir, lo que constituye su tipicidad y su característica. Con esta limitación se suprimen todos los interrogantes, que comprenden la configuración geográfica externa de Europa, sus condiciones biológicas previas, y su estado económico. Por ello nos limitaremos a la *fisonomía interior* del hombre europeo y su modalidad. Naturalmente, pertenecen a él *todos los países que, como Latinoamérica*, proceden históricamente de Europa, aunque hayan desarrollado en forma propia su cultura. No hablo del hombre en general, tampoco en el sentido de una investigación histórica especial, sino hablo sobre el *hombre concreto actual*, porque sus fundamentos históricos espirituales están en peligro. Por eso, puede ser que algo de lo dicho, sea para ustedes sin duda conocido, pero no para la juventud europea, que tiene que estar dispuesta a defender su patrimonio. Creo que justamente ustedes, los latinoamericanos, significan para nosotros un enriquecimiento, por existir aquí una gran comprensión para la expresión de las formas espirituales.

El hombre europeo tiene, naturalmente, mucho de común con todos los hombres de la tierra, en vida espiritual, cultura y ethos. Pero lo decisivo surge de la *forma de combinación* de las posibilidades humanas en un todo. Hablaremos de esta peculiaridad del europeo, que ha recibido su sello en el pasado, y sin la cual dejaría de ser tal. A ella, pues, hemos de dirigir la palabra austera de Goethe, citada en su verso órfico:

Ora te fuiste formando más y más
conforme a la ley que comenzaras.
Así tienes que ser, de tí no puedes huir.
Ya lo dijeron así las sibilas, los profetas;
ni tiempo alguno, ni fuerza alguna, destruye
forma acuñada, que se desarrolla viviendo.

La humanidad europea reposa sobre el *sentido humanista clásico* y sobre *el cristianismo*. Aunque en el corazón de los europeos estos dos sentimientos no posean ya su pleno vigor, influyendo en ellos todavía para su propio mal sólo de manera limitada, hemos pasado por la escuela de este pretérito histórico. Ella plasmó nuestra alma. El alma así formada y crecida en una larga tradición, contestará conforme a su *modo de ser*, cuando se trate de adoptar una posición ante el mundo y ante la vida, para desarrollar la forma de Estado, la cultura y la religión, que le han de regir. Este fenómeno está supeditado a un clima humanitario y peculiar. Podríamos preguntar con Max Scheler: “¿Cuál es la posición del hombre (europeo) en el cosmos?”. Como ya se ha dicho, de acuerdo a la naturaleza, tiene mucho en común con todos los hombres del mundo: sabrá, por ejemplo, comprender con simpatía el amor maternal en *todas las latitudes*, o también las prácticas religiosas de los pueblos más lejanos. Sin embargo, lleva en sí el concepto de sus *propias valoraciones*, las cuales expresan intensamente y al unísono, lo que es común a todos los hombres en cuanto humanos. Lo que en valores ha descubierto, vivido y asimilado, exige, en parte, absoluta validez, y en parte, que se le otorgue un sentido elevado especial; pues, como dice Nietzsche: “el mundo gira alrededor de los que descubren valores, gira silenciosamente”.

Lo dicho parece seguramente una osadía; pues en la historia, y especialmente en la actualidad, el quebrantamiento de los pueblos europeos es verdaderamente lastimoso. En nuestros días, Virgil Georghiu escribió un libro sobre Europa, “La hora veinticinco”; es, pues, *una hora* después de medianoche, y en ella, es *tarde* para todo. Pero este libro fué escrito ayer y no hoy. Y en el Congreso Filosófico Internacional de Lima, Perú, en julio de 1951, se pudo comprobar que los delegados europeos estaban animados de una alegre confianza en el futuro del espíritu y unidad de Europa. Aun cuando este *darse sentido propio* se convierte hoy en pensamiento conductor nuevo, sin

embargo será posible que a nuestra tesis, derivada del pasado europeo y de la hora actual, fácilmente se le opongan opiniones contrarias, que también hayan sido sostenidas en Europa, y que vayan en dirección opuesta a la nuestra. Por ejemplo, basta mencionar al griego Trasímaco, el defensor de la violencia, y todos sus sucesores, cuando, por el contrario, se habla de la exigencia esencial de la libertad personal. Pero tal objeción no partiría de una comprensión histórica auténtica. Ni la historia ni el individuo se han encontrado jamás enteramente conformes consigo mismo. A nosotros tan sólo nos cabe señalar como norte, la *línea fundamental subyacente*, el *ethos* creador, y lo que es el propio e íntimo anhelo —a pesar de algunas propias enajenaciones que se orientan opuestamente—. Pero los europeos, al encontrarse a sí mismos, se comprenderán fácilmente unos a otros.

II

La esencia del hombre europeo está señalada, primero, por la *fe en el espíritu*; segundo, por la *fe en el ordenamiento axiológico del cosmos* y no del caos; tercero, por la *reacción de la voluntad frente a la naturaleza* (el dualismo europeo); y cuarto, por un constante esfuerzo *creador*. En la tercera y cuarta partes de este trabajo, hablaré de la valoración europea del ser personal y de la *causalidad de la libertad* —como dice Kant.

1) *La fe en el espíritu*, la fe en la primacía del espíritu, la confianza en la misión del espíritu viviente, es esencial al hombre europeo. Desde la época de los griegos creemos en la *primacía del espíritu*. Dado que es la más excelsa ofrenda de los dioses a los hombres, como dijera los griegos, nos autoriza a llegar a lo valedero en última instancia, y traspasar la naturaleza ciega y restrictiva. El espíritu no es violencia, ἀνάγκη, sino Telos plasmador de sentido, libertad. El espíritu eleva, y es forma fundamental y modeladora; por eso es *calidad y orden*. Es necesario que lleguemos a la correcta *comprensión* del espíritu, pues es la *llave* con que podremos entender el europeísmo. El espíritu no es intelecto inferior y calculador, que sólo parte de cantidades y calcula las utilidades prácticas. Es más amplio; abarca todo. Goethe señala en su *Morfología*, que la multiplicidad de la naturaleza, a pesar de todos los caprichos, permite notar una *ley eterna*, precisamente espiritual. Ya en el reino de las plantas, se nos aparece una forma espiritual de composición (A. Wenzl). De este modo, la antigüedad creía ya en una ley espiritual supra-sensible en el ser mismo de la naturaleza. Al respetar la dignidad del hombre, sabemos que es espíritu anímico, que se somete a su norma interna y, eligiéndole, puede elevarse sobre el resto del mundo. Debemos, pues, concebir el *espíritu* en su más amplio sentido, puesto que abarca todas las fuerzas sensiti-

vas y anímicas que poseen su lugar decisivo tanto en el eterno platonismo que viene de los griegos, como en nuestra vida espiritual. Así, entendemos el espíritu en dos especies diferentes: el espíritu es algo interno, no perceptible, de la naturaleza y vida mismas, algo que da al ente su verdadera significación, su forma de ser y su sentido. Se manifiesta en gran parte en lo sensible y le confiere su aspecto. Es la forma y esencia del ser. Como tal el espíritu es arquetipo que coordina el ser con la vida, sea como espíritu impersonal o *espíritu objetivo*, como ordenamiento del ente, o sea como espíritu subjetivo, *personal*, capaz por sí solo de concebir, formular y llevar sentido de ser (1).

Pensamos que este modo de sentir caracteriza al hombre europeo, y más todavía, tiene, como consecuencia, su espiritualidad, su erudición científica y su valoración de la persona espiritual humana. Desde luego, también en otras partes del mundo se habla de lo suprasensible, digamos, de lo espiritual, pero con una imposición menos independiente y menos normativa. Por eso Europa es ley espiritual, norma ordenante y libertad moral, en cuanto el hombre pertenece a un mundo inteligible, hablando con Kant.

La *antigüedad* y el *cristianismo* creen en una *realidad suprasensible*, y esta creencia, hoy como ayer, permanece viva en sus consecuencias. Es decir, que queremos "trascender" el mundo, franquear su primer plano, buscar su causa, y encontrarla en la razón de ser que establece el espíritu. Por de pronto no importa si a esta llamada trascendencia se la comprende como inmanente —por ejemplo en el humanismo—, o, como por lo general se entiende, supraterrrenal —como el cristianismo—, pero no hablemos todavía de trascendencia. Las ciencias se ocupan generalmente de la verdad del espíritu mucho más directamente. El ocuparse de tales preguntas liga en lo más hondo a los europeos de los distintos pueblos, ya pertenezcan ellas a la esfera espiritual, cultural, estética y aun religiosa. Esta fe en el espíritu significa siempre un estar-libre del mero mundo sensitivo, de la vivencia del mundo externo. Lo esencial es que por ello se llega a conocer una propia *dimensión elevada del espíritu* que conduce al hombre a acometer lo invisible, renovadamente, en forma visible y perceptible, en el arte, la poesía, la filosofía, la religión y las ciencias. A menudo sentimos directamente, en conversación con otro, si él tiene *sentido para el mundo del espíritu*, si significa algo para él. Pero sentido y espíritu no es lo mismo que concepto, pues los conceptos bien pueden conducir al sentido; pero como réplica pueden, también en la filosofía, destruir el sentido. Un sentido espiritual, por ejemplo, se manifiesta en la obra de Miguel Ángel sobre la creación del hombre. Podemos ver que el dedo extendido de Dios confiere la vida a Adán. También hablamos de la obra espiritual de un Cervantes, que nos manifiesta el destino del hombre. En ella encontramos mucho de nuestra propia vida, y por eso nos impresionan las palabras. Leibniz

1. Cfr. F. J. VON RINTELEN: *De Dionisio a Apolo*; el ascenso por el espíritu, p. 60; 97.

quedó fascinado con el descubrimiento de las proporciones matemáticas, y en cierta forma fué elevado por el mundo de meras materialidades. Tales hombres —y el europeo estaba orientado hacia ello, en su culminación—, significan espíritu, y su sentido es contenido y plenificación de la vida. Pero en la actualidad se ha procurado de nuevo negar vivamente esta aseveración, y lo que resalta de esta tentativa, es nada menos que una *renuncia a la tradición cultural occidental-europea*. Precisamente Nietzsche reinició la lucha contra la supremacía y el aislamiento del espíritu, porque la espiritualidad abstracta europea, por lo menos en su degeneración, y la trascendencia de la cristiandad llegada a lo inverosímil, habían conducido al nihilismo. Sin embargo, este filósofo lleno de contradicciones y a la vez profundamente poeta, quiso, en una contrafé espiritual ideológica, suscitar una fe dionisiaca; pero tuvo que reconocer luego que el genio griego debió sufrir profundamente para conquistar la indispensable y bella apariencia del espíritu.

2) *La fe en el ordenamiento axiológico del cosmos.* — El espíritu europeo no es únicamente un viraje hacia una fuerza superadora del mundo meramente sensitivo, sino que al mismo tiempo es un ascenso hacia *grados de cualidad*. ¿Qué es cualidad frente a cantidad? Relataré a ustedes una experiencia de Florencia. En el famoso baptisterio enfrente de la Catedral, me encontré con muchas personas que también querían visitarlo. En la pared había escrita una advertencia, pidiendo que no se rompiera, por respeto, el silencio del lugar con conversaciones en voz alta. Unos captaban en silencio la armonía del espacio, la belleza de la plástica, el sentido alegórico de las figuras y su elevado arte. Con veneración contemplaban este monumento de una gran época, y preguntaron alguna vez, por el sentido que el artista habría querido expresar. Estos tenían sentido por la *cualidad*. Los otros, tampoco hablaban casi, pero no por ello estaban en calma, que es otra cosa. Su comportamiento era semejante al de la calle. Su mirada cambiaba pronto de una a otra cosa, sin detenerse. Preguntaban por el perímetro y altura de la cúpula, la cantidad de mármol, y cuánto podría haber costado todo el edificio. Después subieron en un lujoso coche, apurados por poder contemplar otra cosa todavía durante esa mañana. Ellos sólo conocían la *cantidad*. Pero el espíritu original europeo significa, desde la época de los griegos, sentido por los grados de cualidad. La realidad se hace sentir por lo general, conforme a un orden jerárquico. Existe una preeminencia de una cosa sobre la otra, en medida de su irrupción espiritual en el mundo, que han entrado, hasta cierto punto, desde fuera, *θύραθεν*, como dijo Aristóteles. Damos preeminencia a una esencia viviente frente a la naturaleza inanimada. *Mejor* configurado todavía está el hombre que tiene un alma espiritual, y es creador de cultura. De este modo, de acuerdo a los valores, hay también grandes diferencias entre los individuos. Lo elevado requiere privilegio ante lo inferior; así, por ejemplo, fundamen-

talmente el espíritu ante lo sensible. Por lo tanto, tratamos con un orden graduado (Aristóteles), un ordo bonorum (Agustín, Tomás), un orden estratificado —Schichterordnung— (hoy, Nicolai Hartmann); se trata de un mundo esencialmente jerarquizado. Desde tiempos remotos se considera al mundo como *estructuración cósmica*, y no como caos de fuerzas ciegas. Los sucesos en él, no representan un ciclo horizontal de nacimiento y muerte, una rueda que gira por sí misma (concepción todavía de los presocráticos, renovada en Nietzsche, del Romanticismo, y precisamente del mundo asiático), sino que representan un movimiento vertical tendiente a perfeccionarse más y más, ligado a lo absoluto, a lo extrasensible. Esta dirección vertical de la construcción del ser, se ve nuevamente en el ordenamiento estratificado de Nicolai Hartmann, con exclusión de la Antigüedad y la Edad Media. Los estratos superiores descansan sobre los inferiores, y en parte los sobresalen. Así, ascendemos por certezas cualitativas, desde el ser inorgánico al ser vivo, al alma, al espíritu. Y cada ente espiritual personal puede alcanzar distintos grados en la plenitud de la cualidad, cuya altura nos impresiona directamente.

Los escalones de la perfección cualitativa se dan, a la vez, en medida inteligente, en la limitación enriquecedora, en el correspondiente despliegue y formación que tiende a superarse. En este hecho se encuentran en forma individual (para hablar con el pensador español Suárez), la esencia universal con la individual, es decir, con su sentido de cada vez. *Y el otorgamiento de sentido es la proporción del mundo*. Por ello, rechazamos en sí toda formulación extremista, considerándola exenta de espíritu, aun cuando tantas veces se ha intentado introducirla en la historia europea, especialmente en nuestros días. ¿No es acaso significativo que el espíritu griego diera la supremacía a la *limitación* constructiva, ante la *ilimitación* informe? ¿Y que los pitagóricos de la antigüedad elogiaron la cifra limitada impar, y que tildaran de mala la cifra par que se multiplica y divide indefinidamente? Cuando más tarde se formó la idea de lo *infinito*, se concibió un Dios Infinito como ilimitado cumplimiento de todas las posibles esencias cualitativas, y no como una supresión desmesurada de toda determinación interna. Esta última concepción se presenta recién en el misticismo y en el romanticismo, y según Nadler, constituye una irrupción del sentimiento del Este, a menos que se encuadre en el preclaro espíritu latino antiguo (2).

De todo esto resulta que el espíritu europeo es la fe en una realidad suprasensible, en un movimiento *hacia arriba*, en una fuerza ennoblecedora de la forma frente a lo informe y al caos. Y estas formas cualitativas del ser son un llamado de la eternidad, pues son siempre válidas, es decir, "*semper et ubique*", y no únicamente "*hic et nunc*". Consideremos, por ejemplo, el valor esencial del amor maternal anímico-espiritual. Es superior a otras formas

2. *Romanticismo berlinés*, 1921.

de amor y simpatía. Es forma esencial del ser humano, independiente de transformaciones temporales, aunque se realice en el tiempo. O pensemos en la forma de la vida orgánica, que permanece eternamente igual a sí misma, que actúa misteriosamente desde adentro como un principio suprasensible. De ahí que no es de extrañar que se haya buscado la *esencia del ser* en la misma eterna formación individualizada, o luego, en los tiempos modernos, en la ley eterna. Pero vivimos una hora en la que la conducta fundamental aquí señalada, es decir, el haber adoptado una independencia del espíritu y su normatividad, significa un hecho que debe ser arrancado de los europeos como un *idealismo enajenante*, es decir, un idealismo que los saca de su realidad vital.

Hoy, entre nosotros, se ha formado una hostilidad contra el *sentido espiritual*, es decir, contra la Idea de Platón, pues *no es sino* un molde que no representa el flujo y la multiplicidad de la vida, y conduce, por lo tanto, a lo estático y al mero formalismo. Nuestra actual negación tiene un triple motivo: 1) es el ansia del europeo, en sí justificada, y devenida exclusiva de buscar la dignificación y valoración de lo concreto, de lo vigente, de lo *singular* y de lo *personal*, aun cuando no se haya concebido en la ontología antigua. En la filosofía existencialista de nuestros días, llega nuevamente a su plena expresión; 2) es la insistencia hacia lo vital, que invariablemente se anuncia; es la insistencia hacia un *mero devenir* y un eterno fluir, que en su exclusividad, sentimos como antieuropea al considerar la forma en que aparece a veces en algunos espíritus alemanes. Por el contrario, si esta insistencia reconoce la primacía del espíritu, como hiciera Goethe en su madurez, se podría obtener la plenitud dionisiaco-apolínea, es decir, la configuración de la vida a raíz de las fuerzas vitales y espirituales; 3) detrás de la denegación de un espíritu normativo —pues los extremos se tocan—, se esconde el antípoda de lo instintivamente vital, o sea el *intelectualismo escéptico*. Conduce, como intelectualismo inferior, a la abolición de toda calidad en favor de la cantidad, a la extinción de cualquier otorgamiento de sentido, y a un aspecto mecanístico, si no materialista del ser. Por eso, naturalmente, debe hundirse el espíritu creador de cultura.

Admitamos que todo don extraordinario recibido por el hombre puede elevarlo, o también hacerlo descender. Esto es válido para el espíritu, y por lo tanto es una espada de doble filo. El hombre se ha visto fuertemente impresionado por el poder generativo y promotor del espíritu, y esta confianza en el espíritu hizo hurgir en la actualidad el intenso movimiento del *optimismo progresista* del siglo XVIII, que todavía perdura. Esta confianza activa, es el presupuesto del *espíritu científico*, que se destaca especialmente en la nueva vida europea y quiere conquistarse el mundo. Pero el hombre europeo está aquí clavado en la *cruz de sus ideales*, porque el espíritu pujante de las ciencias criticistas elevó, en su detrimento, como únicamente valedero, el método cuantitativo-matemático, de tanto éxito en las ciencias naturales.

Este espíritu pujante fué el punto de partida de la nueva imagen de un mundo positivista, que nosotros sentimos como la pérdida de la modalidad originaria europea, en cuanto pretenda dar respuesta definitiva, y se difame como fantasía todo otro empeño (3).

¿Por qué es así? Porque entonces rige nada más que *un* aspecto del espíritu europeo, o sea un proceder netamente racional y empírico, que silencia todos los profundos órdenes del espíritu, así como sólo reconoce un necesario desarrollo mecánico-dinámico. Se nos dice: esto es todo. ¿Y qué queda en nuestras manos?: un esqueleto de leyes, cifras y funciones medibles. El hombre es entonces, un conjunto de electrones en movimiento. Pero el hombre no ha amado nunca a una persona como a un conglomerado de electrones. ¡Tan lejos de la verdadera vida está esto! Tenemos la cuantificación del conocimiento y del hombre, la que, a la larga, anula toda diferencia cualitativa del espíritu; pero sólo deja válido, hasta llegar a la misma médula de la vida anímica, el punto de partida de lo concretamente dado, con un enfoque radical sobre lo expresable formal-intelectualmente. De esta manera se inicia y avanza una entropía del espíritu en armonía con la vida, que ya no podría satisfacer las exigencias *personales*, como tampoco podría reclamar en su favor la ley de la libertad. En consecuencia, *Auguste Comte*, el positivista, habla de "amortir la *personalité*", es decir, de la extinción de la personalidad. Es innegable que esta intelectualidad "falta de espíritu cualitativo", entraña una supresión de la realidad suprasensible, que tuvo como consecuencia el ateísmo. Esta intelectualidad formal del positivismo representa el mundo práctico del hombre cotidiano supercivilizado de la Europa y de todo el mundo de hoy, lo que por otra parte ha provocado una enorme crisis, una crisis del vacío. Por lo tanto, el hombre actual perdió, por su visión meramente realista, la fe en la misión especial del espíritu; y lo que en el siglo XVII sostuvo Descartes de los animales, se le aplica ahora al hombre mismo y se lo considera una máquina.

Salta a la vista, que ninguna norma de valor interior parece ya fundable, porque los hombres se conformarían con un formalismo insípido y extenuado. Pero el reloj del tiempo volvió atrás. Debido al intelectualismo falto de alma, con sus efectos desastrosos, hasta se ha llegado a poner en tela de juicio la espiritualidad. El filósofo vitalista Klages habla del espíritu como de un *antagonista del alma*, y trata de reemplazar al diablo por Belcebú. Por esto se inclina a un mero vitalismo que sólo reconoce las fuerzas sensorias. Dado que este mero vitalismo se adueñó, aunque en forma diferente, de la nueva dinámica europea, creó el *derecho de un poder desenfrenado e ilimitado*. *Intelectualidad formal y dinámica vital* se unen

3. F. J. VON RINTELEN: *Positivismo y humanidad amenazada* (Naturaleza, espíritu, historia; publicación en honor de A. Wenzs), p. 123, 159 (1949).

para expulsar del genio europeo su espiritualidad. Esto nos trae al recuerdo los tiempos de los sofistas y de Trasímaco, si bien no fueron otra cosa que un episodio en la antigüedad clásica griega. Sea también así en nuestros días, y que el hombre europeo sea consciente del gran patrimonio del que es heredero y reconozca nuevamente que: ¡espíritu es *más que intelecto interior!* Es poder formativo, ordenante, y conducente a la mayor amplitud del sentido del ser. Estos atributos del espíritu representan en el hombre el vigoroso justo medio entre un racionalismo abstracto y una dinámica vital, digamos, como las representan *Apolo y Dionisio*. Recordemos que el templo del dios de lo sensual, Dionisio, se encontraba en la cripta bajo el templo de Apolo, el dios del espíritu noble y bello. El equilibrio mesurado ha formado interiormente el alma de Europa. Parte de su substancialidad y vibra aún hoy en cada uno de nosotros.

3) *El dualismo europeo*. — El realce del momento espiritual en la naturaleza y en el hombre, conduce al europeo a saberse, en medida relativa, *separado de la naturaleza*; y la enfrenta, máxime cuando en él se ha despertado el espíritu de la subjetividad. El tipo del europeo es profundamente *dualista*, y *distingue desde la antigüedad* εἶδος y ὕλη, espíritu y materia, forma y substancia, en términos religiosos πνεῦμα y σαρξ. Ensayo continuamente la peligrosa separación de espíritu y mundo corpóreo, y dirige su mirada hacia el mundo suprasensible, hacia la trascendencia, semejando, en cierta medida, una cuerda tendida entre el cielo y la tierra. Es una gran osadía, que intenta el hombre europeo. En contraposición al europeo que se siente libre, pero también solo ante la naturaleza, ante el cosmos, encontramos al asiático ligado al universo, sostenido por sus fuerzas y confundándose totalmente con él (4). El europeo se reconoce en la imagen como yo observante, separado del paisaje, mientras que el asiático se ve a sí mismo en la imagen como parte del paisaje y comprendido en su formación natural.

Por este motivo el hombre es, para el europeo, más que mera naturaleza. Su relación con ella es de *carácter polar*, a veces fecunda, pero a veces mortificante. El hombre participa, sin embargo, de la naturaleza. Pero la separación entre espíritu y materia se cumple a través de él. Estamos dispuestos a afrontar en nosotros esta profunda antítesis, lo cual constituye una inmensa ventaja, pero también un gran peligro.

Que el mundo se me oponga, que yo lo haré mi súbdito, según reza la misión que me ha sido otorgada en la Biblia. Aun distanciado de la naturaleza, captaré el rumor de sus leyes, para dominarlas: *natura nisi parendo, vincitur*, dice en ese sentido el inglés Bacon de Verulam, en los co-

4. Cfr. H. KUHN: *Acción y hundimiento, Europa y Asia*, p. 12 y sgs.

mienzos de los tiempos modernos. Pero este proceso consciente de la captación racional del mundo y su objetividad, puede privar a la misma naturaleza y a mí de todos los misterios, de suerte que tan sólo nos restaría vivir en una atmósfera enrarecida de nociones abstractas y de contenidos intelectuales prosaicos, a menos que se tomen precauciones. De esta manera nos encontramos en una continua oscilación entre *progreso* y vaciamiento interior.

En el hombre que se coloca frente al mundo, se encarna el espíritu llamado a cumplir una misión especial. Esta es la *fe de la Europa activa*. Al mismo tiempo lo envuelve en infinitos sufrimientos y dolores, porque este contraste con la naturaleza y el mundo, no puede existir sin pérdidas y tensiones profundas. El hombre está dispuesto a ello, para conquistarse los valores del espíritu; ésta es su grandeza interior. Pero por eso, fácilmente lleva algo interno frágil, inestable, inquieto, que lo predispone a los extremos. No siempre logra el equilibrio de las tensiones, que lo condicionan para lo extraordinario. El europeo permanece centrado en sí mismo, en sus posibilidades puramente humanas, y *no confía* de modo exclusivo en las fuerzas de la naturaleza y del destino. En su aislamiento se llama a sí mismo. Pero esta separación del todo significa una pesada carga, pues él ha nacido para la comunicación con otro yo, según Jaspers, bajo salvaguardia de su autonomía. Y contemplándose hacia adentro profundamente, se sentirá inclinado a buscar un tú divino con el que pueda dialogar.

A pesar de que es propio del europeo este rasgo en parte dualístico de espíritu y naturaleza, de individuo y mundo, de inmanencia y trascendencia, se ha podido comprobar de diversas maneras en nuestra historia y especialmente en la actualidad, una tendencia adversa. Ella puede justificarse como un elemento regulador; pero en su exigencia absolutista —casi romántica—, significa una amenaza para nuestra conducta fundamental humana. También conviene hacer notar las distintas formas en que hoy se desmiente pura y simplemente la escisión sujeto-objeto —especialmente en la filosofía existencial—, es decir, la superación de la propia personalidad por el circunmundo. Esta superación, sin embargo, representa para nosotros la base de una noble tensión productiva en el hombre, para colocarse sobre sí mismo, y espiritualmente sobre la naturaleza. La supresión radical de esta escisión, nos sumiría en dulce sueño, pero conducidos a un estado de opaco entorpecimiento.

4) *El constante esfuerzo revelador*. — El hombre europeo, sensiblemente dualístico, que se enfrenta al mundo, tiene que ser, para poderse mantener, un hombre de *acción*, de *actitud dinámica*. La exageración de esta actitud conduce a una constante inquietud, que llega a predominar sobre el sosiego. En nuestra historia y en nuestro mundo cultural, este fenómeno se ha

realizado vivamente. El hombre que sustancialmente se reconoce lleno de carencias (el "Mangelwesen" según Gehlen), debe imponerse y no abandonarse al juego de las fuerzas de la naturaleza. Tiene que determinarse a sí mismo, y no debe soportar todo como llegue. ¡Con cuánta avidez se acogió y repitió la palabra de Goethe: "Al principio fué la acción"! De todo esto se desprende que el hombre, especialmente en la época moderna, está poseído de un *progreso productivo*, en la creencia de que todo se consigue con su inteligencia activa, y que se puede lograr el paraíso en la tierra. La *técnica moderna*, que proviene de Europa, contiene este loco afán de actividad que implica un espíritu demasiado formal, demasiado abstracto y por demás esclarecido. Muy razonablemente juzga Heidegger la técnica, si no se la domina, como una invasión de lo "insalvable", de un "invierno sin fin". Esta es la enajenación de espíritu, el vacío interno, a menos que el hombre pueda sobrepasar ese estado hacia los valores esenciales. Pero estos valores no son conferidos a un espíritu calculador, sino a un espíritu *dignificante*.

Debemos añadir todavía una palabra decisiva. Ya para los griegos significaba energía, ἐνέργεια, también fuerza del ser, o digamos, sustancia. La fuerza se halla siempre ligada a la ley, y el espíritu al esfuerzo creativo. Aristóteles deseaba ver en Dios el pensamiento activo, νόησις νόησεως; ambos órdenes, logos y dinámica, se hallan íntimamente ligados. También Goethe llega, en su madurez y especialmente en su Fausto, a la convicción que debía retroceder a su frase: "Al principio fué la palabra". Una vida activa no se alcanza sin una vida contemplativa, es decir, sin la búsqueda del sentido espiritual.

Concluyo con el siguiente pensamiento: el europeo es el hombre de actividad, pero esta acción está llena de sentido, es decir, está determinada por el espíritu. Por ello, en el fondo, el mundo permanece, para el europeo, como *cosmos ordenado*, aunque lleno de tensiones que se insertan productivamente en el todo armónico, determinadas por el "ordo" espiritual. Si en la acción no se mantiene la "primacía del espíritu", y si por el contrario, se admite sobre los interrogantes últimos, como muchos lo exigen hoy, un dinamismo arbitrario, anárquico y antiespiritual, entonces extinguimos la auténtica Europa. Estas exigencias subterráneas están representadas por elementos que aman el caos, pierden la paciencia, y son incapaces de renovar los valores de nuestro patrimonio. Europa es una fuerza activa, pero tal, que antes que la acción, se encuentran el espíritu y la verdad. Pues ¡cuánto daño es capaz de causar la acción desenfrenada y sin rumbo!

III

5) *El espíritu personal.*— Ahora estamos en condiciones de responder a la pregunta, que nos preocupa a todos: ¿constituyen la *personalidad y la libertad*, todavía para nosotros, actitudes tan decisivas, que sin ellas la vida no es más digna de ser vivida? El hombre europeo, que en forma tan notable descubrió el significado del espíritu y el dominio de la naturaleza, no puede más que manifestar el enorme significado de la persona espiritual humana, y su valoración central de la libertad. Nos conduce a las más íntimas esferas de la religión, del alma y de la vida. Esta pregunta es de ardiente interés.

Sostuvimos que desde la época de los griegos, Europa está animada y elevada por la confianza en el espíritu independiente y por el cristianismo. Esto constituye el fundamento de su cultura y de su ciencia, pero puede acaso degenerar, como lo muestra la historia. El espíritu, en el sentido griego-europeo, es a la vez la confianza de que el mundo es un cosmos, no un caos, determinado por un ordenamiento de valores. Al respecto, entendimos al espíritu en el sentido antiguo-clásico, no como en Hegel. El espíritu, como espíritu objetivo, es la esencia ordenadora suprasensible de las cosas y de la vida. Es espíritu subjetivo, cuando el hombre consciente está capacitado para reconocer con su alma espiritual, al mundo y su ordenamiento. Pero la fuerte acentuación del espíritu, tal como se manifiesta en forma especial también en las ciencias, condiciona una independencia *dualística* de la naturaleza. Librado a sí mismo, el europeo debe imponerse a la naturaleza, en especial por su energía y actividad. Es una concepción de la vida completamente distinta de la asiática.

Llegamos así al pensamiento decisivo. Si valoramos *tanto*, en sentido europeo, al espíritu, entonces el portador del espíritu subjetivo, la persona humana, debe estar colocado, en rango, por sobre todo. Por eso hablaremos, (parte 5a.) de la valoración eterna de la persona en la esfera europea, y (parte 6a.) de su riesgo y desvalorización en la actualidad. Pero si la afirmamos, entonces la persona debe ser (parte 7a.) la plenificación de la *humanitas*. Ella encuentra sólo en el marco de la libertad su completa plenitud. (parte 8a.).

La *persona*, al mismo tiempo, entraña libertad, derecho y bondad como elementos constitutivos de su ser. Es el hacerse consciente de una *excelsa* actitud humana, consagrada por la Antigüedad y por el mundo cristiano. De acuerdo a esta tradición, Boecio dió la siguiente definición del hombre: "Persona naturae rationalis individua substantia", la persona es aquella realidad de naturaleza siempre dispuesta para el espíritu, es decir que es determinada por el espíritu, y es *pura cualidad* (5). Esto condiciona la sobe-

ranía del hombre, elevándolo a su *propia esfera de valores*. Su esencia se manifiesta en ser conducido por un sentido espiritual con sus leyes, en la conservación de su libertad intrínseca y extrínseca, así como del derecho de salvaguardarla, y en su disposición personal para amar. Todo esto se consuma en la persona *insustituible*, que se apoya en sí misma, que es su propia *ejecutora* en el plano ético, y que lleva en sí valor propio. Se comprenden así las palabras de Immanuel Kant: "Únicamente el hombre contemplado como persona, es el sujeto de una razón moral y práctica, que se eleva sobre cualquier precio". Ha de ser "utilizada en todo momento como *fin* y *jamás como medio*". Recién entonces se le abre al hombre el reino de los valores, como la cultura, el espíritu en general, el arte, la poesía, el ethos y la religión. El hombre está *llamado* a forjarse una personalidad particular. Pero ¿en qué consiste ésta? El poeta francés Baudelaire nos explica: "Qu'est-ce que l'homme supérieur? C'est l'homme de loisir et d'éducation générale. Etre riche". Esta altura humana posee un cierto valor de rareza; sin embargo, debería ser orientación y meta de cada cual.

Feuerbach dijo una vez: "Homo homini deus est". "Dios representa lo que el hombre quisiera ser". En el ideal del hombre reconocemos su imagen de Dios. Según Kant, esta imagen es "el prototipo que determina la imitación corriente; un precepto indispensable". Para el europeo históricamente visto, Dios no podía ser otra cosa que *persona sagrada*, concebido como plenitud infinita que sobrepasa todo, y no simplemente como una divinidad originadora o principio cósmico, como en Asia ⁽⁶⁾. Quiero relatar aquí la siguiente anécdota: un colega mío de Maguncia, el Dr. Kühn, me contó una experiencia suya en China. Se construía un ferrocarril desde Tsinanfú hacia el interior del país, y era necesario abrir un túnel a través de una montaña. Durante años, no se pudo conseguir el permiso de las autoridades chinas para ello. Una vez, el director de las obras del ferrocarril fué invitado a la casa del Gobernador chino. Hasta bien entrada la noche se conversó sobre todos los temas, aun sobre las obras del ferrocarril. Recién muy tarde, el director arriesgó la pregunta de si sería posible por fin dar el consentimiento para abrir el túnel. Y obtuvo por respuesta: no, porque eso encoleriza a los dioses de la montaña. Vean ustedes cuán estrechamente ligado está, en este mundo asiático, el sentimiento religioso con la naturaleza, con el acaecer cósmico. Distinto es el *cristianismo*, propio de Europa. Aquí, la naturaleza ha sido depositada por la mano de Dios, dentro de su propio ser. Por eso se ha hecho posible en la esfera europeo-cristiana, la ciencia pura y su hija la técnica. Dios, dicen los filósofos, es *causa prima*

5. *De philosophiae consolatione*, L. V. lc., Eutychen, cap. III.

6. KUHN: *Acción y hundimiento*, p. 22; 34.

incausata, causa como creación de todo; pero la naturaleza conoce las *causae secundae*, las causas segundas propias. Dios está completamente fuera, por encima de la naturaleza, pues es puro espíritu personal; el mundo es sólo el *reflejo de su esplendor*. Esta idea fundamental y sublime debía imponer siempre la convicción de que nada superior puede imaginarse. Todo lo que aparece como teniendo un sentido y un valor, entraña sólo una imitación, una semejanza, en latín *imitatio et adaequatio*, con ese modelo divino; una ἁμιλώσις θεῶν, con Platón, y una *imago Dei* en la Edad Media (7). En el mundo se han de buscar las huellas de Dios, los *vestigia Dei*. Y también dice el Antiguo Testamento: "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza". Este pensamiento lo encontramos, revestido de las palabras más sublimes, en Dante:

"... Non è se non splendor di quella idea
Che partorice amando il nostro sire"

Paraíso, XIII, 1765.

El mundo "... es sólo esplendor de aquélla idea
que nuestro Dios, amando, nos ha dado".

El Dios cristiano es, en su esencia, también *logos*, espíritu puro en plena posesión de verdades eternas e inmutables, a las que puede tender el espíritu humano. El alma europea, por eso, estaba abierta. Este Dios también es espíritu personal, y por eso, fuerza viviente. El europeo en la tradición de su religión se eleva sin cesar, como por una Vía Sacra, hacia la faz de ese Dios, a quien se puede hablar personalmente. Y Dios le sale al *encuentro* no únicamente por su gracia, sino también por el *sufrimiento* que aceptó libremente, y del cual es considerado *merecedor* el hombre, que es su criatura. Así, el hombre individual es *digno* de ser redimido por su Dios. El sufrimiento de Dios y el sufrimiento del hombre se encuentran, lo cual sería *inconcebible en Asia*, donde falta esta idea de la personalidad. El hombre reencuentra en Dios, su tragedia y su soledad interior, para ser vencidas por El. Con esto cobra impulso y se eleva hacia lo ilimitado; es decir que el europeo, nunca *totalmente* aclimatado a la naturaleza, busca una última riqueza en la trascendencia, es decir, precisamente en Dios. Y para afirmar el valor inextinguible del *alma individual*, hizo suya la idea de la inmortalidad personal. El europeo no penetra impersonalmente en el todo, como piensa el asiático, aunque esta concepción se haya presentado en el transcurso de la historia de la religión y del espíritu europeo. Pero en

7. *Politeia* 613 a, b. *Theaet.* 176 c. *Nomoi* 706. — TOMAS DE AQUINO, *S. Theol.* I, 63, 2; I, 93, 4.; *Reg. Princ.* I, 9.

nosotros se desarrolla más fuertemente en sentido de crítica escéptica, excluyendo a los presocráticos. Desde luego, también Europa ha rechazado parcialmente su forma religiosa ya histórica, tal como sucede en toda evolución de grandes desenvolvimientos culturales. Por ello el hombre, sin aspecto religioso-metafísico, experimentando tan profundamente la escisión, el sufrimiento, el dolor y el aislamiento, se ve ante un *trágico* callejón sin salida, como lo atestigua el presente. Se habla de un pantrageísmo. Es decir que en la unidad ascendente compuesta por naturaleza, espíritu, persona y Dios, propio del espíritu cristiano europeo, cuando se trata de un no creyente, falta el último término: Dios, y debe acabar en un trageísmo. En cambio el asiático no hace distinción en esta escala, sino que naturaleza, hombre y Dios son una sola cosa. La heroica palabra de Goethe: "amo a aquel que anhela lo imposible", no sirve más de nada, y hoy, conforme a la tarea del pensamiento de Dios, reconocemos la verdad creciente de otras palabras de Nietzsche: "Como si quedara moral cuando falta el Dios que la sanciona". (8).

Volvamos a la idea de *inmortalidad*, ya que se encuentra íntimamente ligada a la alta dignificación que Europa presta a la personalidad individual. Tiene también en general su influencia en la valoración del hombre singular. Esta valoración la vemos en la palabra de Goethe: "Nuestro espíritu es una esencia de naturaleza absolutamente *indestructible*". "La naturaleza está obligada a señalarme otra forma de existencia, cuando la presente no pueda sostener más mi espíritu" (9). Sería una interpretación bastante inadecuada, ver en este pensamiento sólo la expresión del egoísmo, como intentaba la teología superficial de la Ilustración. En nuestros días se ha atacado en forma significativa la idea del destino eterno del alma individual. Este ataque proviene de las tendencias políticas antihumanas enemigas de la libertad del hombre, porque de la idea religiosa de la inmortalidad del individuo, se deduce la exigencia de su libertad.

6) *La desvaloración en la actualidad*. — Pero asistimos en la actualidad, como tantas veces en la historia europea, a un asalto contra la *valoración de la personalidad individual*. Este asalto proviene en parte de un Pathos romántico-religioso que considera la exageración individual como una enajenación frente a lo universal, y que celebra la disolución de la personalidad como una confusión con el universo (10). En parte también, además de otros muchos motivos —pues sólo consideramos lo esencial—, proviene este cambio de otra dirección, cuando recomienda un *altruismo*

8. *Voluntad de Poder*, Aphor. 253.

9. *Conversaciones con Eckermann*, ii, III 1828; i, IV, 1829, 2V, 1824.

A. Kanzlerv. Miller, 18 X 1828. Xenias Pacatas III, ed. Jubiläum Cotta, Iv, 58.

10. *Antigüedad y Humanismo* (Gymnasium 1926) p. 110 y sgs.

ético-social, tal como sucede en el positivismo. Pide ahora, para suavizar, la propia disolución, sin reconocer que cada cual tiene también *obligación de mantener su propio ser al servicio* de una comunidad superior legítima, múltiple y articulada y llevarla a un desarrollo inviolable. Shaplew, de la Universidad de Harvard, opina que todo hombre extraordinario es un ser dañino para el desarrollo de la humanidad. Reconocemos en estas tendencias un decaimiento y un debilitamiento también en el espíritu europeo, que originariamente tendía a lo excepcional, a lo único, sin ver en ello un *rechazo*, sino más bien un *llamado*. Nos agrada pues, que en la filosofía de la existencia se sienta este afán tan profundamente, —aunque ella tampoco vea la relación palpable a un todo ordenante y sus exigencias intrínsecas, y sea determinada, por lo tanto, por un nominalismo fundamentalmente equivocado, que afirma la existencia de lo individual y de cada caso, con la nomenclatura (nómina) subjetiva correspondiente, mas no un encontrar permanente y general de la esencia.

Pero en este empeño de formar y valorar lo *especial*, el europeo se ha enredado en *antinomias* aparentemente ineludibles. Busca lo *singular* y lo de valor propio, llegando así fácilmente cada vez más a la disipación y a la disolución de su propia personalidad y al peso de la *soledad* tantas veces descripta. Por ello se ha hecho, en los tiempos *modernos*, la afirmación, en parte justificada, de que desde un punto de vista ético, religioso, social y económico, somos *individualistas*. De esta manera no nos encontramos sociológicamente en primera línea en la gran familia o casta como en el Asia. Y en el seno de la naturaleza, tampoco nos encontramos dentro del todo con su desarrollo, dado que somos individuos absolutamente independientes. El europeo quiere realizar su *propio ser*, su voluntad espiritual y su actividad opuestas a las fuerzas de la naturaleza, en la independencia, y no en la dependencia, especialmente del colectivismo que hoy concibe el oriental. Pero corre ahí de continuo el *mortal peligro disolvente* de llegar a un individualismo excesivo dentro de la vida espiritual, moral y social.

Europa llegará a levantarse, sólo cuando consiga el equilibrio entre los dos extremos, entre el individualismo y el colectivismo, a partir de una magnitud supraindividual, plasmadora de sentido y de comunidad, que nace de su fe inmovible en una cultura creadora. Por lo tanto, vale aquí la *consigna*: nada de aislamiento del individuo, nada de modernismo de soledad anacoreta; pero tampoco, nada de delirio colectivo impersonal fundado en el vacío y el fracaso, o en la carencia de madurez y cultura. El momento actual exige nuevamente una inserción del individuo, con su soberanía impalpable, en la comunidad, pero no se exige, en oposición a nuestra esencia, la nivelación y la colectivización. No se trata de encontrar el individuo cotidiano, la igualdad sin contenido que ligue a los individuos. Siempre debe enfrentar un *yo* independiente a otro *yo* independiente, y

recién así se hablará de *nosotros*. Decididamente esto se realiza sobre el terreno de una auténtica relación personal; de lo contrario, nos hallamos mirando la nada sin rostro. En la comunidad, los individuos se saludan, como las cimas de las montañas, por encima de los valles que las unen.

Ahora bien, hemos llegado a reconocer en el hombre de Europa una predilección por los *valores propios de la persona humana*, después de haber recalcado su independencia y su energía ante la naturaleza. También en la religión esta idea encontró su influencia, y en la estructura social tuvo que exigir la conservación del individuo dentro de una comunidad amplia y capaz de valorar. Pero todo esto presume la idea inicial, de que conocemos un alcance propio del espíritu, el cual aparece encarnado en la naturaleza humana de modo especial.

IV

7) Llegamos a la séptima parte decisiva, la plenificación de la humanidad. Desde la época de los *estoicos*, en los comienzos de nuestra Era, la imagen del hombre en el ambiente europeo tenía que conducir a entender lo *humano* como superior a toda otra cosa, en rango y dignidad. Acordaba al hombre, en cuanto hombre, una situación especial, en razón de su *espíritu*, de su *esencia personal*, y el *derecho* derivado de ellas. La mayor elevación de la realidad del hombre se encuentra, entonces, en su *libertad*. En cada rostro humano descubrimos, así, la "dignitas hominis", es decir, la dignidad del hombre cuyo sentido debemos respetar; sólo, frente a ella se hace posible el verdadero *amor de la persona*. Este es un tema que nos afecta en lo más hondo, puesto que en ninguna época de la historia europea y del mundo, se ha despreciado tanto la ley de la humanidad, como ahora. También sabemos que en la actualidad existen tendencias, que trabajan en contra del concepto de esa "dignitas hominis".

Reprendemos, por eso, la doctrina, hoy completamente secularizada, de la corrupción del hombre. Esta idea, que no se halla más en el dominio religioso, y está completamente libre de él, debería autorizar a que no se respetara más al hombre. Señalamos la *desvaloración pragmatista del hombre*, en cuanto se consideran sólo los valores exteriores calculables. Señalamos al *vitalismo* radical como el de Klages, que exalta la primacía de lo dionisiaco, de lo vital, así como de la rebelión de la naturaleza y de todo lo instintivo que hay en el hombre, como el resultado de un poderoso *afán anti-humanista* absolutamente desenfrenado. Y por último, a nuestro modo de ver, la actual filosofía existencial, con su decisión dinámica pero falta de orientación hacia los valores, no conduce a sacar al hombre de semejante callejón sin salida. Por ello, cuidemos de nuestros valores más sagrados,

que han encontrado en la *humanitas* europea su configuración histórica peculiar.

Pero la *humanitas* es, a la vez, un concepto *cultural* y *social*; es concepto cultural, porque exige la formación espiritual del hombre para todo lo elevado y noble, para que su plenitud se cumpla totalmente. Esta relación del hombre con la *humanitas* como formación interior, condiciona la capacidad creadora del europeo en todos los terrenos, enlazándose con el espíritu de la antigüedad. "La forma cultural griega, lo verdaderamente humano en ella, es", según dice Werner Jaeger, "llevar en su interior algo como una fuerza maravillosa de poder conducir también a otros pueblos, que buscan la expresión de su propio ser, a su liberación espiritual propia, por medio de su pureza y objetividad normativa". Es la confesión de un alma "noble" y de las magnitudes eternas supraindividuales a que se siente ligada. Es la convicción de que debe existir para el hombre una norma que lo ate, elevándolo, que sea elegida en libertad, y que allane el camino para riquezas plenas. El europeo, visto en esta forma, exige que se respete su *dignidad*. De aquí también deriva su derecho a la *tolerancia* y como veremos luego, a la idea social. Naturalmente, la *tolerancia* puede haber sido despreciada a veces entre nosotros, si bien rara vez en forma absoluta. Siempre existió una esfera íntima que al europeo le repugnó violar. La auténtica tolerancia no es algo relativo, ni la disolución de todas las convicciones —por lo menos no lo debería ser—, sino respeto ante la fe del prójimo, en la certidumbre de que cada cual es un hombre luchador.

Pero para completar la imagen del hombre, debemos reconocer que todos son hermanos en el mismo *logos*, y están unidos en el amor, como lo expresa la idea de *humanitas* de los estoicos en la Antigüedad. Este pensamiento recibe su fuerza plena recién en la idea sobrenatural del amor fraternal cristiano. La comprensión europea —de acuerdo a lo expuesto—, recibió acentos de diferente intensidad. El positivismo, por ejemplo, exige, basándose en las inclinaciones altruistas del hombre, lo humanitario, si bien abarcando nada más que los bienes de la felicidad y el bienestar exterior. La *humanitas* es más profunda cuando se la entiende como lo hicieron los antiguos. Entonces se refiere también a los recintos más elevados del hombre, que interesan ya su atmósfera íntima. Pero sólo en el amor esencial al *valor individual de la persona*, reside la verdadera comprensión europea del hombre. Está todavía sobreestructurada por el amor fraternal esencialmente cristiano, en la ἀνάγκη. Parece que en la más recóndita de todas estas formas de vida, yace la idea de que el hombre en todo caso no es sólo un ente singular, sino un ente de comunidad, un individuo social, (ζῆλον φύσει πολιτικόν, Aristóteles), y de que el uno esté llamado a ofrendarse por el otro. Desde luego, la crudeza de la época actual ha destruído en gran parte

la tribuna desde la cual se podría hacer este llamado. A pesar de todo, este llamado es natural a nuestra esencia, a menos que renunciemos a ser nosotros mismos. De ahí que invariablemente debe quedar ligada a lo más íntimo, nuestra demanda social.

8) *La libertad*. — Sin embargo, sólo dentro del marco de la *libertad* se hace posible este camino para el hombre que todavía es accesible a lo europeo. La libertad es para el europeo, hasta un interrogante de imperiosidad religiosa. ¿No es, acaso, el beneficio más alto que el hombre recibió de Dios, y mediante el cual, siendo él mismo creador, se acerca más a su Dios? — como pregunta Schelling—. Pero cada vez que un *valor fundamental* como éste de la libertad, es comprendido en toda su profundidad, lo es a causa de vincularlo con la *religión*, y ée contemplarlo en su fundamento religioso. Así, pues, en San Pablo están escritas estas palabras: “Donde está el espíritu del Señor, está la libertad” οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία (2. Cor. 3, 17). En ella nos vemos invitados a nuestra última elevación, e impulsados a decidarnos contra todo lo que está en contra de Dios. San Agustín nos habla de una “*Libertas a malo*”, libertad de lo malo, que al mismo tiempo representa un movimiento hacia las más altas plenitudes de valores, imponiendo veneración y sosiego del alma. Resulta entonces que libertad es *liberación* de la sujeción al dominio de la naturaleza, a la carga del ser, y a la violencia exterior; y se conseguirá únicamente por la *disciplina espiritual*. En la libertad, tomamos la responsabilidad de nosotros mismos, pues la libertad es también *ley interior*, a la que nos confiamos, y a la que nos entregamos, con conciencia de su valor fundado en el valor de los valores. Recién por ello, cada acción nacida en la libertad, adquiere su *propia bondad*, así como el amor no puede ser nunca impuesto.

La *libertad* es y produce una sensación de felicidad en la realidad del ser-hombre. Por eso opinamos: cuando las relaciones de Dios al hombre, conforme al Antiguo Testamento, se exageran (comenzando en nuestra Era con Duns Scotus - Ockham del siglo XVI), cuando se entiende exclusivamente la relación de *dominatio* y *subjectio*, de dominación y sujeción, cuando esta relación secularizada se transfiere a las relaciones humanas, entonces se pierde algo propio de la concepción cristiana occidental ⁽¹¹⁾. Recordemos que el espíritu desde los griegos, en tanto Telos, se opone a la coacción, ἀνάγκη, en la naturaleza; de esta manera llegamos a entender cuán hondamente anclada está la necesidad de libertad en el europeo. En efecto, esta necesidad, en nuestra historia, ha sido olvidada varias veces, ante todo en lo que se refiere a la libertad exterior; recordemos la penuria social actual del mundo. Pero también es cierto que pocas veces ha si-

11. DUNS SCOTUS, *Ox.* III, dist. 3, q. un., n. 2.

do agredido lo más íntimo del alma del hombre, lo cual indica respeto por la escisión moral-religiosa.

Si la libertad es, así, una parte constitutiva interna de nuestra esencia, a diferencia de Asia, entonces exigirá ser admitida en la vida pública por doquier. A este respecto, encontramos en el historiador Herodoto una frase, según la cual los griegos contestaron al sátrapa persa Hydarnes (VII, 135): "Bien entiendes tú de la servidumbre, pero la libertad no la has gustado todavía, y no sabes si es dulce o no".

Llegamos así al final. Hemos intentado reflejar lo que es la *esencia del hombre europeo*. Lo dicho no ha sido valedero para muchos europeos, aun en la actualidad. Precisamente por existir el peligro de una absoluta *enajenación de nosotros mismos*, hacemos este examen de conciencia. Hemos expuesto en breves palabras que el peligro *capital* reside en que se podría perder la fe en el *espíritu libertador*, que da razón al valor propio del hombre. Hoy por hoy, sus derechos se ponen en duda, se le niegan sus claras respuestas, y hasta se las desacreditan. Este hecho da por resultado un desistir de sus elevadas ambiciones creativas, que en última instancia buscan su relación con la fuerza religiosa. Y por así decirlo, con ello se le quita al espíritu el oxígeno, volviéndose *intelecto inferior*. No realiza más las diferencias cualitativas, arranca absolutamente al individuo de la comunidad y de toda relación, lo desvaloriza, entregándolo a una vida de masa con toda su violencia. Sin tener la posibilidad de una incorporación espiritual, no le queda más que entregarse completamente a un mecanismo técnico del Todo, que quita toda personalidad. La consecuencia será únicamente una mera dinámica que desprecia a los individuos, llegando a desconocer todo límite.

Por el contrario, la concepción europea exige que el hombre sea conducido por el espíritu por sobre la naturaleza, dando formación a su propio ser, en la confianza de que existe un legítimo espíritu de la verdad. Este espíritu de la verdad nos despliega el amplio reino de los valores que llenan y ligan la vida. Por los valores espirituales, el hombre se eleva a lo trascendente, a lo sobrenatural, y siempre se arriesga a volver a distender el arco desde el bien sensible hacia el suprasensible. Esta tentativa, para tener éxito, presupone el *valor propio de la persona*. Este valor está profundamente arraigado en el concepto de Dios, unido a la fe en una eterna determinación. El europeo quiere la perfección de todos, de la unidad cuerpo-espíritu del hombre, y de ahí que quiera ganarse al "homo vere humanus", por medio de una armonía correspondiente a su propio ser. Esto representa una formación de la posición interna y externa del hombre, según los valores fundamentales de medida y de respeto. Al mismo tiempo impone preocu-

pación y amor por el prójimo. *Forzosamente nace de ahí el más elevado deber: no violar la libertad interna del otro.*

Concluyo con palabras que también pronuncié en Alemania y París, y que igualmente valen para el mundo cultural y civilizado de América: "Los peligros que nos amenazan en el viejo continente europeo, tarde o temprano los llamarán también aquí a una decisión".

"Indudablemente nos encontramos en hora tardía, y el clamor que llega a nuestros oídos dice: salvad nuestro ser humano, para que vuelva a ser digno de nuestro pasado europeo, y que valga la pena vivir. Ocupémonos de que la fe en nuestra humanidad permanezca fuerte, y que todavía amanezca para nosotros un nuevo día del espíritu, aun desconocido. Recordemos nuestra tradición europea, también de todos aquellos pueblos que fueron culturalmente fructificados por Europa, y nuestra *unidad espiritual*, antes de que sea demasiado tarde. Esto nos dará un sublime impulso. Es requisito primordial de nuestros días".

FRITZ - JOACHIM von RINTELEN
de la Universidad de Córdoba y Maguncia

NOTAS Y COMENTARIOS

TEORIA DEL HOMBRE (*)

1. — El pensamiento del autor, orientándose en la dirección fenomenológico-axiológica y espiritualista de Husserl, Scheler, Hartmann y también de Ortega, quiere alcanzar una visión propia del hombre; bien que por la misma limitación del método fenomenológico adoptado, su indagación se detenga casi exclusivamente en la actividad y manifestaciones del hombre, en su *aparecer* más que en su *ser* estrictamente tal.

He aquí, resumida suscintamente, la obra.

Lo que constituye al hombre es la *intencionalidad*: la polaridad *sujeto-objeto*. Tal carácter intencional se revela ante todo en el conocimiento y, dentro de éste, principalmente en el juicio. La intencionalidad volitiva o afectiva se estructura bajo la dirección de la intencionalidad cognoscitiva, a la que Romero confiere la supremacía.

A medida que se perfecciona la intencionalidad, se acrecienta también la individualidad, hasta alcanzar en la intencionalidad del hombre la conciencia de sí.

Esta intencionalidad, pre-espiritual, propia y constitutiva del hombre, no es salida o trascendencia perfecta, pues siempre encierra un regreso al operante: es un éxodo para retornar al sujeto.

En este punto R. retoma uno de sus temas favoritos: la *cultura*, que se constituye también por la intencionalidad, pero en función no de objeto sino de realización de *valores*. La cultura no es sino la modificación del ser natural por la actividad intencional valorante. R., se detiene en largos análisis sobre la intencionalidad cultural individual y social y sus relaciones, en la dirección de H. Freyer y M. Scheler, aunque siempre buscando elaborar una explicación propia.

Toda esta intencionalidad constitutiva del hombre, sin excluir la cultural, no es necesariamente espiritual, aunque el espíritu sea el término conatural de la misma. De lo cual concluye R. que el hombre es tal aun antes y prescindiendo de su vida espiritual; vale decir, que el hombre es hombre y, como tal, irreductible al animal aun antes y con prescindencia de la vida espiritual, por su sola vida psíquica intencional. Con lo cual se está admitiendo otro psiquismo pre-intencional, o de intencionalidad oscura y apenas esbozada, propia de los animales. En síntesis, que tendríamos en orden

(*) TEORIA DEL HOMBRE, *Francisco Romero*, Losada. Bs. As., 1952.

de intencionalidad ascendente: una intencionalidad psíquica crepuscular, propia de los animales y de la vida sensitiva del hombre, una intencionalidad estrictamente humana: intelectual, volitiva y cultural, pre-espiritual, y, finalmente, una intencionalidad estrictamente espiritual.

El *espíritu* se superpone a la intencionalidad como connatural y pleno desarrollo, pero es superior e irreductible a ella: es la intencionalidad total y perfecta. En la intencionalidad infraespiritual, no hay una salida o entrega total al objeto y valor, una perfecta "*trascendencia*", antes bien, este mismo éxodo del sujeto al objeto, es siempre en vista de retornar al sujeto para enriquecerlo. Podría decirse que tal intencionalidad no está aún exenta de *egoísmo*. En cambio, el espíritu es siempre una salida o "*trascendencia*" total al objeto, es generoso. Desde luego que el sujeto no ha desaparecido, al contrario, mantiene aquilatada la conciencia, pero su actividad espiritual se entrega enteramente al objeto. Se caracteriza precisamente porque en él ha desaparecido ese dejo de *egoísmo* o retorno al sujeto, que caracteriza la intencionalidad infra-espiritual, constitutiva del hombre.

Propio de esa intencionalidad pura del espíritu es abarcar, por eso mismo, la totalidad de los *objetos*, que R. toma en el sentido de la fenomenología, con independencia de la realidad en sí, como la considera la Filosofía tradicional.

En la actividad cultural, el espíritu se manifiesta como intencionalidad desinteresada y generosa, ordenada toda ella a la realización de *valores* teóricos, éticos o estéticos *absolutos*.

El espíritu se diferencia de la naturaleza por su entera liberación del retorno al sujeto, que caracteriza a aquélla aun en su realización más elevada: la intencionalidad. De aquí que ésta, cuando es infra-espiritual, pertenezca aún a la naturaleza.

En fin, la última y fundamental trama del espíritu reside en un absoluto "*trascender*", en una entrega o salida total al objeto y al valor.

A este propósito y para ubicar la realidad del espíritu, R. esboza —solamente esboza— una metafísica del ser en general, que consistiría en un puro *trascender* o éxodo de sí; el cual, a medida que asciende en la escala ontológica se va polarizando más y más en los términos sujeto-objeto de la intencionalidad, primero puramente *psíquica*, luego *humana* y finalmente *espiritual*. En el espíritu el *trascender* se realiza en toda su pureza, pues ha desaparecido toda referencia o retorno del movimiento al sujeto, y sólo queda la entera entrega al objeto o valor. Tal "*trascendencia*", como trama definitiva de la realidad, no dista mucho —sí es que no es lo mismo— del "*devenir*", de la "*duración*" o "*temporalidad*", en que la colocan las diversas corrientes vitalistas, historicistas y existencialistas actuales; y si bien R. otorga una supremacía a la actividad intelectual, que estas corrientes no le confieren, sin embargo, en última instancia, aun la intencionalidad o *trascendencia* intelectual, estaría determinada en R. desde más abajo por impulsos o *trascender* irracional.

A la luz de la intencionalidad y del espíritu, R. concluye su obra con un intento de elaboración de una teoría sobre el hombre. Este se manifiesta como dualidad, no de materia ni de naturaleza y espíritu, sino de *intencionalidad* y *espíritu*, entendiendo que el espíritu no hace sino continuar y perfeccionar a aquélla, orientándola totalmente hacia los objetos y valores absolutos, sin volverlos al sujeto. Fruto de estas notas son las restantes,

que R. describe y analiza en sendos capítulos: *enmascaramiento, justificación y conciencia de sí, sociabilidad, historicidad y sentido.*

2. — Tal el denso contenido de esta obra, en que R., después de muchos años de elaborar trabajos de carácter eminentemente histórico sobre la Filosofía, intenta esbozar una síntesis original sobre el hombre.

El libro está meditado y escrito con seriedad. No se trata de una improvisación fácil, sino del fruto de una larga y ardua maduración, realizada en el estudio de otros sistemas, preferentemente de los ya mencionados de Husserl, Scheler, Hartmann, Ortega y también de Dilthey. Analizando críticamente estas diversas concepciones, R. llega así a elaborar su propia concepción antropológica. R. no se ha dejado tentar por las fáciles vías de cierta filosofía en boga, más literaria que filosófica y ha buscado descifrar la realidad del hombre, en prolijos análisis sobre su actividad. Por eso, aunque no se esté con R. en todas sus tesis y menos en sus conclusiones, debemos reconocerle la seriedad de su esfuerzo y la hondura de su meditación.

Elo lo ha inducido a ver con claridad y afirmar con vigor la irreducibilidad del hombre, sobre todo del espíritu, a lo puramente psíquico animal; a captar bien el carácter intencional del conocimiento y de la vida específicamente humana; y a afirmar la primacía del conocimiento, de la inteligencia en especial, sobre las demás actividades intencionales.

Mesurado también se muestra el autor en cuanto a la nota histórica del ser del hombre, que si bien subraya con fuerza, advierte, sin embargo, no absorbe totalmente a éste, no lo reduce enteramente a historicidad.

Todos estos y otros valores del libro están, además, enaltecidos por una prosa ceñida y cuidada, que transmite con limpidez y ayuda a la comprensión del pensamiento del autor.

3. — Sin embargo, con la misma lealtad vamos a señalar algunos serios reparos que nos presenta esta antropología de R. En primer lugar, R. comienza por aceptar como una cosa obvia y *sin crítica*, que la intencionalidad es fruto de categorías *a priori*, que desde la vida inconsciente elaboran y dan objetividad a impulsos, etc. Es decir, que, sin crítica, se excluye desde un comienzo la solución realista y se busca una explicación del conocimiento como de algo enteramente elaborado por y desde el sujeto, idealista, por ende, sin intervención alguna de una realidad trascendente. Con ello, se deforma realmente la misma realidad del conocer, y la intencionalidad, tan vigorosamente asentada y descripta, queda *a priori* invalidada desde el comienzo, como reducida que está a algo puramente trascendental.

La triple distinción entre vida psíquica animal, intencionalidad y espíritu es inaceptable. Entre una vida psíquica —y, como tal, esencialmente intencional— animal o sensitiva y una vida intencional todavía no espiritual —como lo es la constitutiva del hombre, según R.— no cabe diferencia esencial alguna, sino simplemente de grados accidentales: se trata de una vida psíquica inmaterial, desde luego, como toda vida psíquica, pero *orgánica* a la vez, en ambos casos. No se ve en qué pueda consistir esta zona intermedia entre la vida psíquica sensitiva y la vida espiritual, en que R. ubica la vida intencional específica del hombre. Lo que sucede es que la vida intencional humana se diferencia esencialmente de la psíquica sensible —común al hombre y al animal— porque es espiritual. La vida intelecti-

va y la vida cultural que constituyen la intencionalidad propia del hombre sin alcanzar la del espíritu, según R., no se explican *realmente* sin la independencia total de la materia, es decir, sin la espiritualidad. *La verdad* es que R. ha escindido lo que realmente es la vida espiritual en dos partes: una que llama intencional —intelectiva y cultural— y que cree infra-espiritual aunque supra-psíquica sensitiva, y otra espiritual, en que la intencionalidad especulativa y práctica se desarrolla plenamente sin reversión sobre el sujeto. En efecto, ¿cómo podría no ser espiritual la inteligencia del *ser* de las esencia, de las *relaciones*, la aprehensión e intención de realizar los *finés* o *valores*, objetos o términos de la intencionalidad enteramente *inmateriales* y *trascendentes* a la órbita psíquico-material?

Hay, pues, dos psiquismos o vida intencional o conciencia: 1) una *psíquico-sensible* —inmaterial, pero dependiente de la *materia*— común al hombre y al animal; y 2) otra esencialmente superior, *psíquico-espiritual*, exclusiva del hombre, que es la vida intelectivo-volitiva, que comprende el orden *teorético* o contemplativo de la *verdad*, el orden *práctico* o moral de la realización del *bien* específicamente humano y el orden *artístico-técnico* o de la realización de la belleza y de los bienes *útiles*. En una palabra, la vida espiritual comprende toda la actividad intencional centrada en el *ser trascendente*, como *ser* o *verdad* —inteligencia o actividad teorética— *bondad* —actividad moral— y *belleza* y *utilidad* —actividad artístico-técnica—. Todo ese ámbito de la actividad y de objetos trascendentes absolutos: *verdad*, *bondad* y *belleza* y *utilidad* —que, en última instancia, son *Verdad*, *Bondad* y *Belleza* del Ser de Dios— constituyen el dominio propio de la vida espiritual. Mas para llegar hasta ahí era preciso no deformar la realidad del conocimiento con los *a priori* trascendentales, admitiendo la auténtica transcendencia del conocimiento, en cuyo acto inmanente comienza a existir el ser trascendente distinto —y *en cuanto distinto*— de aquél, es decir, como *objeto*, con una existencia inmaterial propia del acto. Desde este hecho inicial, respetado en su auténtica realidad, ahondando en sus causas, no hubiese sido difícil al autor llegar a la conclusión de que los grados de perfección del conocimiento y de la cognoscibilidad objetiva dependen de los grados de inmaterialidad del ser, hasta alcanzar en el hombre la *espiritualidad*.

La división entre intencionalidad humana y espíritu conduce a R. a la constitución del hombre como dualidad de intencionalidad y espíritu, en lugar de la tradicional de cuerpo y espíritu y, mejor todavía, de *cuerpo* y *alma espiritual*, a que se llega, si partimos de la división clásica y ajustada a las exigencias de la actividad del hombre: de psiquismo *sensitivo* y psiquismo *espiritual*.

También resulta incomprensible cómo en un análisis —aun puramente fenomenológico— del hombre se haya podido silenciar casi del todo la actividad religiosa, exclusiva y propia del hombre. Me inclino a creer que, tratándose de un tema tan grave y delicado y difícil de tratar, el autor haya preferido pasarlo por alto antes que abordarlo sin sentirse lo suficientemente preparado para ello. De todas maneras, una exposición de la vida espiritual específica del hombre, sin referencia a la vida religiosa, resulta trunca y defectuosa: se ha suprimido una dimensión del espíritu, la que nos pone en contacto con el Ser absoluto, la actividad que el mismo Max Scheler no ha dudado en colocar en el ápice del espíritu.

Pero sea de esto lo que fuere, en su raíz, así en la de las anteriores desviaciones mencionadas, está la *limitación*, a que a Romero condena su exposición inicial *crítico-cristiana* y *fenomenológica*, que lo priva de antemano de alcanzar la realidad profunda del *ser del hombre y del ser*, en general, y lo encierra en una antropología puramente descriptiva de fenómenos —en el sentido restrictivo del término— que no le permite ver claro aun en este sector, ya que la misma actividad humana no tiene sentido sin el *ser real en sí, inmanente y trascendente* a él, y, en definitiva, sin el Ser trascendente de su Razón suprema de ser, su Causa eficiente primera y final última. Esta limitación que ciega la visión del ser substancial real, trascendente e inmanente, hace que R. se quede en un puro “*trascender*” —sin *ser* que trascienda o cambie— como última trama de la realidad; lo cual ni sentido tiene, pues un puro “*trascender*” o devenir sin ser se diluye en la *nada* y en lo *impensable*. El ser no se explica como “*solidificación*” del devenir o trascender, como pretende R., sino exactamente al revés: el devenir se funda y no puede ser sin el ser, como ya lo advirtió Aristóteles contra Heráclito, cuando afirmaba que el puro cambio resulta imposible sin el ser, pues para que se dé el *llegar a ser*, algo debe permanecer; de lo contrario sólo habría la destrucción de un fenómeno y la aparición de otro, pero no el devenir, el cambio.

A este respecto hacemos notar cómo R., tan erudito en el conocimiento y cita de los autores modernos, no lo es tanto en el de los griegos y desconoce por completo el pensamiento medioeval, el tomista sobre todo. (Baste decir que una cita que hace de la tradicional definición de individuo: *Id quod est indistinctum (indivisum) in se et distinctum (divisum) a quolibet alio*, —que creo es la única de la filosofía medioeval—, la interpreta en un sentido negativo que evidentemente no tuvo en sus autores).

4. — Con las reservas que acabamos de hacerle y ubicada en el estrecho ámbito de la analítica fenomenológica, la obra de R. conserva todo su valor. La antropología ontológica tradicional, que le ofrece a R. un fundamento firme y más profundo, precisamente porque es *metafísica*, que él no alcanza, para cimentar sus auténticas contribuciones, puede enriquecerse a su vez con éstas. El dicho de Gilson de que la *Metafísica* tradicional puede enriquecerse con la *Fenomenología*, a la vez que ésta ahondar y fundamentarse con las verdades absolutas de aquélla, aplicado a la antropología, encuentra en este libro de R. cabal cumplimiento.

FILOSOFIA DE LA ARQUITECTURA (*)

1. — *Alcance y justificación de una filosofía de la arquitectura.*

Es propia del ser humano la capacidad de sobreponerse a la alteración que el mundo le impone con sus complejas circunstancias. El ensimismamiento es una facultad hondamente enraizada en su propia naturaleza. Desea el hombre saber a qué atenerse con respecto a sí mismo y a su mundo circundante, y, de acuerdo con eso, trazarse normas de acción. Reflexiona, pues, buscando develar el ser de las cosas y patentizar la índole de su conducta y de sus quehaceres.

Todo hombre juzga y actúa de acuerdo con una cosmovisión. Puede haber sido ella conscientemente adquirida o inconscientemente adoptada, perfecta o imperfecta, acertada o errónea. Lo cierto es que el hacer y el obrar humanos se asientan en una determinada visión del hombre y del mundo.

Los productos de la acción humana, durante ciertas épocas y en determinadas regiones, en comunidades poseedoras de una profunda unidad espiritual, manifiestan sus peculiares caracteres con limpia ingenuidad, encauzándose la acción del hombre por hábitos tan arraigados que trasuntan una fresca espontaneidad. En otros tiempos y lugares, en cambio, la confusión espiritual reinante obliga al hombre que vive en esa circunstancia a extremar sus esfuerzos para emerger del caos, mediante su visión contemplativa, con el fin de ordenar su acción y salvar así su dignidad y jerarquía humana, evitando el naufragio en la alteración provocada por las múltiples y complejas sollicitaciones del ambiente adverso.

En tiempos de crisis cultural vivimos. Es decir, en una época eminentemente reflexiva. No es de extrañar, por lo tanto, que en todos los dominios espirituales haya un manifiesto anhelo de claridad. Y, como consecuencia, que se multipliquen las tentativas, sinceras y serias, de dar una explicación del hombre en sus varias dimensiones espirituales. De ahí que, paralelamente a los acontecimientos históricos que con arrollador vértigo se suceden, se comprueba el incremento del esfuerzo que se realiza para esclarecer los problemas que la existencia y la actividad humana plantea, a la luz de su visión filosófica. Siendo el tema del hombre, la condición humana en su dramática existencia en el mundo, la preocupación central de la filosofía actual, todos los problemas y misterios referentes a la *persona* y a la *cultura* encuentran un lugar de privilegio en la atención del filósofo contemporáneo. Uno de los productos culturales, resultantes de un quehacer personal, es el *arte*. Y entre los entes culturales artísticos se encuentran las *obras arquitectónicas*. Queda así, en su medular lineamiento, definido el campo dentro del cual el filósofo de la arquitectura debe moverse para hallar la explicación del hecho arquitectónico y de la actividad creadora humana que le dió origen. Asimismo, se justifica de este modo el interés, constatable fácilmente en la presente circunstancia histórica, por la búsqueda de una tal explicación, ya que con ella se trata de encontrar en último término, una visión integral del hombre y su mundo.

(*) FILOSOFIA DE LA ARQUITECTURA, Angel T. Lo Celso, Universidad Nacional de Córdoba (R. A.), 1952.

Pero, además, en la naturaleza misma de la obra arquitectónica hallamos los motivos justificativos de los actuales intentos de llegar a descubrir los fundamentos últimos de la acción humana que la ha creado. En efecto: el hombre vive históricamente adscripto a un mundo circundante. Lo componen un contorno físico y un ambiente espiritual. El primero está integrado por la naturaleza y por los productos culturales que poseen una concreción material. En las actuales circunstancias sólo por excepción el medio ambiente en el que el hombre vive es la naturaleza virgen. La vida humana transcurre en un mundo circundante físico creado por el hombre. Y, justamente, ésa es la tarea del arquitecto: la creación del contorno físico adecuado a las exigencias de la naturaleza espiritual y material del hombre. Es decir, el fundamento de la tarea arquitectónica es el conocimiento del hombre: de su ser eterno y de sus modos de ser temporales, de sus necesidades como ente espiritual y como organismo viviente, con el objeto de crearle su *habitat*, el clima propicio para el desarrollo de sus virtualidades. La tarea arquitectónica es, pues, radicalmente *humanística*. Si bien dirigida a la creación de un mundo físico con elementos materiales (entre ellos, esencialmente, el *espacio*), tiene una proyección espiritual y su finalidad precisa es lograr su adecuación a los últimos fines de la vida humana, individual y comunitaria. Es evidente, por lo tanto, que la obra arquitectónica será lo que sea la visión que del hombre y del mundo tenga el arquitecto creador. Será la petrificación de una cosmovisión. De ahí deriva el enorme interés que para la comprensión de una cultura tiene el conocimiento de la naturaleza y significación de la obra y de la actividad arquitectónica.

Por otra parte, en nuestra situación histórica, en la que comprobamos las funestas consecuencias de la aplicación indiscriminada de todos los productos del ingenio humano y que conforman desde la revolución industrial del siglo pasado el escenario de nuestras vidas, la exigencia de un planeamiento del mundo circundante físico humano se torna cada vez más perentorio y con ello la necesidad de que se aprecie debidamente la trascendencia de la misión del arquitecto en la restauración de los valores específicamente humanos de los que nuestro tiempo se halla tan indigente.

2. — *El libro de Lo Celso.*

Con lo expresado anteriormente deseamos contribuir a que se aprecie la significación cultural de un intento esforzado y serio para lograr el esclarecimiento de la índole del quehacer del arquitecto, intento que se ha concretado en el libro del que nos ocupamos. Su autor es el señor Angel T. Lo Celso, arquitecto, ingeniero y doctor en filosofía. De su vocación intelectual son claro testimonio su triple graduación universitaria y su fecunda labor de publicista, encaminada sobre todo hacia temas específicos de la arquitectura.

En la obra señalada se revela el valioso esfuerzo de L. C. por informarse y por informar debidamente, con seriedad y espíritu objetivo, sobre los trabajos realizados por numerosos autores, a lo largo de los siglos hasta el presente, acerca de temas afines a su preocupación primordial que consiste, dice L. C., en buscar . . . "una raíz filosófica a la interpretación de la obra arquitectónica".

En el primero de los nueve capítulos que integran la obra, se exponen brevemente opiniones sobre la clasificación de las artes y el lugar que en ella ocupa la arquitectura. Después de una rápida exposición que, en el segundo capítulo, se hace de los diversos conceptos existentes acerca del objeto y método de la estética, entre ellos los del tomismo, se ocupa el autor, con mayor detenimiento, en el tercero, de las versiones que se han formulado sobre la teoría de la *empfindung* y de su importancia en el análisis de la creación y de la apreciación de la obra arquitectónica. Al problema de la forma y contenido en ella, dedica el capítulo siguiente, en el que se enumeran las principales tesis que al respecto se han sustentado. Idéntico acopio de opiniones y conceptos se presenta en el séptimo capítulo que trata de las interpretaciones filosóficas y científicas del espacio. En el último capítulo se analizan los problemas del estilo, la forma y la voluntad de forma, también con varias citas de lo expresado al respecto anteriormente.

En los capítulos quinto y sexto, dedicados, respectivamente, a la creación artística en la obra arquitectónica y al sentido psicológico y metafísico que vincula al arquitecto con su obra, lo mismo que en el octavo ya citado, se encuentra lo medular de la meditación del autor con referencia al tema del libro. En especial se destaca el contenido del sexto, que trata del arte cristiano, con abundantes referencias al aporte del tomismo, sobre todo el debido a Maritain y Derisi; y el del octavo que se refiere al espacio como protagonista central de la obra arquitectónica.

No es posible, en el marco de una nota, referirse a los complejos y vastos temas citados, con ánimo de expresar nuestra adhesión o disenso con respecto a las numerosas opiniones citadas o las propias del autor. Solamente queremos dejar constancia que el libro de L. C. constituye una apretada síntesis de cuantos problemas se debaten en los dominios de la metafísica, de la psicología, de la sociología y de la historia crítica del arte, y, en especial, de la arquitectura, y que, por la abundancia y objetividad de las citas, es un eficaz guía para la orientación de las investigaciones que en tales dominios quiera emprenderse.

Hubiera sido deseable que se manifestara con mayor plenitud una unidad de doctrina en el enfoque del problema artístico desde las diversas perspectivas, integrando así dichas visiones parciales, que en muchos casos constituyen valiosos aciertos, en una orgánica síntesis, en la que cada una de ellas quedara precisamente ubicada y en conexión lógica con respecto a las otras.

Queremos destacar, por fin, que este libro proporciona, con la inquietud intelectual que le ha dado origen, y que transmite al lector, un apreciable estímulo para proseguir la tarea iniciada de buscar una mejor comprensión de la trascendencia y la naturaleza de la actividad creadora artística del hombre manifestada en la obra arquitectónica.

BIBLIOGRAFIA

LE PERI HERMENEIAS EN OCCIDENT, por J. Isaac, O. P., Librairie J. Vrin, París, 1953, 192 páginas.

El *Tratado de la enunciación* de Aristóteles ha sido, hasta el siglo XII, el único libro del Estagirita conocido por el mundo latino. El presidió la formación intelectual de todos los hombres de ciencias, de letras y de leyes del medioevo cristiano; fué el instrumento indispensable de la labor teológica y la base necesaria de la gramática. La "entrada en Occidente" de los tratados éticos, físicos y metafísicos del Filósofo no sólo no disminuyó su crédito, como podría pensarse, sino que lo robusteció y extendió. Aun hoy día nos parecería inconcebible un estudio de lógica clásica que no se inspirase directa o indirectamente en esta obra.

Su extraordinaria importancia histórica se acrecienta, para un tomista, por el hecho de haber sido objeto de uno de los más profundos y elaborados comentarios del Doctor Angélico. El interés doctrinal de esta obra de madurez de Santo Tomás —donde resume sus propias concepciones acerca de la expresión de la verdad, del uso de las nociones análogas, de la diferencia entre el verbo y el nombre, el sentido del verbo "ser" (*esse*) y del nombre "ser" (*ens*), la inteligibilidad de los nombres indefinidos, la significación temporal de los verbos, la naturaleza del juicio, los futuros contingentes, el azar, la libertad, y otros temas de capital importancia filosófica— es del todo innegable.

Sin embargo, este amplio campo de investigaciones abierto a los tomistas ha sido poco trabajado. El P. Isaac quiere colaborar a la futura obra común historiando las vicisitudes de este libro, desde Boecio, que lo introdujo en Occidente, hasta Santo Tomás, que fué su más profundo intérprete. Labor minuciosa, pesada y poco brillante, pero de gran trascendencia y de necesidad urgente.

Tras ubicar el *Peri hermeneias* en el conjunto de la obra aristotélica, el autor pasa rápida revista de sus comentaristas griegos, árabes y sirios, para detenerse en la traducción y doble comentario (uno breve, de intención didáctica, y otro extenso, de profundización doctrinal) del "último de los romanos", Manlio Boecio. Un estudio de los vulgarizadores latinos cierra el primer capítulo. El segundo sigue las huellas del tratado en un período relativamente oscuro, el comienzo de la Edad Media. Tiene

especial interés el breve pero substancioso análisis del influjo del *Peri hermeneias* por los teólogos medievales, sobre todo San Anselmo, Guillermo de Champeaux y Abelardo.

El siglo XII ha hecho abundante uso de esta obra, en especial en el campo teológico: el P. Isaac se detiene sólo en Juan de Salisbury, Bernardo de Chartres y Adam du Petit-Pont. Pero es el capítulo dedicado al siglo XIII el de mayor interés histórico y doctrinal.

La extraordinaria multiplicación de las escuelas superiores, la creación de las Universidades y la "entrada en Occidente" de Aristóteles, son los rasgos típicos de la vida intelectual del siglo XIII: todos ellos favorecieron la difusión y la influencia de esta obra. El *Peri hermeneias* en efecto, había preparado el camino al Estagirita y se benefició con su llegada, aunque de un modo poco previsible. La oposición de los profesores de tendencia conservadora y agustiniana llevó a las autoridades eclesiásticas y académicas a prohibir la adopción del "nuevo Aristóteles" como texto de las lecciones universitarias, tanto públicas como privadas. El interés de los alumnos se volcó naturalmente en hacia las obras lógicas, no sólo permitidas, sino prescriptas por los programas oficiales. Así el *Peri hermeneias* conoció el apogeo del influjo.

En cambio, el levantamiento de las medidas prohibitivas (o su prescripción) trajo como consecuencia una notable merma de interés por el *Organon*, que con todo siguió siempre estudiándose. Estos hechos, establecidos principalmente por el estudio de los programas de la Facultad de Filosofía y Letras de París, han llevado al autor a una interesantísima exposición del medio intelectual en el que vivió Santo Tomás. La ordenación y la división de los cursos, los horarios, tiempos de clase, etc. permiten al lector formarse una idea muy clara de la organización de los estudios en esta época.

Así hemos llegado a San Alberto y Santo Tomás. Este último es el centro de interés de todo el libro: el autor le dedica dos capítulos íntegros, analizando cuidadosamente las fuentes y el texto de su importante comentario; expone los elementos de juicio necesarios para la determinación de la fecha, lugar y método de la composición.

Un estudio concienzudo de la obra de Santo Tomás debe abarcar tres aspectos: el analítico (división, subdivisión y síntesis, tratando de descubrir las razones de cada una de ellas), el exegético (la letra, el sentido y la doctrina) y el comparativo (versiones, lugares paralelos e interpretaciones empleadas). Fiel a su propósito de abrir simplemente el camino, el P. Isaac sólo toca rápidamente cada uno de estos temas, no sin anotar valiosas sugerencias.

El libro acaba con una edición crítica de la versión latina de Moerbeke, utilizada por Santo Tomás en su comentario, que en la Piana y la Leonina aparece bastante deformada, y con una lista clasificada de las proposiciones condenadas en Oxford en 1271, relacionadas algunas con este comentario.

Ya ha pasado el tiempo en que el pensamiento de un autor medioeval se estudiaba como un todo acabado, sin relación estrecha con el ambiente en que fuera elaborado y sin tener en cuenta los métodos de composición, las influencias recibidas y la evolución de las ideas. Nadie se atrevería hoy a atribuir a Santo Tomás desarrollos de su doctrina realizados por sus

discípulos, aun cuando sean fidelísimos a inspiración. Los estudios históricos realizados durante los últimos cuarenta años han tenido por fruto, no ya una mera acumulación de datos de erudición, sino una más profunda inteligencia de la doctrina de los autores medioevales. De aquí la trascendencia de obras como la del P. Isaac, y la necesidad de que tenga muchos imitadores y seguidores.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

DE AUCTORITATE DOCTRINALI S. THOMAE AQUINATIS,
por I. M. Ramírez O. P., Salmanticae, 1952.

Ya advierte el Padre Ramírez, en el prefacio de su libro, que varios motivos podrían demostrar la inoportunidad del tema, pero las últimas novedades doctrinales y la uniforme actitud de la Iglesia obligan a volver sobre él.

La obra consta de un Prefacio y de una Introducción como preliminares, de un Apéndice, una Noticia Bibliográfica y tres Índices como coronación. La parte nuclear se condensa en cuatro Capítulos, de los que haremos un bosquejo.

Toda autoridad doctrinal puede ser considerada desde el punto de vista del objeto y del modo. En otras palabras: distinción material y formal. En Santo Tomás de Aquino la autoridad doctrinal por razón del modo es doble: una intrínseca, que se apoya en el valor científico de la obra y otra extrínseca, que se mide por el grado de aprobación y recomendación de la Iglesia. Esta primera distinción formal da razón de ser a los dos primeros capítulos: 'Auctoritas scientifica Doctoris Angelici' y 'Auctoritas doctrinalis canonica Doctoris Communis Ecclesiae'. Ambos capítulos constan de dos artículos que responden a la consideración material de la obra del Aquinate: filosofía y teología. El capítulo tercero: "De Auctoritate Integrali totius corporis doctrinalis S. Thomae" es la armónica conjunción de las autoridades puestas de manifiesto anteriormente, de lo que resulta el valor excepcional de toda la síntesis tomista. El P. Ramírez podría haber concluido aquí su trabajo, ya indudablemente exhaustivo; pero añade un cuarto capítulo: "De valore auctoritatis integralis totius corporis doctrinalis S. Thomae, deque obligatione eam suscipiendi", donde destaca la importancia canónica o extrínseca de la obra del Angélico, para deducir inmediatamente la obligación que incumbe a todos los miembros de la Iglesia de aceptar la doctrina de Santo Tomás. La delimitación de esta obligatoriedad (que es el objetivo último del libro) exige un justo equilibrio "...ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia" (Pío XI, Enc. Stud. Duc.). Por eso en un primer artículo nos habla de los errores que se podrían cometer "por defecto", el segundo artículo de los errores "por exceso" y el tercero desemboca en la "iusta mediaque via tenenda".

El justo equilibrio que se debe observar en este espinoso asunto podría reducirse (según nosotros hemos podido deducir del análisis del libro que comentamos) a las siguientes conclusiones, que se van sucediendo en escala deli-

mitativa. *Prímetá*: la autoridad doctrinal intrínseca y extrínseca (directamente en materia teológica, indirectamente en materia filosófica en cuanto se relaciona con la revelación por su mayor o menor conformidad con ella) del Doctor Angélico es la mayor de todos los escritores eclesiásticos. La *segunda* conclusión concretiza la primera y se condensa en el Canon 1366 §2: "Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant". Ahora bien, entre los "principios" propios de Santo Tomás cabe la siguiente división: *a*) los de índole física y de conjeturas experimentales, que son secundarias y totalmente accidentales, los cuales por lo general ya han sido no solamente corregidos, sino también superados; *b*) ciertas elucubraciones más sutiles o conclusiones más remotas, que si se muestran sólidas y bien fundadas no hay que despreciarlas, si bien actualmente la atención ha de dirigirse a las verdades fundamentales; *c*) los principios maestros y el edificio metafísico levantado sobre ellos, a los cuales se refiere directamente al canon citado. Una *tercera* conclusión nos dice que los "principia et pronuntiata maiora" son las veinticuatro tesis tomistas, según respuesta de la Sagrada Congregación de Estudios, que fué aprobada por Pío X y dice así: "... eas (las 24 tesis) plane continere S. Doctoris principia et pronuntiata maiora" (27 de julio de 1914. AAS. 6 -1914- 383). Finalmente la obligatoriedad relativa a estas veinticuatro tesis se establece en una nueva respuesta de la antedicha Congregación, ratificada esta vez por Benedicto XV: "... proponantur veluti tutae normae direttivae" (7 de marzo de 1916. AAS. 8 -1916- 157). De todo lo cual se deduce con pleno derecho lo que el Autor anota en la página 157 de su libro: "Methodus, principia et synthesis doctrinalis philosophico-theologica S. Thomae sancte sunt ab omnibus tenenda et inviolabiliter servanda... ita tamen ut simul ex posteriori riteque acquisitis veritatibus locupletetur, ex criticis et historicis investigationibus illustretur, ex applicatione ad nova problemmata solvenda quae in dies excitantur dilatentur, servata legitima libertate in exploranda germana eius doctrina ubi bonae interpretes ipsius non conveniunt, itemque honesta aemulatione in porro ducendis investigationibus veri nominis scientiae, non fucatae vel meram eius speciem praeseferentis".

En conclusión debemos afirmar que esta obra viene a corroborar el universal y superior prestigio del Padre Ramírez. A nuestro parecer es una obra definitiva en la materia. Si a esta recomendación sustancial sumamos: la perfecta sistematización, la oportuna y exuberante cita de documentos pontificios, la limpidez y excelencia del estilo, la didáctica presentación, acabaremos por vislumbrar los méritos de este estudio.

Cerramos estas líneas formulando un deseo, que no deja de ser una opinión: hubiéramos querido encontrar en la determinación del "camino justo en intermedio" (Cap. IV, art. 3) una puntualización más concreta y sintética de la obligatoriedad que, para los católicos se deduce en orden a la aceptación de la doctrina de Santo Tomás y de los demás autores escolásticos.

EL ESPIRITU DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL, por *Etienne Gilson*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1952.

Piedra angular del edificio levantado sobre el concepto de "filosofía cristiana" es este conocido libro de Gilson, vertido hoy al castellano.

Si bien se mueve el autor preferentemente en el terreno histórico (y así lo declara en el prefacio), campea en toda la obra, llevada como de la mano y a fuer de historiador de la filosofía, la faz doctrinaria, complemento éste inseparable si se quiere aportar una solución verdaderamente integral, pues si es necesario recabar de la historia los datos que permitan suponer la *posibilidad de existencia* de la filosofía cristiana, no lo es menos verificar en el terreno especulativo *si efectivamente se da* una tal filosofía.

Situado entre dos posiciones extremas que, negando la filosofía cristiana, hacen de ella o una simple filosofía o bien una pura teología, Gilson se interna en el espíritu de la filosofía medieval declarando sin ambages que el mismo "no hace sino uno con el de la filosofía cristiana" pues espíritu de la filosofía medieval, tal como lo entendemos aquí, es el espíritu cristiano penetrando la tradición griega, trabajándola desde adentro y haciéndola producir una visión del mundo, una *Weltanschauung* específicamente cristiana". Y esto es precisamente lo que logra demostrar a través de los magníficos capítulos de su obra, profundamente meditados y elaborados con un dominio tal del tema que el lector no puede sino sentirse conducido por firme terreno en tan espinoso asunto. Es que Gilson vuelca aquí todo su vasto conocimiento de la filosofía medieval y toda la fuerza de su fino espíritu crítico: pero muy especialmente su intenso amor por la verdad pura y simple, buscada allí donde se encuentra, sin ataduras de pseudo-sistemas ni imposiciones de fines prequeridos, ya que ciertamente no le lleva a dilucidar la cuestión una mezquina apologética tendiente a demostrar que el cristianismo *también tiene su filosofía*. Tal vez no sea ocioso destacar la inexistencia de motivos que exijan una filosofía específicamente cristiana obligando así a excogitar razones o argumentos que acaben necesariamente en dicho concepto. "Nada nos impide imaginar un Cristo reducido al contenido de la Biblia y de los Evangelios, tan poco especulativo como lo había sido el judaísmo, y cuya esencia religiosa sería estrictamente idéntica a la que ha conservado en nuestros días", sencillamente porque "la filosofía, aun cristiana, no fué nunca, no es y jamás será un elemento necesario de una doctrina de salvación".

Si habla entonces de una filosofía cristiana es porque ella aparece como resultado del estudio de la filosofía en general y de la medieval en particular: es porque el pensamiento griego ha sido profundamente vivificado, vigorosamente impulsado por la teología, quien no sólo ha podado la vid de la filosofía griega que ya de por sí tenía abundante fruto, para que lo diera mas abundante aún, sino que la ha penetrado llegando hasta sus raíces para comunicarle una nueva *virtus* fructificante. Luminosas resultan al efecto las palabras de Duns Escoto que cita Gilson: "Señor, Dios nuestro, cuando Moisés le preguntó, como al Doctor muy verídico, qué nombre te habría de dar delante de los hijos de Israel: sabiendo lo que de Ti puede concebir el entendimiento de los mortales y develándole tu bendito nombre, le respon-

diste: *Ego sum qui sum*: eres, pues, el Ser verdadero: eres el Ser total. Eso creo; pero eso es también, si me fuera posible, lo que yo quisiera saber. Ayúdame, Señor, a buscar qué conocimiento del verdadero ser que eres alcanzará mi razón natural, empezando por el ser que tú mismo te has atribuido”.

¿Será necesario extenderse en una exégesis de esta palpable realidad? Si esto ocurre con el tema primero y fundamental de la Metafísica: el *Ser*; si así nutre la revelación al tronco del cual parten las diversas cuestiones que se plantean al espíritu, ¿habremos de negarle participación en los frutos?

Claro está que con esto ni está todo dicho ni hemos puesto una pica en Flandes: pensar de otra manera equivaldría a menospreciar demasiado fácilmente muy respetable opiniones en sentido opuesto. Será necesario recorrer con el autor, paso a paso, los grandes temas a que se vió abocada la filosofía medieval y admirar las soluciones totales o parciales —y aun en germen— que vieron la luz gracias a la revelación cristiana, llegando así a que “la conclusión que se desprende de este estudio, o más bien el eje que la atraviesa de cabo a cabo, es que todo sucede como si la revelación judeo-cristiana hubiese sido una fuente religiosa de desarrollo filosófico, siendo la Edad Media latina, en el pasado, el testigo por excelencia de ese desarrollo”.

El lector que se adentre en las páginas de esta enjundiosa obra, podrá apreciar por sí mismo los valores que en ella se ponen en juego. No solamente tendrá así un claro concepto sobre la discutida cuestión de la “*filosofía cristiana*” y sobre el espíritu que animó a la filosofía medieval, sino que se le descubrirá al mismo tiempo la unidad que liga —y que llegó en aquella época tal vez como nunca— al pensamiento humano con la Verdad, a la filosofía con la teología, al hombre con Dios...

Editó pulcramente Emecé, enriqueciendo así su ya valiosa “*Biblioteca de Filosofía e Historia*”, que dirige Tomás D. Casares.

J. E. BOLZAN

QUESTIONS DE COSMOLOGIE ET DE PHYSIQUE CHEZ ARISTOTE ET SAINT THOMAS, por *Joseph de Tonquédec*, Librairie J. Vrin, París, 1950, 127 págs.

Tres importantes estudios, destinados originariamente a figurar como apéndices a un tratado de Filosofía de la Naturaleza, forman esta original obrita. El primero de ellos nos presenta el “sistema del mundo” de Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás; el segundo, la teoría del color y de la luz, en ambos filósofos; el tercero, la teoría de la medida.

Sin duda, se trata de temas de importancia secundaria dentro de la sistematización filosófica de Santo Tomás. Precisamente por ello, no han merecido ninguna atención por parte de los expositores contemporáneos del pensamiento tomista. Y sin embargo las obras del Doctor Angélico se hallan sembradas de alusiones a estas nociones “físicas” —que por otra parte sería muy ingenuo considerar como permitidas. Más de una tesis estrictamente filosófica

se halla ligada a estas concepciones. El ignorarlas sólo puede ser un obstáculo para la recta comprensión del pensamiento tomista.

El P. de Tonquédec, que hace más de veinte años nos brindara un magnífico tratado de Crítica del Conocimiento, nos entrega ahora un instrumento de trabajo indispensable, fruto de minuciosas investigaciones textuales, que sin duda prestará valiosísimos servicios a ese número siempre creciente de estudiosos de Santo Tomás que, luego de haberse iniciado en el conocimiento de su doctrina por alguna buena exposición, abordan el texto mismo del Angélico, infinitamente más rico en densidad, claridad y profundidad, que todas las obras de sus mejores expositores.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LES ORIGINES DU MONDE ET DE L'HUMANITE. por *Paul Denis*,
La Pensée Catholique, Liege, 1950, 175 págs.

El eterno tema de los orígenes ha vuelto, en nuestros días, a gozar de palpitante actualidad. Las recientes conquistas de la física nuclear y de la biología, los descubrimientos paleontológicos y astronómicos de los últimos años, incitan a plantear nuevamente el problema, integrando en él datos antes insospechados, o al menos tenidos por improbables. Por otra parte, los avances de las ciencias bíblicas y los últimos documentos del magisterio eclesiástico parecen abrir nuevas perspectivas: de hecho han llevado a muchos a rectificar posiciones que podrían haberse creído definitivas.

Ante esta situación urge un ensayo de síntesis. El autor de esta obrita lo ha bosquejado, manteniéndose, sin embargo, en plano de la exposición simple y llana. Se dirige al público culto, pero no especializado en estas cuestiones y le entrega los últimos resultados de las investigaciones de los hombres de ciencia y de los exégetas, interpretándolas a la luz de la filosofía tomista. Conocedor avisado de los hechos y de las teorías científicas, el P. Denis está perfectamente al tanto de los problemas planteados por el Génesis y de las exigencias de la filosofía cristiana, y con rara claridad y prudencia ha sabido exponer estas difíciles cuestiones, hallando en Santo Tomás los principios rectores de su labor.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

C R O N I C A

Monseñor Dr. OCTAVIO N. DERISI

Su Santidad el Papa Pío XII ha elevado a la dignidad de Prelado Doméstico a nuestro Director, Mons. Dr. Octavio N. Derisi. Razones obvias nos impiden extendernos en el significado de este merecido nombramiento, coronación de una vida dedicada enteramente al estudio y la enseñanza de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Nos limitaremos a indicar los principales hechos de su actividad intelectual.

Mons. Derisi cursó estudios eclesiásticos en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires, donde fué ordenado sacerdote en 1930, y en la Universidad Nacional de Buenos Aires, donde se doctoró en 1940. Es Doctor en Teología, y en Filosofía y Ciencias (títulos eclesiásticos); Profesor de Filosofía y Doctor en Filosofía y Letras (títulos de la Universidad Nacional). Ha obtenido el Primer Premio por el Doctorado en Teología por su tesis *La constitución esencial del sacrificio de la Misa* (1930); el Primer Premio por el Doctorado en Filosofía y Ciencias (1926); el Premio "Universidad" al mejor alumno de su promoción en la Universidad de Buenos Aires (1940); el Premio "Lamberti", por el mismo motivo; el Premio "Carlos Octavio Bunge" a la mejor tesis del bienio 1940-41; el

Primer Premio Nacional de Filosofía, Crítica y Ensayos, de la Comisión Nacional de Cultura (trienio 1943-45).

Actualmente es Catedrático de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón; Director del Instituto de Filosofía de la misma Facultad, del cual fué fundador y organizador; es Catedrático de Metafísica, Teodicea e Historia de la Filosofía en el Seminario Mayor de la Arquidiócesis de La Plata (Ciudad Eva Perón) y Director y Profesor de los Cursos de Cultura Católica de la misma ciudad. Es fundador y Director de dos revistas: *Sapientia*, del Seminario Mayor, y *Revista de Filosofía*, del Instituto de Filosofía.

Anteriormente ha sido Profesor adjunto e interino de Historia de la Filosofía Antigua y Medioeval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Profesor de diversas disciplinas filosóficas y Director de la Escuela de Filosofía de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires.

Ha publicado, aparte de su tesis de Teología (1930), *Esbozo de una Epistemología tomista* (1938; 2a. ed. 1943), *La psicasteria* (1941; 2a. ed. 1944); *Filosofía moderna*

y filosofía tomista (1939; 2a. ed. 1945); *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (1940; 2a. ed. 1951); *Lo eterno y lo temporal en el arte* (1942); *Concepto de la Filosofía Cristiana* (1939; 2a. ed. 1945); *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (1945); *Ante una nueva edad* (1945); *El arte cristiano* (1945); *La "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce* (1947); *La persona, su esencia, su vida y su mundo* (1950). Además ha traducido del alemán algunas obras de Grabmann y del francés varios libros de Maritain y Garrigou-Lagrange. Ha publicado numerosos artículos y notas bibliográficas en las principales revistas filosóficas de la Argentina y del extranjero. Es Vicepresidente de la Sociedad Argentina de Filosofía Tomista; miembro titular de la Fundación Vitoria Suárez y Vocal del Instituto Sanmartiniano. Ha participado como miembro relator en el Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949), en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista (Roma, 1950), y en las Jornadas Tomistas (Buenos Aires, 1951). Ha sido constituido miembro activo del Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas, 1953), y del Congreso de Filosofía de la Universidad de Milán (1953).

Sería alargar desmesuradamente esta lista enumerar las conferencias filosóficas pronunciadas en diversas Universidades de nuestra patria, España, Brasil y Uruguay.

ARGENTINA

El 4 de mayo de 1953 se erigió en Azul el *Instituto de Cultura Religiosa Superior*. Director: Pbro. Emilio P. Monni. El presente año se dictan los siguientes cursos: Teo-

logía Fundamental, a cargo del Pbro. E. P. Monni; Liturgia y Sda. Escritura, a cargo del Pbro. Agustín Born; Introducción a la Filosofía, Lógica y Moral, a cargo del Pbro. Domingo R. Camino.

—El 3 de junio del cte. año se inauguraron en Olivos los *Cursos de Cultura Religiosa*, que dirige el Pbro. Julio Bastos. La conferencia inaugural, a cargo de Mons. Dr. O. N. Derisi, tuvo como tema: *Frente a la crisis de la Filosofía y de la Cultura actual*. El presente año se enseñan en dichos Cursos: Teología Dogmática, Moral, Ascética, Sda. Escritura, Liturgia y Filosofía, a cargo, respectivamente de los Pbro. L. La Valle, J. A. Palermo, J. A. Ciuccarelli, A. Valdivia y E. Melo.

—Los *Cursos de Filosofía Tomista* (Tucumán), que dirige Fr. Alberto Quijano O. P. realizaron su acto inaugural el 14 de mayo de 1953 con una disertación del Dr. Werner Goldschmidt: *El Derecho Natural frente al Positivismo jurídico*. En el Curso lectivo de 1953, se dictan las siguientes asignaturas: Lógica, a cargo del Prof. D. Pro; Lecciones filosóficas (Tomismo y Existencialismo) a cargo del Prof. G. Casas; Psicología Racional, a cargo de Fr. V. Nughedu O. P.; Ética, a cargo de Fr. A. Quijano O. P.; Derecho, a cargo del Dr. W. Goldschmidt; Introducción a la Teología, a cargo de Fr. L. Montes de Oca O. P. Invitado por esta Institución, Mons. Dr. O. N. Derisi dió un cursillo de tres conferencias acerca de: *El ser del hombre en el ser total*, los días 15, 16 y 17 de julio. Invitado por la Facultad de Filosofía y Letras, Mons. Derisi disertó sobre *La Crisis y Recuperación de la Filosofía y del Humanismo*: En estos mismos días habló a los maestros y profesores ca-

tólicos sobre el tema: *Humanismo cristiano*, y a los universitarios, en el Convento de S. Domingo, acerca de *El sentido humanista de la Universidad*. A su regreso, bajo los auspicios de los Caballeros de S. Domingo, dió dos conferencias en la Biblioteca Sarmiento de la ciudad de Santiago del Estero.

—El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, en homenaje a la memoria de Benedetto Croce, ha organizado, a partir del 1º de junio un curso para postgraduados sobre *El pensamiento histórico de Croce*. Dicho curso está a cargo del Prof. Dr. Abraham Waismann.

—Auspiciado por el *Colegio Universitario Católico Femenino* de la Ciudad Eva Perón, el Prof. Mons. Dr. O. N. Derisi ha dado en los últimos días de julio de este año, un cursillo de cinco conferencias acerca de: *El Existencialismo*.

—Se ha creado en Buenos Aires, el *Instituto Católico de Ciencias*. Su Consejo directivo está constituido con las siguientes personas: Dr. E. Braum Menéndez, Dr. V. Deulofeu y Dr. E. Mac Donagh. Sede: Carlos Pellegrini 1535.

—Ha aparecido el fascículo 6 de *Cuadernos de Filosofía*, publicación del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Corresponde este fascículo a los Nros. 7, 8 y 9 (Nov. 1950-Feb. 1952).

—Especialmente invitado por los *Cursos de Cultura Católica* y la *Alianza Francesa*, el Dr. Henry Gouhier, Profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de París, el 28 de julio dió en Eva Perón una

conferencia sobre el tema: *Sens et Mystère du Théâtre*. El 13 de agosto, invitado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, habló acerca de: *El itinerario espiritual de Maine de Biran*. En Bs. As., el 11 de agosto, en el *Instituto francés de Estudios superiores*, dirigió un debate sobre el tema: *Le Philosophe et l'Histoire des Idées*.

ALEMANIA

El doctor P. Gohlke ha publicado dos nuevos volúmenes de su traducción alemana de las obras completas de Aristóteles: el primero comprende las *Categorías* y el *Peri Hermeneias*, y el segundo los *Tópicos*. Cada tratado está precedido por una erudita introducción y provisto de abundantes notas explicativas.

—La Editorial Felix Meiner de Hamburgo ha programado una edición de las obras completas de Hegel en 32 volúmenes, algunos de los cuales ya han aparecido.

AUSTRIA

El 28 de agosto del año pasado falleció en Sankt Andrä el P. Johann Baptista Stufler S. J. que durante muchos años enseñó *Crítica y Ontología* en la Universidad de Innsbruck, donde profesaba Teología. Debe su renombre, sobre todo, a su obra *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo Operante* (1923), violenta impugnación de las tesis tomistas tradicionales. Había nacido en Hernstetten (Baviera) el 3 de febrero de 1865.

BELGICA

Recientemente han aparecido las *Actas del XI Congreso Internacional*

de *Filosofía*, 14 volúmenes, realizado en Bruselas en Agosto de este año.

BRASIL

Bajo los auspicios del Instituto Brasileño de Filosofía, se reunirá en la ciudad de Curitiba (Paraná), del 20 al 26 de septiembre del corriente año, el II Congreso Brasileño de Filosofía. Contará con cuatro secciones: I) La Filosofía en el Brasil; II) Filosofía de las Ciencias; III) Filosofía Social y Política; IV) Filosofía del Arte y Estética.

CANADA

El Pontificio Instituto de Estudios Medievales nos brinda una segunda edición, corregida y aumentada, de *Being and some Philosophers*, de Etienne Gilson. De esta importante obra se ocupó oportunamente SAPIENTIA, al aparecer su original francés —cf. V (1950), pág. 144 y sgs.— y en su versión castellana —cf. VI (1951), pág. 240—. En esta nueva edición, aparte del cambio de orden de los capítulos —ya realizado en la primera edición inglesa— y de algunas correcciones y agregados de menor importancia, es de notar un extenso apéndice donde el Autor responde a diversas objeciones formuladas por los revisores de su libro.

—Ha vuelto a Toronto el Dr. Gerald Phelan. Había pasado seis años en los Estados Unidos, donde fundó y dirigió el Instituto Medieval de la Universidad de Notre Dame (Indiana). Deja en su puesto al Cgo. Astruk L. Gabriel, medievalista húngaro.

ESTADOS UNIDOS

El *Albertus Magnus Liceum for Natural Science*, cuyo fin es la promoción de estudios en colaboración entre hombres de ciencia y filósofos, sobre problemas comunes a ambas ramas del saber, ha publicado *Science in Synthesis*, obra de cuatro de sus miembros (Kane, Corcoran, Asble y Nogar), fruto de cinco semanas de discusiones de especialistas en física, química, biografía y psicología, con filósofos, lógicos, sociólogos e historiadores de la cultura, abocados todos a la tarea de establecer las bases del diálogo entre los cultores de estas disciplinas, que la superespecialización ha aislado.

—El P. R. W. Mulligan, de Chicago, ha realizado una traducción inglesa del nuevo texto de la cuestión disputada *De Veritate*, preparado por la Comisión Leonina. Ha aparecido ya el primer volumen.

FRANCIA

Ha aparecido, en forma de un grueso volumen, el segundo fascículo del tomo VIII del *Bulletin Thomiste*. Abarca los años 1947-1953 y reseña, a veces en forma amplia y minuciosa, más de un millar de libros o artículos relacionados con el tomismo en su aspecto doctrinal-filosófico. El primer fascículo, cuya aparición anunciamos oportunamente, estudiaba casi cuatrocientos libros o artículos relacionados con las fuentes del tomismo o con la vida y los escritos de Santo Tomás; el tercer fascículo, a aparecer a fines de este año, analizará las obras tomistas de carácter teológico aparecidas durante estos mismos años.

—El Nro. 4 de la Revista *Les Etudes Philosophiques* (1942) contiene los trabajos leídos y presentados en las Jornadas blondelianas de Aix.

INGLATERRA

Ha aparecido el duodécimo y último tomo de la ya célebre edición inglesa de las obras completas de Aristóteles, dirigida por Sir Donald Ross. En este volumen se han reunido diversos fragmentos de diálogos y de obras filosóficas perdidas, conservados en citas de otros autores.

—En Oxford se han publicado las lecciones (*Lectures*) del famoso especialista H. Joachim sobre la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles.

—También en Oxford ha visto la luz una obra de extraordinario interés: *Aristotle's Syllogistics*, del gran maestro de la lógica J. Lukasiewicz. En ella estudia, siguiendo de cerca los textos, la lógica aristotélica, para concluir elaborando una lógica simbólica estrictamente ajustada a los principios y al espíritu del Estagirita.

—En Londres los Padres K. Foster y S. Humphries, dominicos, han publicado una versión inglesa del *Tratado del Alma*, de Aristóteles, seguido del *Comentario* de Santo Tomás. La obra ha sido prologada por el P. J. Thomas.

ITALIA

El Nro. 1 de *Studium*, (año 49, de 1953), contiene trabajos sobre diversos aspectos del pensamiento de Croce. Firman estos trabajos: Pelloux, Carlini, Montanari, Stefanini, Boyer, Bozzetti, Puppo.

—La vigorosa personalidad filosófica de Vincenzo Gioberti es objeto de trabajos de Padovani, Stefanini, Morando y Santinello, que se publican en el Nro. 5 de *Giornale di Metafisica*.

—El Instituto de Filosofía de la Universidad de Génova acaba de publicar *Problemática Interna dello Spiritalismo Cristiano*, de Nunzio Incardona.

—Los dos últimos cuadernos que publica el *Archivo de Filosofía*, que dirige Enrico Castelli, aparecen dedicados a los temas: *Filosofía e Psicopatología y Filosofía dell'Arte*.

—La revista *Humanitas* anuncia un número especial dedicado al tema *Revolución Social y Revolución Cristiana*.

—En los días 13-20 de octubre de 1953 se celebrará el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana de Roma. Con tal motivo se tendrán Reuniones de Estudio repartidas en cinco secciones: Teología, Derecho Canónico, Filosofía, Historia Eclesiástica y Misionología. Se asignan como temas generales de Filosofía: Existencialismo y Metafísica; Problemas Gnoseológicos de Cosmología y Ciencias Físicas; Peculiaridad de las pruebas de la existencia de Dios. Las relaciones deben enviarse antes del 1.º de octubre al Secretariado: Piazza della Pilotta 4, Roma.

—Trabajos agrupados bajo el título de *La Teología Italiana nella prima metà del secolo XX*, forman el fascículo 5-6 de la revista *La Scuola Cattolica*. Está dedicado a Mons. Figini, Rector de la Facultad Teológica de Milán.

—Acaba de aparecer el tomo IV de la *Suma de Teología* de Santo Tomás, editada en latín e italiano por los Padres Dominicos. El volumen abarca las cuestiones concernientes a la *creación* y a los *ángeles*.

—La sociedad Italiana de Estudios Filosóficos y Religiosos ha organizado un Congreso de Filosofía para los días 4, 5, y 6 de octubre de 1953. Tema general: *Las Bases de la Metafísica clásica*. Las Relaciones estarán a cargo de: Mazzantini, Padovani, Olgiati, Ottaviano, Fabro y Bontadini. Sede del Congreso: Università Cattolica del Sacro Cuore, Piazza S. Ambrogio, 9, Milano.

POLONIA

En noviembre del año pasado, ha fallecido en Polonia Mons. Franz Sawicki, autor de importantes obras filosóficas. Había nacido en Garachau el 13 de julio de 1877; después de cursar sus estudios eclesiásticos, orientó sus reflexiones hacia el problema de las concepciones del mundo y de la vida. Entre nosotros ha sido muy leída su *Filosofía de la Historia*, que no se podría, con todo, colocar entre sus obras más importantes.

SUIZA

Ha aparecido un nuevo volumen de la colección *Textus Philosophici Friburgenses*, dirigida por el P. I. M. Bochenski. Se trata de la edición crítica del opúsculo *De Natura Materiae*, atribuido a Santo Tomás de Aquino, realizada por M. Wyser. El texto latino está precedido por una minuciosa descripción de manuscritos y un estudio sobre su autenticidad.

—El conocido medioevalista Gallus Häfele, O. P., Profesor de la Universidad de Friburgo y Director de la revista *Divus Thomas*, se ha retirado de su cátedra por haber alcanzado el límite de edad profesoral.

—Los números 22, 23, 24 y 25 de *Dialectica*, con el título de *Le principe de dualité* reproducen los trabajos y discusiones del Tercer Coloquio de Zurich.

—El P. Wyser, O. P., ha preparado una valiosa e interesante *Bibliografía Tomista*, que acaba de publicarse en la Colección de Bibliografías Filosóficas dirigidas por el P. I. Bochenski, O. P.

C O N C U R S O

SE HALLA ABIERTA LA INSCRIPCION
HASTA EL 30 DE SEPTIEMBRE

para optar a los premios que otorga anualmente el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires a la labor literaria, científica y artística promovida en su territorio.

INSCRIPCION E INFORMES:

DIRECCION GENERAL DE CULTURA
del Ministerio de Educación de la
Provincia de Buenos Aires.

Avenida 53 N° 544

EVA PERON

T. E. Rocha 5037

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO

por

ROGER VERNEAUX

De manera clara y profunda este libro hace el balance de la filosofía llamada existencial y estudia la doctrina de la existencia desde KIERKEGAARD y HUSSERL, hasta SARTRE y MARCEL.

PRECIO: \$ 30.—

Editó CLUB DE LECTORES

Aristocracia en Libros

De venta en Librería Católica Acción

EMPORIO DE MISALES

RIVADAVIA 538

BUENOS AIRES

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

- CURSO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet). Un manual completo y sintético que comprende todas las partes de la Filosofía, expuestas con claridad y justeza. Comprende Lógica, Cosmología, Psicología, Metafísica (Crítica del conocimiento, Ontología y Teodicea), Filosofía del Arte y Ética. Obra destinada para los Cursos medios, secundarios y especializados, se completa con un Cuadro histórico de las Escuelas de Filosofía, índices de materias y nombres propios \$ 50.—
- LA INCOGNITA DE LA FELICIDAD. Medios prácticos para vivir feliz (M. M. Desmarais, OP). Una aplicación de la psicología tomista a los problemas prácticos de la vida, dirigida al gran público \$ 20.—
- EL MISTERIO DE LA MUERTE Y SU CELEBRACION (Féret, Daniélou, Congar, Boulard, Rétif, Dom Hild, etc.). La muerte a la luz de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Dogma, la Liturgia: una aportación del Congreso de Pastoral Litúrgica celebrado en Francia con aplicaciones prácticas para la vida pastoral \$ 50.—

RECIENTES PUBLICACIONES:

- HISTORIA DE LA IGLESIA (Fliche-Martin) tomo II \$ 125.—
- LO QUE TE ESPERA DESPUES DE TU MUERTE (Albert Frank-Duquesne) \$ 39.—
- DIARIO DE UNA MUJER ENCINTA (Anne-Marie Corot) \$ 25.—

SOLICITE EL CATALOGO GENERAL EXPLICADO 1953

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26-5209

DICCIONARIO DE FILOSOFIA

de Walter Brugger S. J.

Redactado con la colaboración de los profesores del
Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de
otros profesores.

Traducción por

JOSE MARIA VELEZ CANTARELL

Licenciado en Filosofía

Prólogo de Juan Roig Gironella S. J.
Director del Instituto Filosófico de Balmesiana.

XLII y 515 páginas. En tela fina. \$ 115. —

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179 — T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBROS FRANCESES

*Acabamos de recibir un importante
lote de novedades francesas de todos
los temas.*

SURTIDO DE PAPELERIA



LIBRERIA DEL TEMPLE

VIAMONTE 525

(31 Retiro 2359)

BUENOS AIRES

Héctor Julio & Ernesto Díaz S. A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513

T. E. 35-1407 - 35-1673

BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números \$ 6.—
Suscripción protectora .. \$ 10.—

Redacción, Administración,
Suscripciones y Avisos

Bartolomé Mitre 2560 T. E. 47-1217

Buenos Aires R. Argentina

**CAMISAS
DE HOMBRE**



PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables
PATENTE 15.444

Costoya y Cía

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

¿ES USTED AMANTE DE LA
DIVINA PALABRA?

Suscríbese a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo
Divino. Revista única en su género;
útil a los laicos que desean conocer
y apreciar la Sagrada Escritura y
a los sacerdotes para el estudio y
predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe \$ 15.— a
"Revista Bíblica", Editorial Guada-
lupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.