

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000051671

1949

2do. TRIMESTRE

Año IV

Núm. 12

LA PLATA · BUENOS AIRES

EN TORNO AL I^{er}. CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

I

Nuestro país, que ha demostrado haber alcanzado una madurez nacional en muchos aspectos de su vida, acaba de poner en evidencia ante el mundo que también lo ha logrado, en cierta medida al menos, en lo cultural y concretamente en lo filosófico.

Por de pronto el solo hecho de haberse podido realizar un Congreso de Filosofía con asistencia de varios centenares de argentinos dispuestos a meditar y dialogar sobre los graves problemas filosóficos, y el haberse recibido casi doscientas cincuenta comunicaciones —en su mayor parte de estudiosos del país— es por sí mismo un indicio seguro de vitalidad intelectual y cultural de la Patria.

Nos hemos confirmado en esta impresión cuando hemos podido ver a nuestros filósofos —o a los que por su poca edad comienzan a serlo— actuando viva e inteligentemente en las reuniones de Mendoza.

Desde luego que no todos los trabajos ni asistentes han revelado un valor sobresaliente ni mucho menos una vocación decididamente filosófica. Pero lo cierto es que hay un buen número que estudia filosofía y dentro de ese conjunto un grupo de auténticos filósofos argentinos —jóvenes en su mayor parte— que han puesto de manifiesto sus serios conocimientos y sobre todo su dedicación y preocupación por los problemas filosóficos. En las múltiples sesiones, que de hecho abarcaron todos los temas fundamentales de la filosofía, estuvo presente y bien representado el pensamiento argentino, a la par cuando no superior al pensamiento foráneo de viejas y acrisoladas tradiciones filosóficas.

En no pocos casos, es verdad, tales conocimientos no han superado la fase primera de erudición histórica sin alcanzar el vigor de un saber filosófico autónomo, hecho carne propia y expuesto y defendido como tal. Sin embargo, aunque en menor escala, tampoco han faltado los trabajos de indole rigurosamente filosófica, en que el pensamiento personal —sin dejar

de estar inspirado en grandes sistemas o autores— se ha manifestado en todo su vigor y fuerza.

Y son precisamente estos pocos trabajos de gran aliento y vigor los que revelan la madurez intelectual de la Patria, lograda en largos años de trabajo.

A medida que este crecimiento espiritual se afirme y desarrolle, nuestra erudición —a veces un poco excesiva y de segunda mano— se afinará y decantará más y más y sobre todo, tomará cuerpo y se consolidará un pensamiento filosófico propio, como resultado de la meditación directa sobre los grandes y supremos problemas del mundo, del hombre y de Dios y de una meditación inmersa a la vez en los caracteres histórico-nacionales de tales problemas: un pensamiento que posea conjuntamente los caracteres de la universalidad y de la argentinidad, que trate de dar solución a los problemas universales del espíritu, tal como histórica y concretamente se encarnan en nuestra época y en nuestro propio medio.

El presente Congreso, al ponernos en diálogo con los maestros de Europa y América, nos ha dado la confianza en nuestra capacidad, la seguridad de que también nosotros —país joven, pero enraizado y alimentado por los mejores jugos culturales de Europa— estamos en condiciones de reelaborar nuestra propia filosofía; nos ha ayudado a liberarnos de ese complejo de inferioridad que se nos ha venido inoculando desde antiguo a fuerza de repetírsenos que sólo lo europeo valía, afirmación que, si en otro tiempo tuvo su fundamento, hoy es evidentemente falsa e injusta. Desde luego que no hemos alcanzado todavía el nivel cultural y filosófico de las grandes naciones de Europa, pero estamos en camino de alcanzarlo, y sobre todo hemos logrado la conciencia de nuestra capacidad para conseguirlo. Más que los resultados logrados, el Congreso de Mendoza ha puesto en claro nuestra capacidad para alcanzarlos. Ha hecho ver que si los frutos aun no están enteramente sazonados hay en el árbol joven que los produce vitalidad lozana capaz de producirlos. Comparados con los trabajos de Europa, nuestras disertaciones y el Congreso mismo no han alcanzado su grado de madurez ni de decantación y sobriedad, pero han tenido en cambio un ímpetu y vitalidad más desbordante, superior a los mismos frutos, y que fundan una sólida y promisoría esperanza para un futuro inmediato del pensamiento argentino. De hecho, según dijimos, hubo en el Congreso un grupo de representantes y trabajos que son ya más que promesas: son los primeros frutos en que la filosofía argentina condensa su lozana vitalidad.

Cuando la vieja cepa de Europa parece decaer en su espíritu, la nueva de América y especialmente la nuestra argentina —sarmiento trasplantado de aquélla y nutrido con su rica savia y vigorosamente desarrollado— co-

mienza a fructificar. Pronto sus frutos se irán sazonando más y más. Al menos así nos lo promete la experiencia de Mendoza.

II

Entre las diferentes corrientes de pensamiento puestas de manifiesto en Mendoza no hubo mayor cabida para el materialismo ni para el positivismo, obteniendo lugar preferente las concepciones espiritualistas. De todas ellas dos ocuparon el primer puesto: el existencialismo y el tomismo. El primero se presentó en sus diversas modalidades, desde la católica de Gabriel Marcel y Pareyson (presente en el Congreso) hasta la atea de Heidegger (del Heidegger de la primera hora, pues en sus últimas obras pareciera abrirse a la trascendencia) con todos los matices intermedios, bien que, como lo advirtiera el P. Fabro, profesor en Roma, —el mejor conocedor contemporáneo de Kierkegaard— el existencialismo presente en Mendoza apenas si se ocupó de las direcciones de Kierkegaard y Jaspers, dedicado casi exclusivamente al comentario de Heidegger.

También el tomismo ocupó un plano sobresaliente desde el primer momento y en todas o en casi todas las deliberaciones del Congreso, tanto por lo nutrido de su representación como por el vigor y claridad de sus razonamientos y soluciones y la actualidad de su pensamiento.

Frente a concepciones unilaterales, cuando no imprecisas y contradictorias, y frente a un escepticismo larvado, ya en las exposiciones positivas de su doctrina, ya en las objeciones presentadas a las posiciones contrarias a la suya, el tomismo ofreció a los espíritus sinceros la reciedumbre de su sistema intelectualmente fundado en cada una de sus afirmaciones y armónicamente trabado en su conjunto en la impresionante unidad de su síntesis, un sistema sobre todo que da una respuesta positiva y segura a los problemas centrales de la Filosofía. A pesar de que ligera y despectivamente algún existencialista pretendió privar al tomismo hasta del carácter de filosofía para reducirlo a una apologética confesional (!), la verdad es que el tomismo —a diferencia del existencialismo, minado por un irracionalismo contradictorio, como sinceramente lo mostrara un filósofo problematicista, Hugo Spirito— fué el único sistema que pudo ofrecer una solución integral para todos los problemas fundamentales de la filosofía, intelectualmente fundada y coherente en todas sus partes. De aquí que aquel denuesto lanzado contra el tomismo, a más de injusto, resultara paradójico: un ataque de antifilosófico contra el único sistema capaz de dar razón intelectual de sí en todas sus partes y en su conjunto, y lanzado desde la posición esencialmente contradictoria de un existencialismo que ni formularse puede sin renegar de su propio principio irracionalista.

Lo afortunado para la causa de la verdad, es que la filosofía tomista

haya contado con no pocas inteligencias vigorosas que, conforme al espíritu del tomismo —filosofía centrada y alimentada por la inteligibilidad del ser— no se detuvieron en una repetición rutinaria de sus principios, sino que los ahondaran y proyectaran hacia los problemas de nuestra hora para darles con ellos solución. Como conocedores también de las corrientes y preocupaciones filosóficas actuales, con la serenidad y altura de quienes se sienten seguros en la posesión de la verdad —al menos en los puntos centrales de la filosofía— los tomistas de Mendoza no rehusaron y hasta provocaron el diálogo —dentro y fuera de las sesiones, en público y en privado— con otras posiciones y filósofos, a fin de establecer ya puntos de contacto, a través de lenguajes diversos y afinidades doctrinarias —v. gr.: entre las nociones de bien y valor— ya puntos irreductibles de divergencia y y crítica.

El tomismo ha demostrado así una vez más su perenne vitalidad, su fuerza intrínseca, que le viene de la verdad de sus principios, los cuales virtualmente encierran la solución cabal para la temática y problemática de todos los tiempos, y por encima de ellas mismas, sin hacer depender de éstas su intrínseca y perenne verdad. Las circunstancias históricas con los problemas por ellas suscitados no determinan ni mucho menos agotan las posibilidades del tomismo: sólo provocan su aplicación a una temática y no a otra.

Esta es la diferencia del tomismo y de otros sistemas, y concretamente del existencialismo en la hora actual, determinados y estructurados más que como respuesta al problema integral de la filosofía como respuesta limitada a una determinada situación histórica. Tal respuesta a más de su efímera vigencia como la circunstancia que la suscita, es también limitada y unilateral, con lo cual acaba siendo inadecuada y falsa. Algunos filósofos tomistas tuvieron ocasión de hacerlo ver en el Congreso (v. gr.: Nimio de Anquin en su comunicación inserta en este número de SAPIENTIA) y antes SAPIENTIA en la entrega anterior también lo hizo notar (v. gr.: nuestro trabajo Valoración crítica del existencialismo). A esta solución circunstancial —por lo demás negativa y pesimista— del existencialismo, el tomismo tiene una respuesta perennemente valedera, que se aplica y resuelve los problemas concretos de cada edad, también los de nuestra época, y de un modo constructivo dentro de una solución integral de toda la filosofía.

Por lo demás, el existencialismo que puede tener explicación —no justificación— de su urgencia efímera en las actuales circunstancias difíciles de Europa, entre nosotros carece de tal soporte histórico y, tal como se puso de manifiesto en el Congreso, no es sino una repetición, más o menos servil o más o menos libre, de uno u otro sistema de Europa. No hay auténtico existencialismo argentino.

III

Nuestro país tiene la fortuna de tener una tradición católica que ha estructurado sus instituciones y su vida misma en la verdad, por más que algunos filósofos argentinos se esfuerzen ahora en lo contrario y por razones de sistema —en que el tiempo y la historia absorbe la realidad total, aun la intemporal o esencial del hombre y de la realidad— quieran deformar nuestra realidad histórica desconociendo nuestra fisonomía nacional, elaborada y unificada toda ella sobre la materia étnica con la forma y alma latino-hispana y, por ende, esencialmente católica.

Su filosofía desde el tiempo de la Colonia, en sus Colegios y Universidades, donde se formaron nuestros padres de la Patria, ha sido substancialmente una filosofía realista, ya francamente tomista, ya por lo menos escolástica. Semejante filosofía —y teología— organizadora del acervo espiritual que ha informado a la Patria, es la filosofía connatural del espíritu humano, la única que ofrece los principios fundamentales de una Sabiduría organizada sobre la verdad. Esta es la fortuna, o por mejor decir, la gracia que Dios nos ha hecho a los argentinos: tener una concepción de la vida y una cultura nacional organizada sobre la verdad, y poder defender nuestra cultural tradición defendiendo a la vez y por eso mismo la verdad.

Desde luego que nuestra cultura y nuestra filosofía debe afianzarse y desarrollarse. Pero, so pena de atentar contra nuestra historia y fisonomía nacional a la vez que contra la verdad que estructura a aquéllas, no tenemos porque ir mendigando a sistemas y posiciones foráneas, substancialmente falsas y que además nada tienen que ver con nuestra realidad nacional.

Insistimos. No se trata de defender lo tradicional por lo tradicional mismo: lo tradicional puede ser falso, sino de defender nuestra cultura tradicional, que forjó a la Patria y la hizo grande precisamente por la verdad de los principios filosóficos y católicos que la nutrieron. Todo progreso deberá intentarse sobre esa base de verdad, que es a la vez nuestra realidad histórica.

El Congreso Nacional de Filosofía ha demostrado que, con el aguzamiento de la conciencia nacional, la filosofía tradicional, en su forma más pura y genuina, que es el tomismo, se ha robustecido y ha adquirido conciencia de su vigor frente a sistemas filosóficos foráneos, que si bien pueden aportar contribuciones a determinados aspectos de la filosofía, son fundamentalmente falsos y opuestos, por eso mismo, a nuestra historia y a nuestra fisonomía nacional.

Por lo demás, como filosofía organizada en la inteligencia desde la trascendencia del ser por sus exigencias ontológicas, todo cuanto de verdad tiene un sistema falso, lo posee el tomismo sin sus desviaciones y errores.

no por eclecticismo de juxtaposición, sino por síntesis orgánica de asimilación y revitalización. El valor de nuestra existencia y de lo individual concreto, contra un racionalismo idealista, el sentido histórico y todo cuanto de valadero pueda aportar el existencialismo, está vigente en el tomismo.

IV

Finalmente, una última nota, de la que nos hemos ocupado en otras ocasiones. En filosofía el valor supremo es la verdad y no la originalidad, más fácil en el error que en aquélla, por ser aquélla una y éste múltiple. Desde luego que todo auténtico filósofo es original, pues o ve un aspecto nuevo de la verdad o ve la misma verdad de un modo nuevo; pero tal originalidad debe serlo y estar subordinada a la verdad misma, sin la cual no tiene valor ni sentido la originalidad en Filosofía, como podría tenerla hasta cierto grado —dentro de la verosimilitud— en el arte.

Y esto es lo que ofrece el tomismo a los espíritus de nuestro tiempo: la verdad y la posibilidad de la originalidad en la verdad y sometida a la verdad. No la originalidad pura, en busca de lo llamativo y la notoriedad como si la filosofía fuese un modo arbitrario de ver la realidad, tal cual se le ocurra al filósofo y no tal cual la realidad con su verdad ontológica se lo imponga. Asimilación intencional de la verdad inagotable del ser, el tomismo, como ninguna otra filosofía, ofrece esta posibilidad de la originalidad en la verdad.

Esta es otra de las experiencias del Congreso: que frente a concepciones foráneas —que subrayan y enseñan ciertas verdades, pero equivocadas y erróneas como sistemas— el país tiene una filosofía verdadera en sus principios fundamentales, que es el tomismo, y que con el afianzamiento y acrecentamiento de la conciencia nacional tal filosofía ha tomado incremento y desarrollo vigoroso entre nosotros, y que esta filosofía, inmutable en sus principios, como tomados que están de la realidad objetiva, ofrece las posibilidades de dar una respuesta justa y verdadera a los múltiples problemas que la hora actual plantea. o en otros términos, ofrece la posibilidad de la originalidad en la verdad.

El Congreso de Mendoza lo ha atestado bien claro. El tomismo no es una filosofía antigua ni mucho menos arcaica, sino perenne, que no es lo mismo, que por la validez permanente de sus principios participa de la eternidad. Y con ese vigor perenne y renovado ha estado presente y actuado en la primera reunión filosófica nacional. Con él o contra él, todos los asistentes lo han podido comprobar.

Las conclusiones del Congreso, en todo de acuerdo con nuestra tradición nacional, han resultado, por eso mismo, concordes con el tomismo. Ellas confirman la presencia y actualidad del tomismo.

LA DIRECCION.

IMPORTANCIA Y TAREAS DE LA INVESTIGACION SOBRE EL ARISTOTELISMO MEDIEVAL

El día 9 de Enero del presente año, en Eichstätt, entregaba su alma a Dios el autor de este trabajo, Monseñor Dr. Martin Grabmann.

Había nacido el 5 de Enero de 1875 en Winterhofen y estudiado en el Seminario Mayor de Eichstätt. El 20 de Mayo de 1898 fué ordenado sacerdote y en 1900 se trasladó a Roma para completar su formación intelectual. H. Denifle, O. P. y F. Ehrle, S. J. ejercieron una influencia decisiva en su vocación por los estudios de Historia de la Teología y Filosofía medievales, en la que había de llegar a ser una de las figuras más sobresalientes de nuestro siglo.

A su regreso de Roma ejerció la docencia sucesivamente en el Seminario Mayor de Eichstätt (1906-1913), en la Universidad de Viena (1913-1918) y finalmente en la Universidad de Munich, desde 1918 hasta su muerte, que lo acaba de sorprender en medio de su infatigable actividad docente y de escritor, después de cumplidas sus bodas de oro sacerdotales y sus 74 años de edad. El 5 de Enero del presente año, al cumplir sus 74 años, nos escribe desde Eichstätt su secretario, sintiéndose grave el mismo Grabmann pidió y recibió piadosamente el santo Viático. Días después, el 9 a las 17.25, continúa el secretario, "murió como había vivido: piadosamente".

Demás está recordar las dotes sobresalientes y méritos extraordinarios de este sabio e incansable historiador del Medioevo. Recorrió repetidas veces las bibliotecas y archivos de Europa, buscando manuscritos y extrayendo y editando en magníficas ediciones críticas textos inéditos de esta época, tan mal estudiada y comprendida. Contribuyó, como nadie tal vez, a hacer conocer numerosas obras y aspectos de la cultura y vida espiritual de la Edad Media, especialmente de Santo Tomás, por cuya doctrina profesó una adhesión inquebrantable y a quien le ha consagrado su última monumental obra, comentada en esta revista (Nº. 10) por el P. Rau.

Sucesor de Baeumker y Baumgartner, dirigió durante muchos años los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, colección que lleva publicados unos cuarenta volúmenes de la más rigurosa investigación histórica.

Publicó numerosas obras de investigación personal, editó no menos trabajos inéditos de significación de la literatura teológico-filosófica medieval y centenares de artículos monográficos de su especialidad en todas las revistas del mundo.

Con motivo del 60 aniversario de su nacimiento, los más notables historiadores de la Filosofía y Teología medievales de todo el mundo le obsequiaron con el Libro de Oro en tres gruesos volúmenes, constituido por monografías de su especialidad.

También SAPIENTIA tuvo el honor de publicar en el N.º 7 un trabajo sobre *El desarrollo histórico de la Filosofía y Lógica medievales del Lenguaje*, personalmente enviado por el ilustre historiador; y hoy publica este segundo, también personalmente enviado por su autor a nuestra dirección, pocos meses antes de morir. Nos honró además con su amistad y su correspondencia asidua desde hace años. Cuando se sintió grave nos hizo comunicar su estado por su secretario, a quien además le encomendó nos comunicara su muerte.

La Historia lo contó entre sus más eximios y rigurosos cultores, y la Iglesia como a uno de sus preclaros hijos. Como a tal, la Santa Sede lo honró con sucesivas distinciones: miembro titular de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, Prelado de S. Santidad y últimamente Protonotario Apostólico. Días antes de su muerte, S. Santidad Pío XII, que se interesó personalmente por su salud, le envió sus saludos y su bendición apostólica. Pero por encima de todos sus títulos honoríficos, fué un sabio y un santo sacerdote, que honró con su ciencia y su virtud a la Iglesia de Cristo.

En la historia del aristotelismo —que no ha sido escrita aún— la Edad Media ocupa sin duda un lugar sobresaliente. Echando una mirada a los índices de los catálogos de los manuscritos, sobre todo a los de las bibliotecas medievales de Alemania y Suiza publicados por la Academia de Ciencias de Baviera, hojeando rápidamente los registros de incipit de A. G. Little, B. Haureau, de A. Pelzer, Lynn Thorndike y Pearl Kibre, etc. (1), nos encontramos con una ingente producción bibliográfica encabezada por el nombre de Aristóteles. Grandes códices, muchos de ellos caligrafiados, a veces con letras capitulares ornadas, contienen las traducciones greco-latinas y árabe-latinas de los escritos aristotélicos y pseudo aristotélicos variadamente recopilados. Como instrumentos para el estudio de Aristóteles en la Edad Media poseemos casi exclusivamente abreviaciones o compendios manuscritos de obras y florilegios aristotélicos, extractos y gran cantidad

(1) De A. PELZER aparece en la *Revue d'histoire ecclésiastique* un artículo: *Répertoires d'incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du Moyen Age*.

de tablas, léxicos alfabéticos, algunos cuidadosamente ordenados ⁽²⁾. Es casi imposible abarcar todos los comentarios sobre Aristóteles del siglo XII hasta la época del humanismo, inéditos en su mayoría. Este inmenso material manuscrito se nos ofrece sobre todo en las bibliotecas de las ciudades en cuyas universidades el estudio de Aristóteles tuvo especial florecimiento, en París y en Oxford, y también en las bibliotecas de Florencia y Venecia y, en extraordinaria abundancia, en la biblioteca del Vaticano. Puede deducirse que los manuscritos de las bibliotecas de los países de habla alemana contienen abundante material para este estudio, del hecho de que los manuscritos hallados en Munich, Viena, Erfurt y Berlín me permitieron llenar grandes lagunas en la historia de la Lógica aristotélica en el siglo XII. El descubrimiento más importante en el terreno del aristotelismo medieval —los comentarios de Aristóteles de Siger de Brabante— lo hice en un manuscrito de Munich que por cierto procedía de París.

La exégesis aristotélica, el estudio de Aristóteles como tarea principal de la Facultad de Artes constituye un hecho importante de la historia de la ciencia y del espíritu medievales. Como de acuerdo a la estructura de la universidad de la Edad Media los profesores de todas las facultades recibían su primera formación en la Facultad de Artes, esta orientación e inclinación hacia el aristotelismo se extendió a todos los dominios científicos. Como es natural fué más acentuada en la Facultad de Teología, cuyos representantes más destacados, Pedro Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio de Roma y Juan Duns Scoto fueron guías aristotélicos. En la ciencia del derecho la influencia aristotélica se manifestó sobre todo, como lo demostraron últimamente P. Fournier, E. Genzmer, A. Reinke, U. Lewald, S. Kuttner y H. Kantorowicz, en el sentido metódico-formal. A Birkenmajer mostró que en la medicina los escritos sobre filosofía de la naturaleza del Estagirita, que acababan de traducirse, fueron utilizados por primera vez por los profesores de Medicina de Salerno, Urso de Lodi y Mauro, ya en el siglo XII. Pedro Hispano, el futuro Papa Juan XXI, fué probablemente el médico más importante de la Escolástica. Escribió el manual clásico de Lógica en la Edad Media y fué el primero que elaboró la psicología de Aristóteles ⁽³⁾. Gentilis de Cingulo, Taddeo de Parma, Pie-

(2) M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung (Métodos y técnicas del estudio de Aristóteles en la Edad Media. Actas de la Academia de Ciencias de Baviera. Sección de historia de la filosofía). Año 1939, cuaderno 5, Munich, 1939.

(3) M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI (1277)*. (Estudios y descubrimientos de manuscritos correspondientes a los escritos filosóficos de Pedro Hispano, el futuro Papa Juan XXI). Id, año 1936, Munich, 1936.

tro d'Abano, Arnaldo de Villanova y Blas de Parma fueron filósofos descollantes a la vez que médicos de prestigio. La importancia que tuvo la obra de Aristóteles en el desarrollo de la ciencia de la naturaleza de la Edad Media nos la muestran los celebrados trabajos de Alberto Magno en el terreno de la botánica y la zoología, y los fundamentales estudios sobre los manuscritos de la Dra. Anneliese Maier señalan hasta qué punto prosperó en el siglo XIV la conciliación del aristotelismo con la ciencia de la naturaleza. Nicolás de Oresme, indiscutiblemente el más genial de los filósofos de la naturaleza del siglo XIV, en sus comentarios a los escritos de filosofía de la naturaleza de Aristóteles expuso pensamientos que lo hacen aparecer como un precursor de Galileo y Newton (4).

El aristotelismo en su configuración medieval es uno de los elementos de toda la cultura de la época. Gracias a la traducción y exégesis de los escritos aristotélicos, en especial de la *Ética y la Política*, gran parte del caudal del pensamiento antiguo ingresó en la Edad Media. Ch. H. Haskins presentó un renacimiento con orientación platónica en el siglo XII (5). En un sentido análogo podemos hablar con E. Gilson de un humanismo en el siglo XIII. Este gran investigador de la filosofía y de la vida espiritual en la Edad Media escribe (6): "Sería desconocer a Santo Tomás y rebajarlo hacer de él un humanista; es otra cosa y algo más que eso, por más que el inmenso edificio del tomismo contiene al humanismo como uno de sus aspectos. Adoptar, explicar y propagar la moral, la política de Aristóteles por toda Europa significa una difusión del pensamiento antiguo mucho mayor que la imitación, por feliz que sea, de algunos versos de Homero y de Sófocles". Werner Jäger, el ex-helenista de la Universidad de Berlín, autor de la obra más personal y trascendental sobre Aristóteles de los tiempos modernos, actualmente profesor de la Universidad de Harvard, en una conferencia pronunciada en celebración de Santo Tomás en la Marquette University en Milwaukee, consideró que también la manera en que Santo Tomás adoptó el pensamiento aristotélico y lo elaboró poniéndolo al servicio de la teología, constituía una gran obra en el sentido del humanismo. En los últimos decenios aparecieron sobre todo en Alemania, libros y tratados sobre la concepción medieval del mundo, so-

(4) ANNELIESE MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. (En los límites de la Escolástica y la ciencia de la naturaleza. Estudios sobre la filosofía de la naturaleza del siglo XIV) Essen, 1942. Está en prensa una obra sobre los precursores de Galileo en la Edad Media.

(5) CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge (Massachusetts), 1927.

(6) E. GILSON, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, 72-196: Humanisme médiéval et Renaissance, 190.

bre el estudio del hombre en la Edad Media, pero no se estudiaron suficientemente los elementos aristotélicos en la cultura espiritual de la Edad Media desde los siglos XII y XIII. Las teorías medievales sobre la relación entre Iglesia y Estado están, como ya lo señalé en un estudio ⁽⁷⁾ basado en un vasto material manuscrito, fuertemente influenciadas por la filosofía aristotélica. En las guías para soberanos de la alta y baja Edad Media, sobre los cuales Guillermo Berges ⁽⁸⁾ escribió una obra excelente, la idea aristotélica del Estado desempeña un papel muy importante. Pues también los soberanos de la Edad Media se interesaron en la literatura de Aristóteles. En la corte de los reyes normandos en el siglo XII y del rey de los Hohenstaufen, Federico II, y de su hijo, el rey Manfredo, quien trasladó él mismo el escrito seudo aristotélico *De Pomo* del árabe al latín, fueron traducidas obras de Aristóteles y de Averroes. Jacobo de Alejandría realizó a pedido del rey Roberto de Sicilia una edición abreviada de una gran parte de los escritos aristotélicos. Para Carlos V de Francia, Nicolás de Oresme tradujo al francés la *Política* y la *Economía* y agregó comentarios en francés a ambos escritos. También en los círculos eclesiásticos encontramos interés y comprensión por la filosofía aristotélica, por más que ya en el siglo XII sobre todo se escuchan voces contra la ciencia profana y contra Aristóteles. Ya por el año 1000 Notker Labeo, el gran maestro del convento de San Gall, vertió al alemán las *Categorías* y *Perihermeneias* del Estagirita. Antes de mediados del siglo XII el arzobispo Raimundo de Toledo fundó una escuela de traductores en la que se tradujo gran cantidad de escritos de Aristóteles y de los filósofos arábigo-judíos del árabe al latín. Yo mismo consagré detenidos estudios a la posición de los Papas del siglo XIII frente al aristotelismo ⁽⁹⁾. En el primer tomo de la obra que resultó de estas investigaciones me ocupé de la prohibición de Aristóteles bajo Inocencio III y Gregorio IX. Esta medida fué injustamente interpretada como una actitud hostil del Papado frente a la ciencia. Pero en este caso no se trata de un rechazo de la metafísica y la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, sino sólo de una medida de precaución inspirada por una sabia prudencia frente a las teorías contrarias a la

(7) M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Estudios sobre la influencia aristotélica sobre las teorías medievales referentes a la relación entre Iglesia y Estado, Actas de la Academia de Ciencias de Baviera), 1934, cuaderno 2, Munich 1934.

(8) W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Las guías para soberanos en la alta y baja Edad Media) Leipzig, 1938.

(9) M. GRABMANN, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. I Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941; *II Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, 1946.

fe de Aristóteles y de los filósofos árabes. Por otra parte esta prohibición sólo alcanzaba a la Facultad de Artes de la Universidad de París. El aristotelismo heterodoxo o el averroísmo latino de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia, que surgió poco después en esa misma institución, corroboran la justificación de la medida. En el tomo segundo estudié la labor de traducción del dominico flamenco Wilhelm von Moerbeke, quien a solicitud de su amigo Tomás de Aquino realizó en la corte papal, es decir, a la vista y conformidad de los Papas, nuevas traducciones grecolatinas de las obras de Aristóteles o revisiones de traducciones anteriores y tradujo además al latín un número considerable de comentarios griegos sobre Aristóteles. El tercer tomo tratará preferentemente del aristotelismo cristiano de Santo Tomás de Aquino frente al aristotelismo radical de los averroístas de París. La canonización del Aquinatense por el Papa Juan XXII también puede ser considerada como una autorización eclesiástica de su aristotelismo cristiano. En el año 1366 los legados del Papa Urbano V exigieron que para obtener la licenciatura en la Facultad de Artes de París se debían conocer todas las obras de Aristóteles. En el siglo XV se ejecutó bajo los auspicios del gran Papa humanista Nicolás V una nueva traducción de las obras de Aristóteles. Otra prueba de la trascendencia de la literatura aristotélica en la cultura espiritual de la Edad Media es la influencia de la filosofía de Aristóteles sobre Dante, para quien el estagirita es *il maestro di color che sanno, maestro e duca de la ragione umana*.

El estudio del aristotelismo medieval también es importante para la comprensión misma de Aristóteles, para la interpretación y el desarrollo ulterior de la doctrina aristotélica. Su condición previa es el estudio y la revisión de las traducciones medievales de Aristóteles para establecer la fidelidad y responsabilidad en la reproducción del pensamiento aristotélico. En el capítulo final de mi libro sobre Wilhelm von Moerbeke: *Las traducciones de Aristóteles de Wilhelm von Moerbeke ante el juicio de apreciación del Humanismo y de la filosofía clásica*, agregué un número considerable de testimonios de alto valor de esta labor de traducción. También los filólogos de los tiempos modernos y contemporáneos han utilizado, en la medida en que les interesaba, las traducciones de Wilhelm von Moerbeke como instrumento y prueba para la rectificación del texto griego, por cuanto estas traducciones, justamente por ser mecánicamente literales, permiten reconocer el manuscrito que les sirvió de base. F. Susemihl, por ejemplo, agregó a su edición de la *Política* de Aristóteles la traducción de Wilhelm von Moerbeke y a su edición de la *Economía* una traducción grecolatina realizada antes de 1270. También L. Spengel añadió a su edición de la *Retórica* de Aristóteles la "vetusta translatio" de Wilhelm von Moerbeke.

ha sido reconstruido en base a dos clases de manuscritos, uno de los cuales está representado por un códice de París (Cod. Graec. 1741 de la Bibliothèque nationale de París). En el Occidente existieron ejemplares de la segunda clase hasta fines del siglo XIII. Actualmente sólo se conserva el comienzo de un códice tal en un manuscrito de la Biblioteca Marciana de Venecia. La traducción de Wilhelm von Moerbeke realizada en base a un ejemplar completo de este segundo tipo, sustituye, justamente por ser literal, el texto extraviado de este tipo de transmisión manuscrita. En lo que se refiere al aspecto filológico de la labor de traducción de Wilhelm von Moerbeke, a su método, vocabulario, etc. G. Rudberg, L. Dittmeyer, F. Según las investigaciones de K. Horn ⁽¹⁰⁾, el texto griego de la *Retórica Pelster* y en especial L. Minio-Paluello ⁽¹¹⁾ realizaron valiosos estudios en los últimos tiempos. El último de los nombrados también estudió con particular atención el método de traducción de Hericus Aristippus de Catania, que en el siglo XII vertió escritos aristotélicos del griego al latín ⁽¹²⁾. El aspecto filológico de las traducciones de Roberto Grosseteste ha sido analizado en excelentes trabajos por E. Franceschini y S. Harris Thomson ⁽¹³⁾. Estas traducciones, sobre todo las de Moerbeke, ajustadamente literales, la enseñanza del pensamiento lógico aristotélico y el empeño en superar toda dificultad para transmitir con exactitud la *intentio Aristotelis*, lo que Aristóteles pensaba y lo que quería expresar, permitieron que ta-

⁽¹⁰⁾ K. HORNA, *Beiträge zur Überlieferung der aristotelischen Rhetorik* (Contribución a la difusión de la Retórica de Aristóteles), Wiener Studien, 51 (1922) 31-56.

⁽¹¹⁾ G. RUDBERG, *Textstudien zur Tiergeschichte des Aristoteles* (Estudio de texto de la Historia de los animales de Aristóteles), Uppsala, 1908. Sobre el llamado Décimo libro de la Historia de los animales de Aristóteles, *Skrifter utgifna af Humanistica Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, XIII, 6, Uppsala, 1911. L. DITTMAYER, *Quae ratio inter vetustam Aristotelis Rhetoricorum translationem et graecos codices intercedat*, Munich, 1938. *Untersuchungen über einige Handschriften und lateinische Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte* (Estudios sobre varios manuscritos y traducciones latinas de la Historia de los animales de Aristóteles). Würzburg, 1902. *Guilelmi Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae de generatione animalium*, Dillingen, 1915. FR. PELSTER S. J., *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Las traducciones greco-latinas de la Metafísica en la Edad Media. Contribución a la historia de la filosofía medieval), tomo suplementario II (Homenaje a Baeumker, II) Münster, 1923, 89-118. L. MINIO-PALUELLO, *Guglielmo di Moerbeke, traduttore della Poética di Aristotele*, Rivista di filosofia neoscolástica, 39 (1947) 1-17.

⁽¹²⁾ L. MINIO-PALUELLO, *Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des Météorologiques et De Generatione et Corruptione d'Aristote*, Revue Philosophique de Louvain, 45 (1947), 206-235.

⁽¹³⁾ E. FRANCESCHINI, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln et le sue traduzioni latini*, Venecia, 1933. S. HARRISON THOMSON, *The writings of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln, 1235-1253*, Cambridge (Massachusetts), 1940.

lentosos comentaristas de la filosofía pudieran llegar a un mejor conocimiento del curso de las ideas y del método demostrativo de Aristóteles. Los comentarios aristotélicos de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, —sobre cuyo conocimiento o desconocimiento del griego aún no se ha dicho la última palabra—, permiten penetrar mucho más profundamente en el mundo de las ideas de Aristóteles que las glosas aristotélicas de Rogelio Bacon y Roberto Grosseteste, quienes sin embargo conocían muy bien el griego, sobre todo este último, que también fué un fecundo traductor. Tuve oportunidad de mostrar con un ejemplo en la teoría del intelecto activo νοῦς ποιητικός el alto rigor científico con que se estudiaba durante la Edad Media la exacta comprensión e interpretación de un texto difícil de Aristóteles (14). En lo que concierne a la interpretación y la más profunda penetración de la teoría aristotélica del conocimiento espiritual, Marcel de Corte coloca a los exégetas escolásticos de Aristóteles en cierto sentido por encima de los intérpretes modernos del autor, sin embargo mucho más eruditos (15): “Remarquons à ce propos que les philosophes du moyen âge qui se cattaient à la tradition aristotélicienne, saint Albert le Grand, saint Thomas d’Aquin, Siger de Brabant, malgré l’énorme désavantage philologique qu’ils ont vis-à-vis des modernes mieux outillés sur ce point, leur sont souvent supérieurs, non point certes quant aux détails, ni peut-être quant à certaines mes d’ensemble, mais quant à la pénétration de la pensée d’Aristote jusqu’ à la racine de ses présupposés. A quoi attribuer cette supériorité sinon à la parenté plus ou moins grande de leur système avec celui d’Aristote, et à ce fait que loin de le juger de l’extérieur, à la façon de la plupart des commentateurs modernes, c’est à l’intérieur même qu’ils se placent avec aisance pour mieux communiquer avec lui?” Sólo la investigación monográfica podrá encauzar un juicio global exacto y justo sobre el valor y la significación del aristotelismo medieval, que contribuya a la comprensión de la filosofía aristotélica misma y que demuestre al mismo tiempo que ese aristotelismo medieval no es simplemente una copia, sino en gran parte una apreciación independiente y el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico de Aristóteles.

El estudio del aristotelismo medieval se ve en primer término ante pro-

(14) M. GRABMANN, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre von νοῦς ποιητικός nach seiner Zusammenstellung im Cod. B. III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe* (Interpretación y evolución medieval de la doctrina aristotélica del νοῦς ποιητικός de acuerdo a su disposición en el Cód. B. III 22 de la Biblioteca de la Universidad de Basilea, estudio y texto). Actas de la Academia de Ciencias de Baviera, año 1936, cuaderno 4, Munich, 1936.

(15) MARCEL DE CORTE, *La doctrine de l’Intelligence chez Aristote*, Paris, 1934, p. 7.

blemas de orden histórico-literario y tiene que considerar ante todo las formas y grados de las traducciones de Aristóteles al latín medio y la incorporación de su pensamiento y tomar como objeto de investigación toda la literatura medieval que se refiere a Aristóteles, las glosas y elaboraciones aristotélicas en base al estudio de los manuscritos. Sería una tarea muy importante y fecunda para el estudio de Aristóteles y la Escolástica medieval establecer una codificación de los comentarios impresos e inéditos sobre Aristóteles a partir de la temprana Escolástica hasta fines de la Edad Media. Lo mejor sería componer esta codificación en orden de *incipit*, de un modo semejante al que empleó Fr. Stegmüller en sus grandes registros de *incipit* de los *Comentarios a las sentencias* y los escritos exegéticos de la Edad Media. El registro arriba citado de los *incipit* de las obras científiconaturales de la Edad Media, que en su mayoría son comentarios a los *libri naturales* de Aristóteles, de Lynn Thorndike y Pearl Kibre (16) ya cumplió con una gran parte de esta labor.

Otro aspecto de este estudio se refiere a la historia de las ideas y también a la historia de la cultura y comprende la influencia del pensamiento aristotélico sobre el pensamiento filosófico y teológico medieval, sobre la Escolástica y la mística —también los escritos del Maestro Eckhart revelan una considerable influencia de Aristóteles— y en general sobre la vida espiritual y cultural de la Edad Media. El papel que desempeña Aristóteles en la leyenda y poesía de la Edad Media procede, según las investigaciones de C. Gidel y W. Hertz, de los escritos pseudo aristotélicos. Por cierto no puedo detenerme aquí para ocuparme de la importancia del estudio del aristotelismo medieval para el conocimiento y la exposición de la teología y filosofía medieval. Abarcaría una gran parte de las ideas de la filosofía y la teología de la Edad Media. Clemente Baeumker resumió en pocas frases la influencia del Estagirita sobre la filosofía medieval (18): "Su (de Aristóteles) concepto del alma y su teoría de las facultades y actividades psíquicas, su teoría del ser, las clases, principios y causas del ser, sus concepciones de potencia y acto, forma y materia, del devenir y del pasar, de espacio, tiempo y movimiento se imponen tanto como su teoría de las virtudes dianoéticas y éticas, del hombre como ente

(16) *Catalogue of Incipits of medieval writings* by LYNN THORNDIKE and PEARL KIBRE, Cambridge, (Massachusetts) 1937.

(17) CH. GIDEL, *La légende d'Aristote au moyen âge*, Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, 8 (1874) 285-332. W. HERTZ, *Gesammelte Aufsätze* (Estudios completos) editados por F. von der Leyen, Stuttgart, 1905, 1-155.

(18) CL. BAEUMKER, *Die christliche Philosophie des Mittelalters* (La filosofía cristiana en la Edad Media), ed. Kultur der Gegenwart I, 5, 3ª edición, Berlín, 1923, 363-364.

social y de la estructura de la sociedad. Pues los claros conceptos, los principios rigurosamente formulados del Estagirita eran para la filosofía escolar mucho más útiles que las ideas de Platón, en todo momento más adecuadas a la personalidad individual con disposición especulativa y al desenvolvimiento de la misma. Por eso Aristóteles es el maestro de los que saben, como lo celebra Dante". Para hacerse una idea de la influencia de Aristóteles sobre el desarrollo y la configuración de la filosofía medieval sólo es preciso revisar y analizar los tres tomos de la *Philosophie médiévale* de Maurice de Wulf, el segundo tomo de la obra sobre Siger, de Fernand van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme*, las obras de E. Gilson (*La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris, 1944, o para la metafísica del ser su obra *L'Être et l'essence*, Paris, 1948) o para la psicología y ética la gran publicación *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècle* de Orton Lottin. También yo intenté presentar en un panorama, *Aristóteles en el juicio secular de la Edad Media* (19) y traté de explicar desde el punto de vista teológico en una extensa monografía la importancia del concepto aristotélico de ciencia para la concepción de Santo Tomás de la esencia de la teología como ciencia sobre el fondo de la Escolástica del siglo XIII y de comienzos del XIV (20). Sólo quiero destacar aquí que el estudio del aristotelismo medieval, más propiamente de la asimilación aristotélica y las traducciones de Aristóteles, también dará acceso a soluciones de problemas de la historia de la literatura, de la historia de la teología y filosofía de la Edad Media. El estudio de las citas de Aristóteles ilustra sobre los complejos problemas de la cronología y de la autenticidad de las obras escolásticas. La utilización de la traducción grecolatina terminada a fines de 1260 por Wilhelm von Moerbeke en Tebas de la obra aristotélica *De animalibus* en la *Summa contra Gentiles* permite apreciar que este escrito tomista no fué terminado ya en 1259 ó 1260, sino después de 1260, en la época en que Santo Tomás permaneció en la corte papal en Orvieto (1261-1264). Las citas del comentario de Temistio al escrito de Aristóteles *De anima*, cuya traducción fué terminada, según una nota en en el Cod. 47-12 de la Biblioteca de la Catedral de

(19) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* (Vida espiritual en la Edad Media), II, Munich 1936, 62-102, Aristoteles im Welturteil des Mittelalters (Aristóteles en el juicio secular de la Edad Media).

(20) M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt* (La introducción y la teoría teológica del conocimiento de Santo Tomás de Aquino en base a su escrito In Boethium de Trinitate relacionadas con la escolástica del siglo XIII y los comienzos del siglo XIV), Friburgo, Suiza, 1948.

Toledo, por Wilhelm von Moerbeke el 27 de noviembre de 1267 en Viterbo, permiten establecer, de acuerdo a las investigaciones de Gerardo Verbeke ⁽²¹⁾, una fecha más exacta del comentario de Santo Tomás al *De anima* (1268 y 1269) de la *Questio disputata de spiritualibus creaturis* (entre fines de 1267 y fines de 1268), de las *Quaestiones disputatae de malo* (*terminus a quo* a fines de 1267) y de la *Prima pars* de la *Summa theologica*. (Las *quaestiones* 79-119 no pueden haber sido escritas antes de fines de 1267). Los *prolegomenos in librum III nec non in libros I et II Summae fratris Alexandri* (Quaracchi 1948) de P. V. Doucet O. F. representan una contribución brillante en este sentido. Allí se estudian con el mayor cuidado todas las citas de Aristóteles en los tres primeros libros de la *Summa theologica*, transmitida bajo el nombre de Alejandro de Hales, en base a las traducciones utilizadas. Este estudio dió por resultado la comprobación de que los tres primeros libros de esta *Summa* fueron iniciados después de 1235 y fueron terminados en el año 1245, el año de la muerte de Alejandro de Hales, con excepción de tres ediciones que son posteriores. Por lo tanto el Halense puede ser considerado en cierto sentido el autor, aunque con colaboración de otros de esta *Summa*.

La investigación del aristotelismo medieval ha producido hasta la fecha valiosos trabajos monográficos y también trabajos generales más amplios. En el siglo pasado se cultivó, sobre todo en Francia, por parte de investigadores sin intereses teológicos, el aspecto históricoliterario de este campo de investigación. En el año 1819 la *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* en París propuso como tema de certamen el estudio sobre las traducciones medio-latinas de Aristóteles, desarrollado brillantemente en el libro de Aimable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et les origines des traductions d'Aristote et sur les commentateurs grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques* (2^o. edición. París, 1843, versión alemana de Adolf Stahr, Halle 1831). Simplemente para enumerar nombres, V. Cousin, C. Waddington, C. Thuret, E. Renan, C. Remusat, A. Vacant y en especial el bibliotecario B. Haureau, investigador de manuscritos, siguieron trabajando sobre la base de A. Jourdain con el aporte de nuevos materiales. En Alemania C. Prantl estudió detalladamente, aunque con criterio inexacto y juicios injustos en la *Historia de la Lógica de occidente* una gran parte de la exégesis medieval de Aristóteles. Las investigaciones monográficas del antiguo jefe de la sección de manuscritos de la Biblioteca prusiana de Estado en Berlín, V. Rose, son mucho más fidedignas y minuciosas. Una síntesis y un estudio valioso aún en la actualidad, de

⁽²¹⁾ G. VERBEKE, *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De Anima d'Aristote*, *Revue Philosophique de Lovaina*, 45 (1947) 314 - 338.

un gran sector de la historia del aristotelismo medieval lo constituye el tratado de la Academia de Gottinga de F. Wüstefeld: *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert* (1877) (Las traducciones de las obras árabes al latín desde el siglo XI). La neoescolástica en los primeros tiempos cultivó en particular la filosofía sistemática en el espíritu de Santo Tomás y recurrió muy poco a los principios aristotélicos que la fundan. Es un gran mérito de J. Gredt O. S. B. haber agregado a sus *Elementa philosophiae aristotelicae-tomisticae* muchos textos aristotélicos en su original griego. Un trabajo importante de índole histórica digno de ser tenido en cuenta es el libro de S. Talamo, *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. Studi critici* (3ª edición, Siena 1883), que refuta, por cierto exclusivamente con el aporte del material impreso, las objeciones de los historiadores de la filosofía contra el aristotelismo de la escolástica, en especial el de Santo Tomás, y se esmera por trazar una imagen que responda a la realidad de Aristóteles en la Escolástica. En Alemania M. Schneid en Eichstätt, mi primer profesor de filosofía tomista, escribió un libro: *Aristoteles in der Scholastik* (Aristóteles en la Escolástica), (Eichstätt 1874).

En los tiempos modernos los grandes estudiosos de la Escolástica medieval iluminaron el aspecto históricoliterario y el de la historia de las ideas del aristotelismo medieval en base también al material inédito, como ser H. Denifle, el cardenal F. Ehrle y Cl. Baeumker, quien como el erudito francés P. Madonnet consagró especial atención a la filosofía en la Facultad de Artes. El filólogo italiano Concetto Marchesi aportó en su obra *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale* (1904) nuevos conocimientos y textos sobre las traducciones de la *Ética*. También yo, en mi libro *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Investigaciones sobre las traducciones latinas de Aristóteles en el siglo XIII) (Münster 1916) retomé, por primera vez después de A. Jourdain, más intensamente el problema de las traducciones latinas de Aristóteles y pude llegar a nuevas conclusiones en base a los estudios y descubrimientos que hice en los manuscritos. Y luego me ocupé en más de cincuenta estudios y trabajos que en su mayoría aparecieron publicados por la Academia de Ciencias de Baviera y también por la de Prusia (hoy Academia Alemana), en los dos tomos de mi obra *Mittelalterliches Geistesleben* (Vida espiritual en la Edad Media) (Munich 1926 y 1936) y en publicaciones aparecidas en el extranjero, de problemas particulares de la traducción de Aristóteles en la Edad Media, de glosas de Aristóteles y la valoración y utilización de Aristóteles. Ya mencioné mi obra *I Papi del duecento e l'Aristotelismo*. Un número considerable de destacados estudiosos como Ch. H. Haskins, F. H. Fobes, S. D. Wingate, B. Geyer, J. Koch, Fr. Pelster, A. Pelzer, A. Birkenmajer, A. Mansion, E. Frances-

chini, D. Salman, G. Verbeke, R. de Vaux, E. Gilson, Ph. Delhaye, L. Minio-Paluello, Manuel Alonso y otros lograron un adelanto notable en el estudio en este terreno ya sea con ediciones de textos o bien con la dilucidación de intrincados problemas sobre las traducciones de Aristóteles y transmisión aristotélica.

Una síntesis y una continuación independiente de toda esta labor investigadora se nos ofrece en el segundo tomo ya citado de la obra sobre Siger, *Siger dans l'histoire de l'Aristotelisme* (Lovaina 1942). Los problemas de la incorporación de Aristóteles en la Edad Media y de las traducciones de Aristóteles y su solución han sido tratados con mucha precisión y seriedad en los respectivos capítulos de M. de Wulf, elaborados por la mano experta de A. Pelzer, en la *Histoire de la philosophie médiévale* (I II, Lovaina 1934 y 1936) y en el trabajo cuidadosamente meditado *Aristotele nel medioevo* (Padua 1935) de E. Franceschini. A. Mansion, a quien debemos una cantidad de investigaciones monográficas de altísimo valor, presentó en su conferencia académica: *De jongste Geschiedenis van de Middeleeuwsche Aristotelesvertalingen aan eigen Bevindigen getoest* (Bruselas 1941) un excelente panorama sobre un vasto sector de las traducciones de Aristóteles en la Edad Media. Antes que él A. Birkenmajer había señalado nuevos rumbos en el tratado académico *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII et XIII siècles* (Varsovia 1930). Pronto aparecerá una monografía mía sobre *Aristoteles en el siglo XII*, que tiene su origen en las conferencias que pronuncié en la primavera de 1948 en la Universidad de Friburgo (Suiza).

La empresa más considerable en este terreno de la investigación la constituye sin duda alguna la obra iniciada antes de la guerra por la *Union académique internationale* en el marco del *Corpus philosophorum medii aevi: Aristoteles medii aevi*. Por iniciativa de C. Michalski, probablemente el mejor conocedor del material filosófico inédito del siglo XIV, la *Union académique internationale* resolvió en Bruselas, el 25 de mayo de 1930, realizar una edición crítica de todas las traducciones medievales latinas de las obras de Aristóteles y también de los escritos pseudo aristotélicos, de los comentarios de Aristóteles de Alejandro de Afrodisia, Temistio Amonio, Juan Filopono, Simplicio y Aspacio y de los comentarios de Aristóteles de Averroes. Como fruto abundante y maduro del trabajo de inventario iniciado a raíz de esa resolución realizado por el investigador americano George Lacombe —fallecido prematuramente en 1934— en colaboración con A. Birkenmajer, M. Dulong y E. Franceschini, apareció en 1939, poco antes de la guerra, el primer tomo de este *Aristoteles latinus* magníficamente presentado por la imprenta de Estado de Italia. Este tomo contiene en la primera parte un *Proemio* que informa sobre el plan y el método de la empresa, sobre la técnica de la descripción de los manuscritos y sobre los re-

cientos resultados y descubrimientos; luego una bibliografía muy completa (hasta 1934) compuesta por A. Pelzer, el investigador de las traducciones medievales de las *Éticas* al medio-latín, y un *Prefacio* que presenta con una claridad y orden extraordinarios todo lo que puede decirse con seguridad y verosimilitud, en base a lo investigado en el material manuscrito, sobre las traducciones de la literatura aristotélica. Un instrumento muy importante para la investigación lo constituyen los *Specimina* (113-233) agregados al Prefacio, que por su detalle permiten conocer las particularidades lingüísticas de cada una de las formas de traducción. La segunda parte de este tomo (25-762), constituida por el catálogo de los manuscritos, comprende la ordenación alfabética de los Códices Americani, Austriaci, Batavi, Belgici, Bohemi, Britannici, Gallici, Gedanenses (Danzig) y Germanici. Es de desear que se publique pronto este segundo tomo, muy importante sobre todo por los numerosos manuscritos de las bibliotecas italianas y también por los manuscritos españoles.

Una vez que las ediciones de todas estas traducciones, confiadas a manos muy competentes —esperamos que no hayan sido demoradas a causa de la última conflagración— sean accesibles en ejemplares impresos, la investigación histórica del aristotelismo medieval tendrá una base amplia y seguro en los textos. Las diversas formas y redacciones de las traducciones permitirán llegar a conocimientos y conclusiones que hasta ahora no habían sido posibles por falta de perspectiva sobre la totalidad del material de textos. Será mucho más fácil desentrañar las características de cada tipo de traducción en investigaciones filológicas particulares. Y en los casos en que falten los testimonios extrínsecos o donde estos testimonios hayan perdido firmeza por la aparición de otros, también será posible recurrir más a criterios intrínsecos. E. Franceschini, por ejemplo, confía que con la edición crítica de las traducciones de los escritos sobre lógica, que a nosotros nos presentan dificultades al parecer insolubles, podrá llegar a una solución del problema de la época en que se realizaron dichas traducciones y el de sus autores. Estas traducciones latinas, que en gran parte se hicieron sobre modelos griegos más antiguos y mejores que los que aún se conservan, serán mejor aprovechados para la crítica de textos de los escritos aristotélicos mismos y para la forma del texto griego cuando se nos ofrezcan en mejores ediciones. Cuando en el año 1932 descubrí en un manuscrito del Vaticano una traducción grecolatina de la *Retórica* pseudo aristotélica *ad Alexandrus*, se interesaron en ella varios filólogos clásicos, que la consideraron valiosa para la rectificación del texto de la misma obra tomado de manuscritos griegos mucho más recientes.

También quedarán considerablemente iluminados los comentarios medievales de Aristóteles y su raíz filológica, lo mismo que la utilización aris-

totélica. Y entonces también podrá escribirse una exposición general definitiva y completa sobre Aristóteles en la Edad Media semejante a la obra de D. Comparetti *Vergilio nel medio evo*, de la que G. Pasquali realizó una nueva edición. En las ediciones de las obras escolásticas la experiencia muestra que la verificación de las citas de Aristóteles resulta particularmente difícil. Pero si ahora se dispone de traducciones latinas en buenas ediciones, esas citas serán mucho más fáciles de determinar. Pues no se trata solamente de descubrir su origen en el texto griego, sino también es preciso establecer la traducción latina de la cual ha sido tomada. Hasta ahora, por haber quedado inéditas una cantidad considerable de estas traducciones, y por estar muchas de las traducciones impresas excesivamente elaboradas, y por encontrarse éstas además en antiguas ediciones de la Junta de Venecia poco accesibles, esta verificación de la traducción aristotélica utilizada resultaba muy difícil. De por sí la brevedad de las *lemmata* contribuye a dificultar una verificación tal. Ediciones críticas bien y claramente impresas, provistas de índices facilitarán esencialmente la labor editorial de las obras escolásticas también en este sentido.

Otra ventaja y utilidad de estas ediciones críticas de las versiones medio-latinas de Aristóteles se refiere al vocabulario de la filosofía escolástica. Se podrá investigar y establecer sistemáticamente si la lengua y la terminología de la filosofía escolástica y en qué medida esta lengua se ha enriquecido por las traducciones latinas de Aristóteles. Quiero señalar además que también la arabística puede sacar provecho de las traducciones arábigo-latinas, que facilitan el estudio de la relación entre el original árabe y la versión latina. Pues en rigor sólo un arabista puede juzgar el método y la técnica y el grado de fidelidad de las traducciones arábigo-latinas. El original árabe de una serie de escritos de una parte de los aristotélicos árabes no ha sido impresa aún. P. M. Bouyges S. J. en Beyrouth y el arabista español Miguel Asín y Palacios, ya fallecido, han cultivado este nuevo terreno científico.

Finalmente también la filología medio-latina sacará provecho de una edición crítica de las traducciones latinas de Aristóteles, pues en la versión al latín de términos técnicos de la filosofía griega se mostraron creadoras en el aspecto lingüístico. La reelaboración del glosario medieval de Ducange, la confección de un diccionario medio-latino, que por otra parte fué iniciado por la *Union académique internationale*, tendrá que recurrir necesariamente a las traducciones medievales de Aristóteles y en general a la filosofía escolástica. En la abundancia y diversidad de traducciones medio-latinas de Aristóteles, así como también en el número casi incalculable de comentarios medievales de Aristóteles, inéditos en su mayoría, en los

léxicos medievales de Aristóteles, en las elaboraciones independientes de la filosofía aristotélica asistimos a un esfuerzo y una lucha por llegar a una comprensión exacta y profunda de Aristóteles, que no han de repetirse en la historia del aristotelismo.

† DR. MARTÍN GRABMANN

Traducción directa del alemán de

ELSA TABERNIG DE PUCCIARELLI

Profesora en la Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación y en el Instituto
Superior de Lenguas vivas de la Universidad
Nacional de La Plata.

METAFISICA DEL CONOCIMIENTO

I

1. — *La inmaterialidad, esencia del conocimiento.* Conocer es aprehender una realidad distinta de la propia y aprehenderla en cuanto otra. Cuando un ser recibe una determinación, la recibe *subjetiva* o *materialmente*, es decir, como sujeto o potencia pasiva —la materia primera es la pura potencia o no-ser en acto— y constituye con esa nueva determinación —acto o forma substancial o accidental— un compuesto, un nuevo ser resultante de ambos. Ahora bien, la aprehensión cognoscitiva de un *objeto* o ser distinto del propio en cuanto otro —porque eso significa *ob-jectum*: lo que está puesto delante de— es la captación de una forma o realidad, pero no como propia, no como determinación recibida en el cognoscente como acto o forma suya que lo constituye tal ser, sino como forma del ser ajeno, del *otro* u *objeto*. En otros términos, la captación del objeto en el conocimiento es precisamente la captación enteramente contraria a la subjetiva o *material*. Si recibir una forma pasivamente o como determinación propia es recibirla *material* o *subjetivamente*, aprehender una forma ajena, de un ser distinto del propio, y aprehenderla no como propia sino como del ser ajeno, como *objeto*, es recibirla de un modo enteramente contrario al subjetivo o material, es recibirla *inmaterialmente*; no se trata ya de una materia que se enriquece con la determinación de un acto, uniéndose con él para formar un tercero, sino de un acto o forma, que de su propia existencia da existencia a otro acto o forma distinta de la propia.

Por este mismo camino, pero de otro modo, llegamos a la misma conclusión de que el conocimiento se constituye por la inmaterialidad. Porque lo que de parte de la materia permite su determinación o actualización por una forma es precisamente su pobreza o indeterminación, que le viene de ser pura potencia o no-ser en acto; en cambio, lo que a un acto o forma le permite aprehender otro acto o forma en su realidad objetiva o en cuanto forma de otro es precisamente su riqueza ontológica, su acto o perfección, el no estar coartado por el no-ser de la materia y así de la riqueza de

su existencia o perfección poder dar existencia a otra forma o acto en cuanto acto.

Lo que permite, pues, a un ser *aprehender otro como otro*, es decir, *conocer*, es su perfección o acto, su eminencia sobre la materia, su *inmaterialidad* o, de un modo más preciso y más amplio, su eminencia sobre el no-ser de la potencia, su *acto*.

El constitutivo esencial metafísico del conocimiento reside, pues, en la inmaterialidad o eminencia del acto. Nótese que, si bien *inmaterialidad* es un término negativo —lo que no es materia— su significación, sin embargo, es positiva: el ser o acto que se ha liberado del no-ser de la materia o pura potencia, hasta cierto grado al menos.

2. — *Los diversos grados de la inmaterialidad o perfección del ser, constitutivos de los diversos grados del conocimiento.* Esta constitución del conocimiento por la inmaterialidad nos permite determinar los diversos grados del conocimiento por los grados de perfección del ser o acto del cognoscente.

En la escala inferior de la realidad nos encontramos con los seres puramente materiales, con vida o sin ella pero sin conocimiento, los seres inorgánicos u orgánicos con vida puramente vegetativa. Tales seres, desde que son y existen, poseen cierto grado de ser, existen según su esencia o forma; pero ésta está tan sumergida en la materia, tan coartada y atada por el no-ser de la potencia, que apenas si puede coexistir con ella, incapaz de hacer partícipe de su existencia a otro ser en cuanto otro en el seno de su propio acto o forma.

El primer grado de conocimiento lo encontramos en los seres materiales sensitivos: en los seres de pura vida animal, como las bestias, o de vida animal subordinada a un grado superior de vida espiritual, como la vida sensible del hombre. La forma o acto de la esencia de estos seres ha logrado romper lo suficiente su sujeción a la materia, como para no estar enteramente sujeta a ella, y de la propia existencia poder así dar existencia a otros seres sin identificarse realmente con ellos o en cuanto otros. Pero esta aprehensión de las formas o seres ajenos en cuanto otros, sin modificarlos en su realidad propia, es sólo lo suficiente para aprehenderlos como tales, pero únicamente *material* o *completamente*, sin llegar a aprehender el corazón mismo del ser ajeno, su esencia o forma como tal, sin aprehenderlos *expresa* o *formalmente* como *objetos* y, correlativamente, sin tener conciencia propia de sí mismo como *sujeto*.

Recién cuando la forma o acto de la esencia se libera enteramente de la materia y logra constituirse de un modo perfectamente inmaterial alcanzando la *espiritualidad*, entonces la forma cognoscente es capaz de aprehender la de los demás seres como forma o esencia, llega a la aprehensión del objeto formalmente como *objeto*, a la vez que, correlativamente, en ese

mismo acto intencional logra la aprehensión de su propio ser o forma como *sujeto*.

Esta misma independencia total de la materia del cognoscente logra ampliar infinitamente el ámbito de su campo objetivo, constituyéndolo capaz de aprehender todas las formas o seres ajenos como objetos, siquiera sea desde la noción abstractísima y análoga del ser, que los comprende a todos.

Pero el que la forma espiritual, por esta eminencia e independencia total de la materia, logre tener conciencia expresa de su propio ser, logre una aprehensión de sí mismo como *sujeto*, nos exige, antes de seguir adelante detenernos en la constitución metafísica de la *cognoscibilidad* del objeto.

II

3. — *La inmaterialidad, esencia de la cognoscibilidad objetiva.* La verdad ontológica es una de las propiedades trascendentales del ser, realmente identificadas con él; y, por ende, todo ser, en la medida en que es, es verdadero o cognoscible. Ahora bien, lo que determina al conocimiento y engendra en él la verdad lógica es la verdad ontológica, el ser o forma objetiva. La cognoscibilidad o determinación objetiva de nuestro conocimiento es el ser, y, por consiguiente, los grados de perfección del ser constituyen los grados de su verdad ontológica o cognoscibilidad: cuanto un ser es más ser, cuanto más forma o acto es, más se independiza de la materia y, en general, del no-ser o limitación de la potencia, más verdadero o cognoscible es. La *cognoscibilidad* y, más concretamente, la *inteligibilidad* objetiva de un ser está determinada y constituida por su *inmaterialidad* o por su *acto* o *ser*. Tal la conclusión a que arriba el estudio metafísico de la verdad como propiedad trascendental del ser.

A la misma conclusión podemos llegar por un análisis directo sobre la noción del objeto de nuestro conocimiento. Este no es sino las notas constitutivas de un ser, lo que lo determina como tal. Estamos en posesión de un objeto cognoscitivamente, cuando aprehendemos sus notas constitutivas. Ahora bien, lo que constituye y da sentido a una realidad es su forma esencial; porque ella esencialmente es determinación de la potencia —determinación substancial o accidental, según los casos— y la que con ésta constituye al ser, en el cual es ella quien le confiere sus notas específicas o constitutivas, ya que la materia sólo desempeña el papel de limitación de la misma forma o esencia sin añadir nota alguna constitutiva. Por el contrario, la materia, como pura potencia que es —me estoy refiriendo a la materia primera en oposición a la forma, y no a los seres materiales existentes o cuerpos, compuestos de materia y forma— es enteramente

indeterminada, puro no-ser en acto. De todo lo cual se infiere claramente que lo *objetivamente aprehensible* por la inteligencia —y proporcionalmente por los sentidos— es la forma o acto esencial de un ser y no su materia; y que cuanto más la forma del objeto se libera de la materia y, en general, el acto de la potencia o, si se prefiere cuanto el ser más se perfecciona y acrecienta como ser o acto, más cognoscible se torna, más aprehensible es en sí mismo por la inteligencia, aunque accidentalmente no lo sea para *tal* inteligencia.

III

4. — *Conocimiento y cognoscibilidad simultánea del ser espiritual.* De la conjunción de los dos principios asentados: de que la inmaterialidad es el constitutivo esencial tanto del conocimiento como de la cognoscibilidad, llegamos a una nueva conclusión, que nos explica por qué el ser espiritual es a la vez *sujeto* cognoscente y *objeto* conocido de sí mismo, nos explica la conciencia plena o refleja, en que el *sujeto* puede tomarse a sí mismo como *objeto* de su propio conocimiento. En efecto, la forma enteramente inmaterial o espiritual está perfectamente exenta de la materia o del no-ser, que impide a la vez su *cognoscibilidad* y su *conocimiento*, está *en acto* enteramente libre de la potencia material, *en acto*, por ende, *para entender y en acto para ser entendida*: está en acto para conocerse a sí misma. Desde la raíz metafísica de su inmaterialidad perfecta vemos ahora por qué el ser espiritual, y solamente él, puede tener plena conciencia de sí mismo y replegarse, por una reflexión perfecta y total, sobre sí mismo, y por qué, viceversa, quien tal conciencia posee es un ser espiritual. Lo cual ya la experiencia —sin decirnos el por qué— nos enseña: que ningún ser material puede replegarse perfectamente sobre sí mismo, pues, aunque una parte pueda volverse sobre otra, nunca un ser o parte del ser material puede tornarse sobre sí misma. Por eso inversamente y partiendo de esta experiencia, el hecho de la conciencia perfecta ha sido siempre aducido, con razón, como un argumento convincente de la espiritualidad del ser que la posee. Sin embargo, la deducción a priori de la conciencia partiendo de la espiritualidad nos hace ver no sólo *que* sino *por qué* el ser plenamente consciente de sí es espiritual, y por qué el ser espiritual es necesariamente consciente de sí —y persona, por ende.

Pero, aun dentro del ser espiritual hay grados, no ya de inmaterialidad, pues es perfecta, sino del *acto* o de independencia de la potencia limitante. Los grados del conocimiento del ser espiritual y de su cognoscibilidad están constituidos por los grados de la perfección del ser o acto.

Porque el acto del ser espiritual puede estar limitado por una potencia espiritual: su existencia (acto) puede ser la existencia de una determinada

esencia (potencia). La esencia y existencia se relacionan entre sí como potencia y acto y, como éstos, se distinguen realmente. El acto de la existencia actúa la esencia y es limitado por ella (finitud), y por eso tales seres *no son la existencia sino que*, en la medida de su esencia, *la tienen contingentemente*. Ahora bien, si tales seres no son el acto de existir, a fortiori no son el acto de entender y, en general, no son el acto de su acción, pues tal identificación traería consigo la identificación con el acto de existir.

Además esta misma limitación del acto o existencia por la esencia, que exige que la identidad con el objeto se realice en un nuevo acto distinto del acto substancial, hace que la aprehensión del propio sujeto como término del conocimiento no se realice por una identidad inmaterial real, sino puramente *intencional*, que implica una distinción real entre el acto cognoscente y el objeto conocido —en este caso el propio sujeto cognoscente.

Esta misma razón de que el acto o existencia del ser finito está coartado a su propia esencia y limitado por ella y no es realmente el acto de los demás seres, distinto realmente de ellos, hace que la aprehensión inmaterial de los otros seres en el conocimiento no sólo deba realizarse por un nuevo acto del entendimiento —acto accidental añadido al acto substancial de la esencia y la existencia— sino que tal identidad del sujeto cognoscente y con el objeto conocido en la inmanencia del acto inmaterial cognoscente sea una identidad inmaterial pero *puramente intencional*: una identidad de los seres realmente distintos en cuanto distintos en el seno de un mismo acto inmaterial. Precisamente así se nos revela el conocimiento inmediatamente en nuestra conciencia. El conocimiento del ser finito, como es el del hombre, sólo es posible como identidad intencional —no real— e implica distinción real con su objeto. Precisamente, advierte Santo Tomás, el conocimiento en el ser finito espiritual es un remedio de su finitud, porque de este modo se posesiona él del ser ajeno, *que realmente no es*, de la única manera posible: por una aprehensión inmaterial, en la unidad e identidad de su propio acto, capta el ser realmente distinto del suyo como término trascendente a este mismo acto, como *objeto*.

El idealismo, al identificar realmente el acto cognoscente con el objeto conocido, no solamente condena a la contradicción a nuestro conocimiento humano, al negar el ser objetivo trascendente al propio acto gracias a ese mismo ser que tal conocimiento esencialmente implica, sino también pretende convertir al hombre, evidentemente finito, en un Ser infinito, en un Acto puro, único en quien la identidad inmaterial del conocimiento es real, como veremos a continuación.

Dejando de lado al ser espiritual finito, compuesto de esencia y existencia —quien a su vez admite una gama indefinida de seres más o menos perfectos, de acuerdo a la concentración ontológica de su esencia— nos encontramos, a infinita distancia, en la cumbre y fuente de todo ser, con el

Acto o Existencia pura de Dios. Dios es la Existencia misma sin ninguna esencia distinta de la existencia. Perfección sin limitación alguna. Por eso, Dios es el Acto puro e infinito y a la vez enteramente simple: encierra todas las Perfecciones de un modo eminente —formalmente o como tales las perfecciones puras, virtualmente las mixtas o que incluyen imperfección en su noción misma— en la simplicidad de un solo Acto. De aquí que lo dicho anteriormente de que el acto en la medida de su acto es cognoscente y conocido a la vez, sólo en Dios se verifique de una manera plena y perfecta: en el Acto puro de Dios, sin potencia o indeterminación alguna ni tránsito de la potencia al acto, la cognoscibilidad de su Ser es acto de ser conocido, y el conocimiento es el Acto mismo de conocer. En Dios el Acto de ser conocido o, más concretamente, entendido —cognoscibilidad e inteligibilidad en acto— y el Acto de conocer o, más concretamente, de entender, *son realmente lo mismo*, y el conocimiento, que implica esta identidad inmaterial entre el Acto de entender y el Acto de ser entendido del objeto, en Dios es identidad *real*. Más aún, ni siquiera se distinguen con la distinción imperfecta nocional de dos aspectos de una misma realidad: en la pureza de su acto divino, la Intelección y el Ser entendido se identifican plenamente: Dios es la Intelección de la propia Intelección.

Y como quiera que en la infinitud del Acto de Dios está contenida de una manera eminente —sin la imperfección con que se realiza en ellos— la perfección de todos los seres creados actuales o posibles en este Acto purísimo con que se conoce a sí mismo Dios conoce todas las demás cosas. Sólo en el acto purísimo de Dios, *Ser y Pensar* son idénticos intencional y realmente. Por eso, el idealismo se nos presenta como un esfuerzo absurdo por hacer infinito al ser finito, divino al ser creado, necesario al ser contingente, con un esfuerzo absurdo del panteísmo.

5. — *La identidad perfecta del Acto y Objeto conocido en el Ser de Dios, fundamento ontológico supremo de todo conocimiento y cognoscibilidad finita.* En esta identidad *real* entre el Ser y el Pensar infinito de Dios se funda la identidad inmaterial *intencional* del conocimiento del ser finito con los objetos realmente distintos del propio acto cognoscente. En efecto, todas las cosas salen de Dios por creación como participación de su Ser y Verdad, y también de Dios procede la inteligencia finita, como participación creada de su infinita Inteligencia. El ser y la inteligencia finita, por su misma finitud, se separan realmente en la misma creación. En Dios, de donde proceden por creación como participación de su infinita Perfección, Ser e Inteligencia se identifican *real y plenamente*, como acabamos de ver. Y el que, Ser y Pensar se identifiquen en el Acto infinito de Dios, que eminentemente encierra toda la perfección del ser y entender finitos y es fuente creadora de los mismos, constituye el fundamento

supremo de la correspondencia entre el ser y el entender, realmente distintos, del ser creado, entre la verdad ontológica y la verdad lógica como aprehensión intencional de aquélla por parte de la mente, entre la inteligibilidad objetiva del ser y la inteligencia que la capta. En una palabra, el fundamento último que hace posible la identidad intencional entre una verdad o inteligibilidad objetiva y una inteligencia finita, entre sí realmente distintas, es el que ambas, en su Fuente creadora divina son realmente lo mismo, sin la imperfección y limitación del ser creado.

Más aún, tal ser objetivo e inteligencia identificados en la intencionalidad del acto cognoscitivo, pero realmente distintos entre sí, en Dios—donde existen sin imperfección alguna, y por eso realmente distintos de su ser creado y finito— no sólo se identifican real sino también inmaterialmente, pues se identifican en el Acto puro, sin potencia o limitación alguna y, a fortiori, sin materia. Y ya sabemos que la inmaterialidad en acto constituye la inteligibilidad y la inteligencia en acto y, por ende, que el ser objetivo y la inteligencia—realmente distintos en la creatura y sólo identificables intencionalmente en el conocimiento— en Dios están *identificados real y cognoscitiva o inmaterialmente*, son Ser e Intelección a la vez.

IV

6.— *Esencia y definición del conocimiento en sí.* A la luz de estos principios o razones supremas metafísicas del conocimiento, se ve que no pertenecen a la esencia del conocimiento en sí: 1) la distinción real del sujeto y del objeto, ni 2) el que esté constituido por un nuevo acto, distinto del propio acto del ser substancial. Ambas cosas: distinción real del sujeto cognoscente y objeto conocido, y necesidad de realizar el conocimiento con un acto distinto del propio acto del ser cognoscente, no se fundan en la esencia mismo del conocimiento, sino que tienen su raíz en la imperfección y limitación de su *realización finita* en el ser creado, como se sigue de lo expuesto.

Si, pues, en el hombre—y, en general, en el ser inteligente finito y creado— el conocimiento se realiza por la identidad intencional de sujeto cognoscente y objeto conocido, realmente distintos entre sí, y si para llegar al acto mismo de entender es preciso pasar de la potencia al acto y alcanzar la identidad intencional con un nuevo acto distinto del acto del ser substancial del sujeto cognoscente—y también del sujeto conocido— ello es debido a que la creatura inteligente es un *ser o acto finito*, a que no es realmente el ser de las demás cosas ni su propio acto operativo, ni, por ende, su acto de entender.

Si ahora, en un esfuerzo metafísico supremo, intentamos llegar a la

esencia misma del conocimiento en sí, que convenga a todo conocimiento —increado y creado, infinito y finito, inteligible y sensible— debemos prescindir de la realización finita o infinita, perfectamente inmaterial o no, de esta realidad; y encontraremos que tal esencia consiste en la *identidad inmaterial del sujeto y objeto*, prescindiendo si esta identidad es real o sólo intencional y si se realiza en el acto mismo substancial del ser cognoscente o en un acto realmente distinto efectuado por él para actualizar su intelección. El conocimiento, en suprema instancia y en una noción que convenga a todo cognoscente, es la *aprehensión consciente del objeto por el sujeto*, que es lo mismo que decir, la *identidad inmaterial de sujeto y objeto*.

Si unimos a esto el que el conocimiento es en sí mismo una acción metafísica —entendiendo por acción el acto, prescindiendo si es el mismo acto substancial o un nuevo acto accidental añadido al substancial— que no implica *per se* o esencialmente un efecto distinto de ella misma, y el que se constituye por la posesión inmaterial de la forma —sea con identidad real o sólo intencional entre sujeto y objeto— y teniendo en cuenta que la aprehensión inmaterial es, por su propia esencia, aprehensión *objetiva* de la forma o ser —propio o ajeno—, podríamos definir el conocimiento como: **UNA ACCION METAFISICA, POR LA CUAL SE APREHENDE INMATERIALMENTE LA FORMA.**

Y como quiera que la inmaterialidad está tomada aquí en un sentido positivo equivalente al de perfección del ser o acto y de liberación del no-ser o potencia, el conocimiento o, más precisamente aún, la intelección —para referirnos al conocimiento que puede realizarse perfectamente o en el Acto puro— que en la Existencia de Dios o realización plena se identifica real y formalmente con el Ser, de tal manera que en este ápice de la realidad *Ser y Pensar* son enteramente idénticos, el conocimiento, como *perfección pura* que es, en sí mismo identificado con el ser, es una *noción análoga*, como el ser con el que se identifica, y que, también como éste, se realiza según modos diversos: divino y creado, espiritual y sensitivo.

Pbro. Dr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI,

Director del Instituto de Filosofía y Catedrático en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional y en el Seminario Metropolitano Mayor "San José", de La Plata (R. Argentina).

DERELICTI SUMUS IN MUNDO

1. — Lo más corriente es que el hombre no mire nada: ve todos las cosas y no mira nada. Porque ve las cosas sin reparar en ellas, sin parar mientes en ellas. Y sin embargo no cesa de verlas. Este es el sentido de la ¿“Teniendo ojos no veis?”. Aquí “ojos” está puesto por “ver” y “veis” por “mirar”. Y ello es más patente en la curación del ciego de Betsaida. Primeramente Jesús lo escupió en los ojos y le impuso las manos y entonces el ciego vió a los hombres como árboles, andando. Es decir, veía, pero no miraba. Luego le impuso nuevamente las manos en los ojos y vió ya distintamente, “veía (miraba) de lejos distintamente *todas* las cosas” (sensu scilicet et intellectu perfecte curatus). Logró, por la doble imposición la doble facultad de ver y mirar y por esto ya no podía entrar en la aldea, es decir, en el mundo de la ilusión, ni decir nada a nadie o sea no decir nada al vulgo, que es nadie (Marcos usa siempre, el verbo βλέπω, διαβλέπω mirar y no ἐμβλέπω, ὁράω ni εἶδω ver. La versión latina se hace con *videre*, porque no hay otro verbo que pueda en este caso traducir βλέπω. Corriente es, pues, que el hombre vea las cosas y que se quede en la visión de ellas. Su mayor penetración, en cuanto vidente, es la individualización de las cosas. Individualizar una cosa es verla bien, es distinguirla, es percibirla cabalmente. Individualizar una cosa no es individuarla, es decir simplemente “que está allí” o que “está aquí”: es el hecho de verla o percibirla visualmente en el mundo. En la individualización no está implicado ningún problema ontológico, por ejemplo, el de forma y materia que sí lo está en la individuación. La individualización es la determinación visual del individuo estante. Tampoco está implicado ningún problema de causa. Quien individualiza un ser no se pregunta nada ni del origen ni del destino: el ser está allí individualizado, como un árbol, eso es todo. Fijar un individuo en el mundo es un acto de visión; fijarme o determinarme a mí mismo como individuo es un acto de máxima visión, pues yo “me veo” individualizándome. Más, al hacerlo, no me complico con una ontología, sino que simplemente me satisfago con la comprobación de mi *presencia* aquí y ahora. Yo estoy presente a mí mismo: soy una entidad que se ve a sí mismo individualizándose; yo que me veo en el espejo de mí mis-

mo, pero no como un reflejo sino como yo mismo; aquí no hay un mismo y un otro, sino un mismo reduplicado en unidad indisoluble. Esto es lo que mi visión sabe o lo que ve: una entidad presente individualizada, libre de toda problemática de origen y destino; simplemente presente, determinada, fijada, *real*. La entidad aparece así, como por ensalmo, sin decir siquiera: "estoy aquí presente por mi mismo". No, la entidad está presente y nada más. Su naturaleza —si puede hablarse de naturaleza— es acausal. Aparece súbitamente, sin anticipar su presencia, sin antecedente que lo anuncie a la visión; se prevé por adivinación o por raciocinio; pero la entidad no puede ser anticipada por la razón. No hay, pues aquí, visualmente hablando, ningún misterio ontológico, sino un hecho de simple presencia. *Entia sunt individua*. Las entidades son individuos estantes que de repente, sin conexión causal, aparecen a sí mismos. Esta aparición no está ligada a una condición de tiempo: nadie puede preverlo, y como es un *presente* porque es *presencia*, es indiferente a un pasado y a un futuro: la entidad no es histórica ni escatológica; es una entidad "aquí —ahora estante o mejor aún presencial, para ella el tiempo es el ahora o sea el presente y el espacio la simple ocasión del *aquí* y nada más: tiempo y espacio están implicados en el presente de la entidad. Y así quedan eliminados los problemas del tiempo en sí y del espacio en sí.

2. — Pero entendámonos acerca de la palabra entidad. Decir que yo soy una entidad no significa que yo sea una substancia que está presente, porque la voz substancia supone por "quod quid est", "quod significat quid in omnibus rebus" o sea supone por *essentia*. La esencia es un *quid* ontológico, una naturaleza metafísica que trae consigo una complicada problemática. Esta no es la entidad a que nosotros nos referimos. No decimos que la entidad no sea una substancia o una esencia; acaso lo sea, tal vez sea un *quid*, un supósito, etc. Pero ello cae fuera de la individualización de la entidad, a la cual no determinaré esencialmente sino presencialmente, en su simple y desnuda presencia. Para lograrlo no necesito de *quid* alguno, pues la esencia resultará entonces un lastre inútil que no agregará un ápice al hecho presencial, sino que más bien lo amenazará con un desplazamiento que resultará fatal para la visión auténtica de la entidad. Lo que es evidente, lo que yo veo con claridad definitoria no es que la entidad sea una esencia, sino que es una presencia o simplemente que está presente. Este es un hecho mío, de mi visión, de mi propiedad inalienable. En cambio la esencia implica un intento de alienación de la entidad en cuanto pretende substraerme *mi* presente para universalizarlo: la presencia es exclusivamente mía, en cambio la esencia no lo es por ser "quod significat quid in omnibus rebus": la esencia importa una alienación instantánea de la entidad, no es mía, es simplemente en sí. En consecuencia, *entia sunt subjecta*, las entidades son, deben ser, no pueden ser sino *subjectivas*. Ello

es patente, porque si no lo fuesen ya no serían más, se "esenciarían" y serían "en sí", en una alienación radical: la esencia es de todos, es universal. Llegamos así a una nueva determinación de la entidad: primeramente dijimos que es un individuo estante; y ahora afirmamos que es subjetiva. Ambas determinaciones son rigurosas y conexas. La visión no percibe más que individuos presentes, no percibe esencias, sino presencias, lo que es absolutamente mío, y por ello, lo percibido es sólo del sujeto percipiente, es decir, es subjetivo. Si la entidad presencial no fuera subjetiva no sería individual porque sería vista "alienada", sería un otro, un algo esencial universalizado que escaparía a mi determinación. La individualidad y la subjetividad no son constitutivos esenciales de la entidad: en esta primera aproximación hallamos que el constitutivo simplemente de la entidad es la presencia. No podemos hablar de constitutivo esencial, porque resultaría contradictorio por cuanto todo lo esencial nos es extraño; por eso decimos constitutivo simplemente. Más adelante veremos si se puede calificarlo de alguna manera.

3. — Avancemos un poco más y preguntémonos qué es la "presencia". Ya hemos dado una explicación nominal por "presente". Más, presente viene de *praesens* y esta voz de *praesum* que significa "estar delante de", que es lo que significa "presente". Ahora bien, "lo que está delante de" es un algo, pues de lo contrario se daría el absurdo que está presente algo que no es algo, o algo que es nada. Luego es un algo; pero ya dijimos que hay que descartar todo problema de esencia, y en consecuencia este algo no es una esencia, por lo menos "*quoad nos*" ya que "*quoad se*" puede serlo, pero esto nos excede. No repetiremos lo anticipado acerca de la inutilidad de trabarnos con el peso muerto de la esencia. ¿Qué es lo que queda entonces como algo? Estamos habituados a pensar siempre *sobre*. Todo lo que pensamos está siempre *sobre*, y por eso siempre lo que pensamos *supone* algo debajo. Nos es *habitualmente* imposible desligarnos del su-puesto y concluimos por tomar el *su-puesto* por lo *puesto*. Un escolástico nos increparía inmediatamente llevándonos al terreno dialéctico, para demostrarnos que lo su-puesto (la substancia) es lo principal y todo lo demás es accidental. Bueno, así será, pero no es ese nuestro problema: nosotros no tratamos de discernir categorías, ni de otorgar jerarquías; nuestra tarea es más sencilla: se trata simplemente de *ver lo puesto*, ya que el supuesto está fuera de nuestro alcance. Para ello debemos destruir un hábito secular, lo cual no es difícil habiendo visto que es posible. Ahora resulta evidente que es posible prescindir del *sobre*, dejar de mano el tenebroso *su-puesto* y determinar visualmente *lo puesto, la entidad, al algo*. Pero ¿qué es este algo? El hecho de que lo hayamos llamado entidad, indica que no es nada; tampoco es esencia. Sin embargo está presente. No queda otra solución que

decir que es *existencia, ens est existentia*. La existencia es el constitutivo formal de la entidad, pero advirtiendo que la formalidad aquí invocada no hace pareja con materia alguna, lo cual implicaría un insoluble problema ontológico. Tomamos *lo puesto* en su puridad, en su virginal presencia, puesto en un ostensorio que no se ve y del cual nada podemos decir: sólo vemos esta presencia real, la existencia como una forma subsistente. Y entonces, en este punto, la entidad se identifica con la existencia y la existencia con la entidad, *ens et existentia convertuntur*, el ente y la existencia se convierten. Agregamos aquí una nueva determinación: primeramente descubrimos que la entidad es individual; después que es subjetiva; ahora que es existencia, a la que llamamos constitutivo formal de la entidad. Pero de inmediato el pensamiento habitual nos insinúa distinguir una entidad, existencia lo cual no es legítimo. Nosotros no vemos ninguna suma, ningún compuesto substancial, sino una "simple existencia".

Luego, para evitar este peligro y para expresar lo único que visualmente hemos determinado en nuestra percepción, afirmamos que la entidad es existencia: y esto significa no que la existencia *venga* a sumarse, a aumentar un supuesto pre-estante o una esencia indiferente (aunque sea sin prioridad de ninguna naturaleza, aunque sea concomitante, pues, en efecto, podría concebirse una esencia que no tiene respecto a la existencia ni prioridad de naturaleza, ni prioridad de tiempo y que sería entonces simplemente estante), sino que la reduplicación entidad y existencia es puramente nominal, no real, pues se trata de una sola y misma cosa con dos nombres distintos: quien dice entidad dice existencia y quien dice existencia dice entidad. Ocurre como si yo me llamase Juan Pablo: en mí no hay dos naturalezas que se llamen una Juan y otra Pablo, sino una sola que es Juan-Pablo, pura denominación extrínseca. Y por ello concluimos que la entidad y la existencia se convierten, son *lo mismo* reduplicado en unidad indestructible.

4. — Ahora le llega el turno a la existencia, a ver lo que ella es. Recordemos que la aparición de la existencia no depende de un tiempo dado. Dijimos que aparece súbitamente, en cuanto entidad, sin anticipar su presencia, sin antecedente que la anuncie a la visión. No hay *razón* que anuncie la existencia. Por ello ingresa en el campo de la visión sin problemática alguna de origen y destino: ni es histórica, porque no tiene pasado; ni es escatológica, porque no tiene destino. Simplemente es, y nada más. Rigurosamente la historia de la entidad existente sería una historia al revés, o sea no de un pasado porque carece de él, sino de su *pro-yección*. Sería un pronóstico o por lo menos una predicción. De escatología carece absolutamente, pues lo presente carece de futuro. De modo que estamos ante un hecho que rechaza fundamentalmente toda explicación por la causalidad eficiente y también por la causalidad final. Y como ya descartamos

el problema de la esencia, también eliminamos la causalidad formal y la causalidad material. ¿Qué nos queda como instrumento explicativo? Nada. Lo único que nos resta es el hecho de *simple* existencia, y como estamos privados de los elementos definitorios, pues todo nuestro equipo ha sido rechazado de plano, no podemos ensayar una definición o una *descriptio* de la existencia (que es *simple* y por tanto indefinible) y entonces debemos conformarnos con el hecho irrefragable de que ella está presente, de que la entidad es. La existencia no transa con los elementos definitorios racionales, es decir, no es racional; es arracional y aun antirracional, pues la razón la destruiría: *existentia non est rationalis*. Luego, aunque podemos afirmar que la existencia es, no podemos decir lo que ella es. Si dijéramos lo que ella es la aniquilaríamos, pues tendríamos que explicarla racionalmente y ya sabemos que sólo se explica por las causas. Buscar a la entidad existente una explicación por las causas es contradictorio, porque ella es acausal definitivamente. No podemos hablar, entonces, de una ontología de la existencia, si se toma ésta con rigor lógico. La existencia que hemos determinado, que es la del existencialismo auténtico, excluye cualquier ontología, porque no es racional. Una ontología de lo arracional —una ontología de la entidad existente— sería como una teología del ateísmo. Llegamos así a la cuarta determinación de la entidad: individual, subjetiva, existencial y arracional, con la existencia como constitutivo formal. Pero cualquiera de estas determinaciones es fundamental; si la entidad no fuese individual sería universal, si no fuera subjetiva sería objetiva, si no fuese existencial sería esencial y entonces resultaría necesariamente racional, pues lo racional es universal, objetivo y esencial. En lo racional, o sea en la ontología, el ser es anterior al conocer, “*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additiones ad ens*”. Además, “*intellectus est potentia passiva*”; luego el ser objetivo tiene prioridad sobre el ser subjetivo. Y el ser objetivo es universal, sin que olvidemos que no es un género. Además el ser es esencia y existencia, luego es un ser esencializado, con una existencia oscurecida y bastardeada: es la existencia racionalizada, explicada, causalizada; ya no es ella *en y por sí*; hora es (*no es*) por otro. La existencia absoluta, virginal, sin origen ni destino, ha muerto. Por ello y para evitar tamaño desfonde de la existencia, la entidad debe encerrarse en sí misma y evitar las acechanzas de la razón. El peor enemigo de la existencia es la razón. El peor enemigo de Job es Hegel. Esta conclusión es kierkegaardiana, si personificamos la razón en el autor de la Fenomenología. Y por cierto que está bien personificada, pues él acuñó la sentencia fatal para el existencialismo: “*Das Wahre ist das Ganze*”, lo verdadero es el todo. Inmediatamente veremos la actitud de la entidad existente para evi-

tar su desfondamiento o sea su apertura fundamental, pues una entidad existencial abierta será como una Troya sin muros, asediada por la razón implacable.

5. — Para evitar el desfondamiento, la entidad existencial debe ser cerrada; *existencia est clausa*. La clausura hermética es condición primordial de la subsistencia de la entidad. No olvidemos que la entidad es presente o sea que *existe presentemente*: es, pues, una existencia-presente-cerrada. Más, la entidad ve que a un presente sigue otro presente en su existencia clausa; y a este sucederse de presentes llama tiempo. El tiempo de la entidad existencial es un presente que se amplía indefinidamente pero sin dejar de ser presente: es como un globo que se inflara o como un elástico que se distendiese. Aquí no hay, pues pasado ni futuro, sino *pro-yección*: proyección del presente. ¿Dónde es esta proyección? Dentro de la misma entidad existencial. Más, la entidad ve que la proyección de sus presentes no es, no puede ser indefinido, y entonces, por esta experiencia *cae en la cuenta* de su limitación; la presencialidad de la entidad existente es limitada. Por esta *experiencia* la entidad adquiere la conciencia de su finitud. Pero adviértase bien que no se trata de ninguna finitud trascendente, pues la existencia está cerrada y tampoco hay conciencia de futuro: trátase de una finitud en el presente, algo así como un límite en la capacidad distensional del presente. Tampoco nace con ello una "conciencia desdichada", pues ésta implica un trascendente inalcanzable por cuya consecución se pugna. En cambio, aquí no hay ninguna frustración, sino un límite de la existencia. El límite absoluto es la muerte, la cual dentro del tiempo existencial sin futuro, es como una explosión: es el presente que en su distensión máxima se rompe o que explota. Así como la entidad existencial apareció súbitamente sin *razón* que explique su aparición, del mismo modo muere en su presente sin *razón* que explique su muerte. No hay entonces ocasión para un sentimiento de "angustia" que sólo se explica por el presentimiento de un destino en el futuro: el ente existencial muere en su presente, súbitamente, por tanto; es la suya una terminación radical e instantánea, sin razón que la explique. La muerte de la entidad existencial se asemeja a la del protagonista de la *Metamorfosis* de Kafka, quien muere simplemente de un día para otro sin agonía: muere "grismente" sin razón de morir, como un escarabajo que de repente quedara frío y yerto. Si hay realmente "angustia" significará que la entidad existencial tiene una conciencia escatológica y por consiguiente que tiene una fisura, que su clausura no es hermética y que amenaza desfondarse. Un existencialismo consecuente carece de angustia, que es un sentimiento escatológico y que implica la idea de fin, de destino o sea una *razón* más o menos disimulada. En el existencialismo consecuente la visión no ve "nada" más que la existencia y esta *nada* na-

difica todo lo demás que no es la existencia, y así, de hecho, sólo queda la existencia existente y la nada en su torno. Pero esta nada no es *en sí*, no es una entidad sino una privación: la entidad existe *como si nada más existiese* que ella. Tal es la única nada que rodea a la entidad ensimismada en su existencia. Aquí no puede haber angustia, la cual nace cuando se rompe la clausura de la entidad existente y penetra en ella alguna razón. Y entonces comienza el desfondamiento del individuo existencial, que inmediatamente pierde su subjetividad y su arracionalidad. No hay posibilidad de buscar otra salida: toda la vida de la entidad existente está signada por un "Entwedwe - Oder": en un caso el signo es la indiferencia fría, en otro la angustia. El existencialismo de la angustia es ya un *pseudo* a pesar de su aparatosidad: lleva clavada la espina de Kierkegaard y tarde o temprano se desfondará irremisiblemente. El existencialismo de la indiferencia fría, en cambio, puede mantenerse firme. Pero no es muy filosófico, porque procede de una actitud visual del hombre, del individuo estante en una presencialidad obcecada y egoísta. Es esta entidad la que aparece arrojada en el mundo sin razón que la explique, sin origen ni destino trascendentales, sin historia ni escatología: simplemente está allí, arrojada, en derelicción fundamental.

6. — Ya es hora de que miremos o sea de que nos volvamos al universal, objetivo y esencial. No hay verdad de lo parcial: lo verdadero es el todo y no la parte, pues el todo incluye la parte, mientras que la parte no incluye al todo. La visión individual es, por lo menos, incompleta, mientras que la mirada universal es total. Además el universal es racional, su omnicomprehenividad es racional-dialéctica y pide la oposición de los contrarios para armonizarlos y ofrecernos una síntesis. No se trata de excluir a nadie, sino de incluir a todos: el universal y el individual, el objetivo y el subjetivo, el esencial y el existencial, el racional y el irracional: todo en todo. Al *como si nada fuese* oponemos la realidad del todo, que es. Mas, esta totalización supone la eminencia de la razón, pues la omnicomprehenividad racional-dialéctica se basa en una especie de despotismo de la razón, y ya hemos visto que no es legítimo porque la existencia es un escándalo para la razón: no hay razón de la existencia. Resulta inútil cualquier empeño por conciliar existencia y razón. Toda construcción racional es conceptual y abstracta y se basa en juicios de atribución. Pero todo concepto es esencial, es *id quod est, lo que una cosa es* o sea una razón. No hay por tanto en él la individualidad (mayor o menor). Luego el concepto no puede significar la existencia, y en consecuencia tampoco la razón. Y así cuando la razón pretende explicar la existencia falla necesariamente en su intento, porque *la existencia está más allá de la razón*. Es transracional, más que arracional. La existencia es el origen inaprehensible, el *principium*,

el esse racionalmente inalcanzable. Solamente es visible, pero no mirable. Y sin embargo sólo la mirada me da la convicción de que está allende de la razón. La mirada está atenta y si la entidad permanece clausa, sin angustia, nada puede hacer para conocerla en su nuda existencialidad. Más, si es presa de la angustia, la razón irrumpe en ella. Entonces la existencia se oculta definitivamente tras la confusión de lo inauténtico. Ante tal comprobación, el mirante debe preguntarse: ¿es que la existencia no es nuestra? Tal el secreto del mirante, que la sabiduría le ha enseñado; él le preserva del mundo de la ilusión y no puede comunicarlo a NADIE en la aldea.

NIMIO DE ANQUIN,
Catedrático en la Universidad Nacional
de Córdoba.

CONSIDERACION EPISTEMOLOGICA FUNDAMENTAL

Constituye el propósito del presente trabajo abordar el estudio de una cuestión que estimamos de fundamental importancia epistemológica. Nos referimos a lo que la filosofía de raigambre aristotélica ha considerado, desde su fundador, como la división primera de la ciencia y del saber en general: especulativo y práctico. A tal punto primerísima clasificación que, aparte de ser anterior a la que tiene por criterio la distinción de objetos formales propios de cada una de las ciencias, es originada en el modo mismo de comportarse el entendimiento en uno y otro tipo de saber, diversificándose en él dos funciones específicamente distintas según que la inteligencia —permaneciendo no obstante una misma y única facultad espiritual cognoscitiva— se oriente desde los primeros pasos de su actividad en una u otra dirección, según que, de acuerdo a la expresión clásica, conozca con el solo fin de conocer o conozca para dirigir el *obrar* específicamente humano o el *hacer* propio del arte. Los filósofos antiguos no se plantearon explícitamente el problema crítico del saber práctico con todas sus proyecciones, pero encontramos, especialmente en los tratados de Aristóteles (1) y Santo Tomás de Aquino (2) valiosísimos estudios y principios rectores de sus sistemas que fundamentan toda una ajustada y fecunda filosofía del saber práctico, sus características, métodos y la distinción con el saber especulativo. En los modernos, que sepamos, menos aún se ha planteado el problema. Cuando han abordado el estudio de la praxis, o bien han concebido una moral puramente teórica al tipo de Dürkheim o Levy Brühl sin formalidad valorativa, o bien han concluido afirmando explícita o implícitamente la supremacía de la voluntad sobre la inteligencia, de la praxis sobre la noésis, forjando la concepción de un puro obrar sin fin

(1) "Tratado del Alma", "Metafísica", "Ética a Nicómaco", "De communi animalium motione".

(2) "Summa Theologiae", "Summa contra Gentiles", "In Methaphysicam Aristotelis", "In Aristotelis librum De Anima", "De Veritate", "De virtutibus in communi", etc.

ni medida inteligible, lo que no significa resolver el problema de la filosofía práctica sino renunciar a su justo planteamiento. No se trata, en efecto, de enfrentar un puro conocer a un puro obrar, ni de estudiar la actividad de la inteligencia y de la voluntad por separado, sino de distinguir dos especies de conocimiento y de ciencia permaneciendo, por ende, en el plano propio de la función cognoscitiva intelectual.

Dados los estrechos límites asignados a la extensión de las relaciones del Congreso reduciremos la exposición a compendiar nuestro punto de vista, dejando para un trabajo de mayor aliento la ajustada fundamentación requerida por el tema. Asimismo, teniendo en cuenta la amplitud del problema y sus fecundas y abundantes proyecciones en todo el campo del saber científico, nos limitaremos a estudiar la raíz misma de la distinción entre lo especulativo y lo práctico, aquello que pensamos es su verdadero fundamento, por lo que hacemos las siguientes precisiones: 1º.) Dentro del conocimiento práctico nos referiremos sólo a la *Ética*, esto es a la ciencia que trata de los *actos humanos* (3) ejecutados por el hombre en cuanto ser inteligente y libre, dejando de lado lo atingente al conocimiento práctico del *hacer* cuya razón consiste en la recta construcción de una obra, sea intelectual o material. 2º.) Exclusivamente atenderemos dentro del amplio contenido del conocimiento ético a la *Filosofía Moral*, ciencia de las primeras causas y principios en el orden del *obrar*, desentendiéndonos de toda referencia a las ciencias morales en sus diversos grados y especies y de lo que atañe al orden de la prudencia.

Creemos, sin embargo, que esta doble limitación en nada aminorará el valor de las conclusiones del presente trabajo, desde que la cuestión pretende ser abordada en su misma raíz, estableciendo los principios del orden especulativo y práctico, y tenemos por verdad indubitable que "en cada género aquello que es principio, es la regla y medida de ese género" (4).

Cuando Aristóteles y Santo Tomás se refieren expresamente a la distinción del entendimiento o de las ciencias en teóricas y prácticas emplean siempre la misma clásica expresión "differunt fine" u otras equivalentes tales como "ad invicem fine", "ex fine", "secundum finem" (5), esto es, que se distingue en razón del fin. Al respecto se impone una primera precisión. No se trata del fin personal perseguido por el estudioso, sino del fin propio de la ciencia en cuanto tal, de la obra u operación mental

(3) Los *actos humanos* deben distinguirse de los *actos del hombre*, como lo hace Santo Tomás en S. T. I-II, q. I, a. 1º. El objeto propio de la *Ética* debe buscarse entre los primeros y no en los segundos.

(4) *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1º.

(5) Aristóteles: "Tratado del Alma" L. III, Cap. X; "Metafísica L. II, Cap. 1º. Santo Tomás: "In boetium de Trinitate", q. V, a. 1º., "In Metaphysicam Aristotelis" L. II, Lectio II, N.º. 290, "In de Anima" L. III, Lectio XV, N.º. 820.

considerada en su estructura específica, con absoluta prescindencia de todo punto de vista subjetivo, de tal manera que la Moral, por ejemplo, permanecerá siempre ciencia práctica aún cuando el moralista conozca sus principios y conclusiones sólo por conocerlos sin llevarlos jamás a ejecución, y la Metafísica será siempre especulativa aún cuando el metafísico la estudie con un fin ulterior, verbigracia, para desempeñar una cátedra o por vanidad personal. De lo contrario resultaría que la naturaleza misma de una ciencia dependería del arbitrio personal, lo que es a todas luces un absurdo.

El fin que especifica uno y otro saber no es tampoco un fin sobreañadido a la ciencia, de tal modo que deba reputarse todo conocimiento científico como puramente teórico, el que se haría práctico al aplicarse a dirigir la acción concreta, permaneciendo no obstante especulativo en lo que hace a la consideración de los principios y las causas. Esta conclusión parece deducirse de múltiples pasajes de las obras de Santo Tomás, quien afirma repetidamente que el fin de las ciencias especulativas es la verdad ⁽⁶⁾ o la consideración de la verdad en sí y por sí ⁽⁷⁾, mientras que el fin de las prácticas es la acción o la consideración de la verdad pero ordenada al fin de la operación ⁽⁸⁾. Sin embargo, no resulta ser tal la concepción del Doctor Angélico si se estudia con detenimiento su pensamiento aun en los mismos textos citados, y si se tiene presente que en otros pasajes afirma terminantemente que es común a las ciencias especulativas y prácticas el ser un conocimiento por las causas y los principios ⁽⁹⁾. En otro lugar expresa que "nada impide que el conocimiento práctico pueda llamarse *en cierto modo* (no absolutamente) especulativo, en cuanto que esté alejado de la dirección de la operación en acto" ⁽¹⁰⁾. En este último sentido es muy claro el texto de *In Boetium de Trinitate*, q. V. a. 1º, en donde dice que *según el fin* toda medicina es práctica, en cuanto está ordenada a la operación, y que en la división que de la misma se hace en teórica y práctica sólo se atiende a que las cosas en una y otra parte tratadas están alejadas o próximas de la operación respectivamente.

Entendemos, pues, que la índole teórica o práctica de una ciencia no depende ni de la intención subjetiva del cognoscente, ni de los diversos grados del conocimiento según éste se encuentre más o menos próximo a la dirección de la conducta, ni de un fin extraño sobreañadido a una misma y única clase de ciencia siempre teórica en cuanto tal que la hicie-

(6) "In Boetium de Trinitate", q. V, a. 1º.

(7) "In Metaphysicam" L. II, Lectio II, Nº. 290.

(8) Pasajes citados.

(9) "De Veritate" q. III, a. 3º., ad 3º.; "In Metaphysicam" L. VI, Lectio 1º., Nº. 1145.

(10) "De Veritate" q. III, a. 3º., ad. 2º.

ra permanecer en tal carácter o derivar en práctica. Pensamos, por el contrario, que una ciencia cualquiera por el solo hecho de ser *tal ciencia* será siempre teórica o práctica desde sus primeros principios hasta sus últimas conclusiones, considerando una y otra formalidades distintas de la misma realidad cognoscible y originando, por las exigencias propias de sus respectivos objetos, métodos diversos ⁽¹¹⁾.

Ahora bien, si las interpretaciones que dejamos esbozadas han de ser excluidas como ajenas al pensamiento de los filósofos en que nos apoyamos y por carentes de una seria base epistemológica, nos queda ya delimitado el campo de la investigación y cabe preguntarnos *cuál es el fin* en razón del cual se distinguen las ciencias en especulativas y prácticas, según Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Es evidente que el fin —tomado este vocablo en el sentido de término— de las ciencias teóricas es siempre la verdad considerada *en sí misma* y el de las ciencias prácticas la verdad considerada como *ordenada a dirigir la operación*, aun cuando no la dirija en acto. Pero ello no es suficiente para fundar la distinción, pues todavía podría argüirse que el objeto formal aprehendido en ambos casos es el mismo, que en el primero es considerado *en sí*, siendo en el segundo *extendido* a dirigir la acción. Pensamos, sin embargo, que no es ésta la correcta interpretación, pues de acuerdo a ella se llegaría o bien a cimentar la naturaleza de una ciencia sobre el sujeto y no sobre el objeto, o bien a admitir en los principios y conclusiones puramente teóricos una virtud capaz de dar razón propia y adecuada del obrar humano, lo que parece inconciliable con su misma naturaleza universal y necesaria, pues no se delibera (función propia de la actividad libre) sobre los principios y conclusiones ⁽¹²⁾ de aquellos que

(11) Para evitar equívocos, tan fáciles y comunes en esta cuestión, debemos aclarar: 1.º) Que las ciencias teóricas y prácticas tampoco se distinguen en cuanto las primeras aprehenden sus ideas *de las cosas*, en tanto las segundas las realizan *en las cosas*, pues también el intelecto práctico aprehende sus conocimientos en la realidad, si bien bajo una formalidad que de sí dice relación a la operación. Lo formalmente práctico no reside en dirigir actualmente la acción, sino en que lo conocido implica de por sí cierto orden o referencia a aquellas cosas que pueden ser hechas por nosotros, en tanto que lo formalmente teórico mira a lo necesario que no depende de nuestra operación. 2.º) No debe confundirse ciencias prácticas con ciencias aplicadas. Estas *aplican* principios teóricos a la realidad factible, como por ejemplo la química industrial o la física aplicada a la construcción. Aquellas no aplican principios teóricos, sino que *conocen prácticamente* desde sus fundamentos, en cuanto tienen desde el comienzo un miraje práctico que dice orden a lo operable en cuanto tal y en razón de una luz intelectual característica.

(12) Recordamos a este propósito que las conclusiones en el orden práctico son los medios que conducen al fin, los que pueden ser muchos y variados respecto a un mismo fin, lo que implica la contingencia de los mismos.

no puede ser sino lo que es. Al respecto dice Aristóteles ⁽¹³⁾ que “el entendimiento teórico *no piensa nada* que se refiera a la práctica, *ni se pronuncia por nada* que se haya de huir u obtener”, y comenta Silvestre Mauro ⁽¹⁴⁾ “*intellectus enim speculativus cum contemplatur objectum non agibile* puta quod tres anguli trianguli sunt aequales duobus rectis nihil dicit de fugiendis aut persequendis”.

El intelecto práctico se halla, desde sus mismos principios, en una línea totalmente diversa del especulativo, lo que determina dos movimientos distintos en el alma ⁽¹⁵⁾: el movimiento del saber teórico termina en la propia alma y se perfecciona en ella por la *posesión intencional* del objeto. El entendimiento práctico genera —en razón de su perspectiva formal— una especie de círculo en las acciones del alma, en cuanto el objeto conocido actúa a la inteligencia y, en razón de su propia formalidad (causa final apetecible), mueve al apetito, y éste conduce al operante a la *posesión existencial* de la cosa en la cual comenzó el movimiento. Queremos decir que el camino de la inteligencia teórica termina en el sujeto, el de la práctica en el objeto. Y ello en razón de la distinta naturaleza formal de los objetos conocidos, que exigen de sí dos modos diversos de aprehender intelectualmente lo cognoscible, aprehensión teórica y aprehensión práctica de un mismo objeto material ⁽¹⁶⁾.

Si bien, pues, el saber teórico difiere del práctico en razón del fin, nos parece que la diversidad de fines tiene a su vez su fundamento en la distinción de objetos formales, distinción que constituye el criterio de la división de las ciencias ⁽¹⁷⁾. Sólo así podrá darse a la distinción de ambos intelectos un fundamento objetivo ⁽¹⁸⁾.

Pues bien, ¿en qué consiste esta perspectiva formal propia de cada uno de los dos saberes que nos ocupan?

En los capítulos finales del Tratado del Alma de Aristóteles encontramos profundísimas observaciones que nos lo explican, como así también en diversos textos de Santo Tomás. Sólo expondremos sucintamente las conclusiones, dado el reducido espacio de que disponemos. Todo el saber teórico está centrado y especificado por el orden de la causa formal, es

⁽¹³⁾ “Tratado del Alma” L. III, Cap. 9.

⁽¹⁴⁾ “Aristotelis Opera Omnia” T. IV, p. 104.

⁽¹⁵⁾ Téngase presente que todo movimiento se complementa y perfecciona en su término.

⁽¹⁶⁾ “De Veritate” q. III, a. 3^o, ad. 9^o.

⁽¹⁷⁾ Hugon: “Cursus Philosophiae Thomisticae” T. I., p. 440.

⁽¹⁸⁾ No nos referimos aquí al objeto formal propio de la facultad cognoscitiva, el ser, que en ambos casos permanece el mismo. De lo contrario se trataría de dos potencias específicamente diversas (S. T. I. q. 79, a. II^o). Hablamos de aquel aspecto inteligible, aquel punto de vista que principalmente considera una ciencia. Este aspecto en las ciencias prácticas es el fin que especifica en cuanto objeto.

un conocimiento puro que prescinde actualmente de la existencia, considerando en el objeto sólo su razón específica, su esencia. Y como la esencia inteligible es aquel aspecto de las cosas que hace frente a la inteligencia no exige, por esto mismo, de sí sino ser conocida. De donde el fin del entendimiento teórico es sólo conocer por conocer, sin ningún fin ulterior, en lo que consiste, por otra parte, la función específica de la inteligencia. Esta se perfecciona como tal en su función inmanente por la aprehensión intencional de los aspectos inteligibles de la realidad. En este sentido deben ser interpretados los pasajes de Santo Tomás en los que expresa que el fin del entendimiento teórico es "veritas secundum se et propter se" (19) o que él se ordena "ad solam cognitionem veritatis" (20), etc.

Por el contrario, el entendimiento práctico no sólo va más allá de la pura contemplación de la verdad, sino que la misma verdad considerada es distinta de la que dejamos expuesta respecto al entendimiento teórico. La perspectiva formal propia de la inteligencia práctica no es la esencia inteligible de las cosas, sino su razón de bien o fin por relación al apetito espiritual, la voluntad. Se trata de un *conocimiento práctico* de la verdad, en el que entra como elemento formal constitutivo la causalidad final en orden al apetito recto. No podemos exponer ahora la rica y profunda doctrina realista aristotélico-tomista del Bien y de los Fines, sólo haremos las precisiones necesarias. Aquel aspecto que el entendimiento práctico aprehende formalmente es el bien, pero no tampoco cualquier bien sino el bien apetecible que posee virtud de fin. Nos estamos refiriendo a lo que los tomistas llaman razón o efecto formal secundario de la Bondad (21). El bien puede ser considerado especulativamente, dice Santo Tomás, en cuanto a su verdad solamente, es el bien *ut natura* como lo es el ser para la inteligencia o el bien en común para la voluntad, pero es aprehendido por el entendimiento práctico no bajo tal aspecto, sino reduplicativamente *en cuanto bien*, esto es, en cuanto fin del movimiento o de la operación (22). Es el bien del apetito aprehendido por la inteligencia en su razón o formalidad propia de fin. Es el orden del apetito elícito que nace a la luz de un conocimiento, el conocimiento del bien apetecible en orden al apetito

(19) "In Metaphysican" L. II, Lectio II, N°. 290.

(20) "In Boetium de Trinitate" q. V, a. 1°, ad 4°.

(21) La razón formal primaria de la Bondad consiste en la perfección o acto de la cosa, que está en posesión de aquello que le pertenece según su esencia y su existencia concreta. La razón formal secundaria es aquella misma perfección en cuanto capaz de poner en acto una tendencia en su prosecución, es decir, aquella perfección *en cuanto apetecible*, lo cual depende no sólo de sí mismo sino también de la defectibilidad o indigencia ontológica del ser que la apetece.

(22) De Veritate. q. III, a. 3°, ad 9°.

recto. Ahora bien, la perspectiva formal del entendimiento teórico en manera alguna puede generar una actitud preñada de practicidad, porque su objeto nada dice en orden al apetito, permaneciendo en el terreno inteligible del puro conocer. "Non omne intelligibile est etiam appetibile, dice Silvestre Mauro glosando a Aristóteles (23), sed omne appetibile est etiam intelligibile, quia nihil appetitur nisi cognoscitur", y agrega en seguida que "est appetibile solum illum intelligibile quod intelligitur ut bonum finale, quod est finis et bonus, cujus gratia reliqua sunt agibilia". Y este es el principio del entendimiento práctico. El mismo pensamiento hallamos en Santo Tomás, quien expresa "Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit et appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem" (24).

Tan es distinta la perspectiva formal considerada en una y otra especie de conocimiento que la razón de verdad que contempla el entendimiento teórico es tomada, principalmente, del objeto en cuanto esencia inteligible y se perfecciona en la inteligencia. En cambio la razón de bien o fin, si bien depende del objeto en cuanto a su riqueza ontológica existencial —y no de su aspecto meramente formal o esencial como en el primer caso— mira también al sujeto que busca en aquel la plenitud de su propio ser mediante la posesión real de ese bien. No todo bien es fin para cualquier ser, pues la razón de fin dice esencialmente relación a la defectibilidad o indigencia ontológica del ser apetente a quien le falta aquello que busca en el bien apetecido. Y lo busca, precisamente a causa de su plenitud ontológica real y existencial y no solamente por su formalidad esencial. Evidentemente que todo conocimiento —sea teórico o práctico— consiste en la captación de una causa formal por el alma, pero en el conocimiento práctico esta causa formal se encuentra como teñida o mechada de finalidad, lo que imprime el carácter práctico a este saber. El entendimiento teórico por naturaleza es sólo para conocer la verdad, mira al objeto inteligible directamente. El entendimiento práctico conoce aquello que ha de servir de norma y medida a la acción. Supuesto que la voluntad, causa eficiente del obrar, es facultad ciega, la inteligencia ha de proporcionarle la luz necesaria, mostrando en el objeto no lo puramente inteligible sino lo apetecible en cuanto apetecible. Aquí la inteligencia no se basta sola en la consideración del objeto, sino que implica cierta referencia al objeto de la voluntad, captando, en consecuencia, el ser en su *razón de fin en tanto que fin*. Sólo así el intelecto práctico puede ser motor, como lo sostiene

(23) "De motu animalium Aristotelis Opera Omnia" T. IV, p. 202.

(24) "Summa Contra Gentiles" L. I. Cap. 76 y 80 - Summa Theologiae I-II, q. 90, a. 2º, ad. 3º.

Aristóteles. El intelecto teórico no mueve absolutamente ni aún en sus últimas conclusiones, únicamente mueve el intelecto práctico, dice el Estagirita, en cuanto su principio es el objeto apetecible en tanto que tal, es decir, en cuanto tiene razón de bien como causa final. El bien que constituye el principio del saber práctico no es meramente una *cosa querida*, dice Sertillanges ⁽²⁵⁾, sino una *razón de querer* (ratio appetendi). Es este aspecto de la cosa que aprehende la inteligencia por relación al apetito lo que constituye el fundamento del miraje característico del saber práctico. Y es también por ello que la razón de verdad que en las ciencias teóricas se toma por la adecuación de la inteligencia a la causa formal, en las ciencias prácticas se establece por adecuación de la inteligencia a la causa final en orden al apetito recto. El bien práctico o apetecible, dice Aristóteles hablando del movimiento ⁽²⁶⁾, es el motor inmóvil (causa final), la facultad apetitiva es el motor que movido mueve (causa eficiente) y el intelecto práctico es el que aprehende la razón de apetecible de aquel primer motor inmóvil. Por eso es que el entendimiento práctico también mueve y no el entendimiento teórico. Comentando dicho pasaje Santo Tomás ⁽²⁷⁾ expresa que aquello que es lo primero apetecible, es el *fin*, en el cual comienza la consideración del intelecto práctico.

Todo el orden moral, en consecuencia, se constituye en base a la causalidad final en orden al apetito. Una acción será buena o mala (verdadera o falsa en el orden práctico) por su adecuación o inadecuación al fin que es principio en el saber práctico.

Conste que no negamos los fundamentos metafísicos del orden moral y que, por lo tanto, reconocemos que la Moral no es absolutamente independiente, lo que queremos recalcar es que supuestos aquellos —que por referirse al ser en tanto que ser rigen también al ser moral— la Ética se constituye en saber *autónomo* con objeto, principios y métodos propios y que ello es suficiente para fundar una ciencia. Refiriéndose a la Medicina, dice Santo Tomás ⁽²⁸⁾ que si bien ella se subalterna a la Física, el subjectum de la Medicina no se parte del subjectum de la ciencia natural según la misma razón por la que es subjectum de la Medicina y precisa su pensamiento diciendo "Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subjectum medicinae prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile per artem" ¿Por qué? preguntamos. Porque el ser móvil en cuanto tal, objeto de la Filosofía de la Naturaleza, es considerado por ésta en su causalidad formal, mientras que la *salud* del cuerpo natu-

(25) A. D. Sertillanges "La philosophie Morale de S. Thomas D'Aquin", p. 11.

(26) "Tratado del Alma" L. III, Cap. 9 y 10.

(27) "In de Anima" L. III, Lectio 15 y 16, N.º 821.

(28) "In Boetium de Trinitate" q. V. a. 1.º, ad 5.º.

ral a que tiende el arte de la Medicina es el principio de ésta y es a la vez principio en el género de la causa final.

En definitiva, pensamos que la distinción del intelecto teórico y práctico tiene su fundamento en la consideración por la inteligencia de dos formalidades diversas. El especulativo mira a lo verdadero en cuanto tal, al aspecto inteligible, a la razón específica esencial. El práctico contempla el bien apetecible, lo apetecible en tanto que tal, que tiene razón de causalidad final por relación al apetito espiritual. En uno y otro caso se trata, evidentemente, de una misma y única potencia del alma, la inteligencia, con su objeto propio, el ser, pero ejerciendo su actividad cognoscitiva en dos direcciones diversas, diversas desde sus primeros principios hasta sus últimas conclusiones.

Dijimos al principio que esta distinción constituía el criterio primero de la clasificación de las ciencias. Tan primero es, que la diversificación de ambos saberes nos parece tener su último fundamento en las dos propiedades trascendentales del ser que constituyen las más simples, universales y primeras distinciones en el seno del ser: la Verdad y el Bien. Ambas no añaden al ser sino una connotación de razón, según la facultad del alma frente a la cual se considere al ser. El ser haciendo frente a la inteligencia es la Verdad, el ser frente a la voluntad, el Bien. Según se considere intelectualmente uno u otro nacen en el alma dos movimientos distintos y se da fundamento a dos saberes diversos, con sus métodos y características peculiares. Pero esta última reflexión configura ya un problema más delicado que merece una atención especial. Sólo sugerimos un principio de solución más profundo a la cuestión epistemológica de la distinción de los dos saberes, que nos ha ocupado.

ABELARDO L. ROSSI.

Profesor en la Facultad de Derecho de
la Universidad Nacional de Buenos Aires.

CONTRADICCIONES DE LA TEORIA DEL "PURO OBJETO" U "OBJETO SIN SER" (1)

La moderna fenomenología, bajo la doble influencia de Bolzano y Brentano, ha vuelto a encontrar los objetos en el conocimiento; pero, por lo menos en su más conspicuo representante, Husserl, se ha quedado con "puros objetos" u "objetos sin ser". A su vez, la dirección eticista de la misma corriente fenomenológica ha admitido "valores" objetivos sin ser, y, por último, ciertos representantes de la rama existencialista han hecho del "estar abierto a los objetos" el constitutivo formal —nada menos— de la existencia humana, y, a su vez, de esos objetos, algo *esencialmente* relativo al hombre. Es propósito de este trabajo el de mostrar las contradicciones a que lleva semejante teoría, que sólo han podido ser evitadas, por los partidarios de la misma, gracias a una inconsecuencia con sus propios principios.

El término "objeto" puede ser tomado en dos sentidos: *objeto en tanto que objeto* —"reduplicative ut tale"—, o sea objeto en su formalísima razón de tal, o bien en el de objeto en tanto ser, esencia, realidad, cosa, algo; es decir, significando *el ser o algo que es objeto*, el objeto "materialmente" tomado.

En el primer caso, es cierto y verdadero que el objeto sólo se constituye en tal, sólo se descubre y alumbra en y por el acto intencional de conocerlo; en efecto, objeto, en ese sentido, es aquello que se opone correlativamente al sujeto en el acto de conocer, de tal manera que suprimido ese acto, se suprime al objeto en cuanto opuesto al sujeto. Aun más: por las mismas razones, el *sujeto*, tomado "reduplicative ut tale", en su formalísima razón de sujeto, es correlativo al objeto, y sólo se da *como tal* en el acto de conocer.

Luego, *objeto y sujeto* son términos correlativos en un acto intencional.

(1) Debe aclararse que no negamos la existencia de *ciertos* entes de razón que "habent esse objective intellectum tantum", sino que atacamos toda doctrina que niegue el ser real de *todos* los objetos. Además, ese ataque se hace sólo desde *uno* de los puntos de vista posibles.

Pero ¿se deduce de ahí que haya de quedarse el filósofo precisivamente con ellos, y desechar, como prejuicio, la realidad del *ser* que es objeto, y, a su vez, la del *ser* que es sujeto, como algos no relativos esencialmente sino absolutos, a los que accidentalmente puede acceder una *relación de conocimiento* en y por la cual devengan *objeto* y *sujeto* en el primer estrictísimo sentido? Trataremos de mostrar que esa precisión es imposible si pretende ser otra cosa que una mera "distinctio rationis" y quiere negar la realidad del *ser* o "algo" que es objeto y del que es sujeto, para retener sólo "puros objetos" y "puros sujetos" sin *ser*; y que los que lo han admitido así, no han visto todas las consecuencias de su posición, ni la han desarrollado, por lo que evitando —ilógicamente— las peores consecuencias, han mantenido una doctrina híbrida, en la que entran elementos tomados del "ser" que se había negado o puesto entre paréntesis.

Habíamos dicho que un *objeto* "reduplicative ut sic" y un *sujeto* tomado en el mismo sentido eran *esencialmente correlativos* pues sólo se toma allí su papel en la correlación cognoscitiva. Ahora bien: la esencia de algo se explicita en su definición; mas si objeto y sujeto son correlativos *esencialmente*, sus definiciones *han de expresar esa relación y no han de expresar otra cosa que esa relación*. Por ende, la única posible de un *puro objeto* es la de "correlato intencional del sujeto", y la de un *puro sujeto*, la de "correlato intencional del objeto". *Nada más* puede incluir la definición, ni ninguna otra definición de ellos es posible, pues, por hipótesis, se considera al objeto, no como algo que subsista independientemente de la relación de conocimiento, ni, por lo mismo, tampoco al sujeto. Mas, cuando definimos objetos como "piedra", "vegetal", "perro", "hombre", "número", "figura", "ser", "substancia", "Dios", "justicia", "virtud", "orden", "casa", "máquina", etc., etc., es decir, todos los objetos posibles —¿hacemos acaso entrar en la definición la relación al sujeto como elemento esencial constitutivo— o, si definimos un *ser* dotado de conocimiento sólo su relación al objeto—, o, por el contrario, los definimos como "algos" absolutos, como cuando decimos "el perro es un animal con tales y cuales características", o "la casa es una construcción hecha para habitar", o "el triángulo es una figura limitada por tres lados", etc.? Es evidente que lo último. Mas, si las definiciones significan la esencia de las cosas, y si en la definición de toda cosa se significa algo *absoluto*, es evidente que no es posible reducirlas a *puros objetos*, cuyo *ser* total se agotara en oponerse al sujeto que las conoce, y es también evidente que son ellas algo absoluto. Y, si lo son, no pueden ser *puros objetos y sujetos*, pues entonces tendrían un *ser* puramente relativo, y sus definiciones no podrían expresar otra cosa que esa esencial relación. La fenomenología, hablando de "objetos sin *ser*", admite sin embargo, de ellos, definiciones múltiples y absolutas; luego, se contradice.

Pero hay más: si el objeto es esencialmente relativo al sujeto y viceversa, *lo que existe es el acto relativo* como fundamento de la *esencial correlación*, y entonces, lógicamente, ese acto tiene que ser un *acto subsistente* que da origen a una *correlación subsistente*. Si otra cosa, además de ella existiera, el objeto y el sujeto deberían ser algo *en sí* además de puros términos correlativos; mas se afirma que son puramente tales, luego lo que subsiste es un acto de conocimiento autosubsistente. Pero de aquí surgen estas consecuencias: *sólo podría existir, entonces, un único acto de conocer*, acto que daría origen a *dos relaciones* fundadas en ese *acto subsistente*: la del sujeto al objeto y la del objeto al sujeto, *relaciones subsistentes ambas*; y, por lo mismo, sujeto, objeto y acto *tendrían* allí, o, mejor dicho *serían* una misma esencia absoluta, sólo interiormente diversificada por una *oposición puramente relativa*.

Mas ¿qué estamos notando a esta altura de nuestro análisis? Que hemos caído, nada menos, —y llevados por estricta necesidad intelectual— que en especulaciones poco menos que *idénticas a las trinitarias*. Para explicar el conocimiento humano, a partir de ciertas afirmaciones de una escuela modernísima, hemos llegado a doctrinas semejantes a las más abstrusas de las utilizadas por los teólogos para explicar, en lo posible, el misterio de la subsistencia de Personas distintas en una sola Divina Esencia. Ello nos muestra, primero, la intemporalidad del conocer humano y de las necesidades que sus objetos le imponen, contra todo historicismo; y, segundo, que si para explicar el conocimiento humano debemos llegar a esos extremos, es muy posible que el punto de partida sea erróneo.

En la doctrina trinitaria el Padre no es otra cosa que Padre, y el Hijo no otra cosa que Hijo. Luego, el Padre es, en cuanto tal, totalmente relativo al Hijo, y viceversa. La *generación*, el acto de generación vincula el Hijo al Padre, y da lugar a dos relaciones, la de paternidad y la de filiación, subsistentes ambas en una sola esencia divina. Análogamente, en la doctrina del conocer que comentamos, el objeto es puro objeto, y el sujeto puro sujeto; se vinculan en un acto de conocimiento que da lugar a dos relaciones subsistentes: la de conocimiento y la de ser conocido. Pero así como las Personas Divinas tienen una misma esencia, así sujeto y objeto, si fueran puramente correlativos, deberían tener una sola esencia.

Más aún: no podría ser sino único ese acto. Porque para que fuese múltiple debería cambiar el *objeto*, el *sujeto* o la *correlación*. Mas no pueden cambiar ni el objeto ni el sujeto pues por hipótesis hemos supuesto que son *puramente tales* y *esencialmente correlativos*, y, por lo mismo, no puede cambiar la *correlación*. Pues un puro objeto en nada puede diferenciarse de otro puro objeto, ni un puro sujeto de otro puro sujeto, ya que su ser se agota en la referencia al otro término, y en esto, todo objeto y sujeto son iguales. Tampoco la correlación puede cam-

biar porque, no dando pie sus dos términos a diferencia alguna, no puede haber ninguna diversidad en su relación. Pero se dirá: ¿no podría ser que se conocieran, sucesivamente, diversos aspectos del objeto, o al objeto desde diversos puntos de vista? Esto sería posible si el objeto fuera un objeto-ser, es decir, un absoluto afectable por diversas relaciones cognoscitivas, de manera que pudiera ofrecer diversos *objetos formales*, permaneciendo idéntico en su ser: mas si se admite sólo un *puro objeto*, como puro correlato del sujeto, es contradictorio admitir después pluralidad de aspectos en él, ya que cada acto de conocimiento sólo consideraría *un aspecto*, y este aspecto sería, precisamente, un objeto "reduplicative ut sic", por lo que, negado el "objeto material" —el ser conocido *bajo ese aspecto*— sólo queda el aspecto-objeto, y, por ello, no puede éste ser sino único,

Quizá se objetará: el sujeto puede constituir diversos objetos en diversos actos, de manera que algunos permanezcan en potencia y otros se den en acto. Esto sería posible si, ilógicamente con el punto de partida, admitiéramos como correlato del objeto *un sujeto que no fuera puro objeto*, sino *ser en sí*, y que *en sí* conservase objetos en potencia; pero, aparte de que, ello haría del objeto mera explicitación o evolución del sujeto, y se recaería así en puro psicologismo, (aunque lo decoráramos con el epíteto de "trascendental"), si hemos eliminado todo ser real del sujeto fuera de su oposición al objeto, sólo puede tal sujeto ser sujeto en tanto que conoce precisa y solamente a ese *objeto correlativo en ese preciso y solo acto intencional*. Por ello, no puede haber más que un único objeto y un único sujeto eternamente opuestos en un único acto. Tesis que evidentemente choca rudamente con los hechos, con la experiencia, que muestra pluralidad de sujetos cognoscentes, pluralidad de objetos cognoscibles y pluralidad de relaciones entre ellos, en virtud de las cuales un objeto puede ser conocido por múltiples sujetos, un sujeto puede conocer múltiples objetos, y múltiples aspectos de un mismo ser —"objeto material"— pueden ser conocidos por uno o múltiples sujetos. Se da cambio en el conocer, se da pluralidad en el conocer, y "contra factum non valet argumentum". Objeto y sujeto, pues, son seres absolutos aparte de la relación cognoscitiva, y lo siguen siendo cuando ello se da, pues lo que se conoce en el acto directo de conocimiento es el *ser* conocido, y no la relación *por la cual* es conocido.

Mas quizá, (podría objetarse), existan —dejando de lado por el momento la contradicción con la experiencia— múltiples correlaciones, estáticas e invariables, cada una entre un objeto y un sujeto diverso: es decir, cada objeto vinculado eterna e inmóvilmente a un sujeto, pero existiendo pluralidad de tales correlaciones aisladas y diferentes entre sí. ¿Es posible esto? No. Porque para que hubiera pluralidad de actos eternos que fundaran esas correlaciones, debería haber alguna *diferencia* entre esos actos.

Pero si hubiera *diferencia*, o no todo acto encerraría una correlación de objeto y sujeto, sino algo más, o, si todo acto encerrara esencialmente a esa correlación, la diferencia tendría que provenir de la diferencia del objeto o del sujeto (o de ambos) en cada acto, con relación a los de los otros. Mas entonces esa diferencia tendría que nacer de *algo* que se diera en el sujeto u objeto respectivo, y entonces no serían ellos puros objetos ni puros sujetos —pues *en cuanto tales* no podrían diferir— sino de *absolutos* cualitativa o numéricamente diversos. Así, hay diferencia entre “casa” y “manzana”, entre “Juan” y “Pedro” porque son absolutos y no única y esencialmente términos correlativos en el conocer. La fenomenología, hablando de objetos sin ser no llega a esas conclusiones. ¿Cómo lo logra? Identificando *esencia* con puro objeto. Pero de ninguna manera esa identificación es válida. Pues podemos abstraer mentalmente del existir de algo y sin embargo nos quedamos con una *esencia absoluta* (y no con un puro objeto “*ut sic*”, que sería puramente relativo), y así pueden ser consideradas multitud de esencias, diferentes entre sí. Las esencias “artefacto”, “bondad”, “azul” se distinguen entre sí por sus notas absolutas constitutivas, no por ser relativas al sujeto que las conoce. No es lo mismo, pues, pura esencia que puro objeto. El conocimiento no tiende primero al objeto en cuanto objeto, sino al ser del objeto; sólo después, por reflexión tiende al objeto en cuanto objeto. El ser en sí del objeto no es algo no conocido, como creía Kant, sino que es, precisamente, lo que ante todo es conocido, pues si no hubiera algo(algo en sí conocido o cognoscible) no habría conocimiento, pues todo conocimiento lo es de *algo*. Y la esencia no es *relativa* al sujeto cognoscente (entonces no podría haber sino una sola esencia) sino *trascendentalmente relativa* (en sentido tomista, es decir, con relación identificada con su ser mismo) a un *acto absoluto*, el “*esse*”, el acto de existir. Por eso no puede conocerse una esencia sino como algo intrínsecamente relativo al acto absoluto de existir, y ello le da su carácter absoluto. Y aunque el entendimiento pueda considerar una mera esencia posible, ella es concebida como relativa a una existencia posible, existencia posible que sólo puede ser a su vez, concebida previo conocimiento de lo que es una existencia actual; por eso todo conocimiento humano no se perfecciona hasta que se produce lo que los escolásticos llaman “*conversio ad phantasmata*”, en la cual vuelve la inteligencia sobre la actividad de los sentidos afectados por la presencia actual de la cosa, o capaces de reproducirla, como la imaginación. Mas la inteligencia espiritual, en un solo acto de conocimiento de algo existente puede conocer la existencia *ut sic*, y por ende la esencia como algo que existe o puede existir, es decir, como algo imposible sin su intrínseca relación al acto absoluto del existir real.

JUAN C. CASAUBÓN.

Miembro del Instituto de la Filosofía del
Derecho de la Universidad Nacional de
Buenos Aires.

GNOSEOLOGIA FUNDAMENTAL

I

Llamo *gnoseología fundamental* a la secuela reflexiva que, con el carácter de fundamentalidad, efectúa el cognoscente sobre su acto mismo de conocer, con el propósito de elucidar la naturaleza de la relación cognoscitiva y de demostrar la genuina validez objetiva del conocimiento por la reducción de la relación *sujeto-objeto* al contenido de una primordial evidencia.

Mediante la reflexión fundamental, radical vuelta del sujeto sobre su acto, el cognoscente descubre, además de su ser propio, "*quod est ipse intellectus*", el misterioso nacimiento, en la intimidad de su ser, del *ser del otro*, del ser del objeto. Este fruto concebido por el cognoscente en el seno de su inmaterialidad, es el término mediador de la relación cognoscitiva, y constituye, a la vez, el conocimiento objetivo o expresivo. Es indudable que cualquiera que sea la postura gnoseológica adoptada, nadie puede negar que a la reflexión fundamental el conocimiento se nos muestra como una relación o puesta en contacto de dos factores diversos e irreductibles que producen un término en el que se expresa el *llegar a ser el otro en cuanto otro*, "*fieri aliud in quantum aliud*", sin que, por otra parte, este devenir o llegar a ser acontezca en el orden de la existencia dicha natural del sujeto y del objeto. Manifiesta es, pues, la peculiar perspectiva que nos ofrece a la reflexión el conocimiento, y decimos peculiar, porque el conocimiento, como relación entre un sujeto y un objeto, parece escapar a la identidad y manifestarse contradictorio, ya que el sujeto deviene el objeto sin dejar de ser lo que es. Por otra parte, sin perder el sujeto su ser propio y sin dejar de distinguirse entre sí el elemento objeto del elemento sujeto, aquél nace en éste, y el fruto de la nupcia inefable es a la vez medio y expresión del conocimiento. Medio, decimos, porque por la presencia del objeto en el sujeto, éste conoce el objeto, y expresión, agregamos, porque es por el nacimiento del objeto en el sujeto que éste anuncia estar en posesión del ser del objeto. *Subjetiva objetividad y objetiva subjetividad*, tal es la desconcertante realidad del conocimiento. ¡*Intellectus humanus est aenigmaticus!*

La objetividad trascendente se ofrece en la inmanencia del sujeto; la alteridad de lo conocido está presente en la mismidad del cognoscente. El cognoscente sólo conoce, en cierto modo, trayendo las cosas hacia sí y deviniéndolas dentro de sí. En fórmula de Juan de Santo Tomás: "*Objectum quod intelligitur debet esse intra intellectum et intra ipsum attingi*". No estamos en presencia de un acto transitivo; no se trata de la expresión de una cosa interior que vaya a modificar las cosas exteriores; trátase de un acto inmanente, es decir, de una acción que permanece encerrada en el cognoscente y cuya finalidad es perfeccionarlo, sin que ello implique modificación en su relación gnoseológica, sin que ello le quite su carácter de cognoscente y sin que ello le cambie su naturaleza. En suma, en el conocimiento hay diversidad e irreductibilidad de los *relata* (sujeto-objeto); pero hay también unidad e identificación de ellos, ya que el sujeto deviene el objeto y éste se da en aquél. El cognoscente y lo conocido, decía Averroes en conocida fórmula, son *más uno* en el conocimiento que la materia y la forma en la substancia, "*magis unum quam materia et forma*". Y es este carácter de unidad entre dos elementos o factores diversos e irreductibles lo que sella, por así decir, la relación cognoscitiva: "*Cognoscens est idem cum objecto cognito*".

II

La breve reflexión que acabamos de hacer nos lleva a reducir *el ser* del conocimiento a una relación actual entre dos elementos que se hacen *uno* por el devenir intencional o inmaterial del cognoscente, el que conservando su propia entidad participa, en cierto modo, de la existencia del objeto: "*Intellectus in actu est intellectum in actu*"; "*cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem*". El conocimiento es, pues, intencionalidad, una *existencia-tendencia*, en excelente fórmula de Maritain; un *estar siendo* otra cosa en la inmanencia del propio existir.

Desde todas las posturas gnoseológicas, y sólo con variantes accesorios, se acepta así, tal como la consignamos líneas arriba, la descripción de la relación cognoscitiva, y ello se debe a que la mera descripción del conocimiento no implica necesariamente la adopción de una posición noética determinada. Lo que frecuentemente acontece, a nuestro modo de ver, es que en la descripción del conocimiento introducen los filósofos fragmentos y soluciones de sus respectivas posturas sistemáticas, produciendo esto la impresión de que la mera descripción del conocimiento basta para colocarnos dentro del realismo o del idealismo, por ejemplo. Tengo para mí que la posición gnoseológica no se implica, ni absolutamente se deriva, de la descripción del conocimiento, sino de la evidencia o dato primordial en el que hacemos inmanente la relación *sujeto-objeto*. En efecto, a la mera des-

cripción no se nos da la naturaleza misma de los *relata*, y esto lo decimos en el preciso sentido de que por la descripción no llegamos a saber si el cognoscente y lo conocido son en sí mismos *pensamientos*, o bien meras determinaciones en función de principios regulativos, o bien realidades, seres reales, que si se manifiestan reductibles a la intelección, son en sí mismos independientes del pensamiento. En efecto, si sostenemos como evidencia primordial la evidencia del pensamiento, tal es el caso de los cartesianos, *eo ipso*, hacemos de la relación *sujeto-objeto* algo inmanente en el pensamiento. Estamos, entonces, dentro de la postura idealista: el sujeto y el objeto son pensamientos alcanzados en otros pensamientos. Si postulamos leyes *a priori* y afirmamos que el sujeto y el objeto son determinaciones alcanzadas en función de esas mismas leyes, tal es el caso de los idealistas nomológicos, hacemos de la relación cognoscitiva algo inmanente en los principios regulativos, puesto que por ellos se constituye el ser del sujeto y el ser del objeto. Estamos, entonces, dentro del idealismo de la *deductio iuris*. Por último, si defendemos la evidencia primordial del ser inteligible, hacemos de la relación *sujeto-objeto* algo inmanente en la esfera ontológica. Estamos, consiguientemente, dentro de la postura metalógica o realista.

III

Veamos ahora brevemente cómo las dos primeras posiciones, las que hacen del conocimiento una objetividad lógica, nos conducen a soluciones insostenibles. En efecto, no podemos afirmar que lo primordialmente evidente sea el pensamiento, porque al afirmarlo estaríamos implicando un *regressus in infinitum*. Si el pensamiento dice referencia a *algo*, y si este *algo* es también pensamiento, remontaríamos una cadena indefinida de pensamientos referidos a otros pensamientos; pero sin alcanzar el *pensable* inicial sin el cual no es posible el pensamiento, es decir, lo *pensado*. El pensable es, consecuentemente, algo distinto del pensamiento. En una palabra, el *algo* pensado, lo *pensable*, es ser.

La postura nomológica, a su vez, nos conduce a otro *regressus in infinitum*. En efecto, el idealismo de la *deductio iuris* defiende que el conocimiento es una determinación. Los mismos elementos del conocimiento serían determinaciones, en cuanto todo lo que *es* cobra su ser en virtud de una síntesis *a priori*. Ahora bien, si las determinaciones se hacen en función de leyes consideradas *a priori*, cabe de inmediato una pregunta: ¿Las leyes son o no son conocidas? Si no son conocidas no cabe hablar de ellas, puesto que no podemos explicar el conocimiento en función de lo desconocido; si son conocidas, son consecuentemente determinadas; pero como toda determinación se hace en función de leyes la cadena de las determinaciones *legales* se prolonga al infinito.

Nos queda una tercera postura, la que afirma que la evidencia primordial es la del ser inteligible, implicándose así la relación cognoscitiva en la esfera metalógica. Considerémosla brevemente como la única solución posible del problema que el cognoscente se plantea al volver sobre su acto propio de conocer.

El ser es *primum cognitum* no sólo en el orden ejercitativo del conocimiento, sino también en el orden reflexivo, que es en el que nos estamos colocando. En efecto, ya hemos afirmado que lo primordialmente conocido no puede ser el pensamiento, pues de admitirlo así nos veríamos conducidos necesariamente hacia un *regressus in infinitum*, puesto que es imposible hablar de conocimiento sin implicar un *algo* conocido en el conocimiento. Por otra parte es de constatación inmediata que toda idea implica la idea de ser y que por ello ésta entra en toda definición; pero la *idea de ser* no se conoce sino porque se conoce *el ser*, de donde concluimos que el ser es lo primordialmente conocido y aquello, como dice Santo Tomás de Aquino, *en lo cual vienen a resolverse todos los conceptos*, por lo que decimos que en el ser conocemos todo lo que conocemos. Conviértese así esta visión del ser inteligible, del ser que se presenta a la inteligencia como su determinante trascendente y como su límite de conformación, en foco de toda inteligibilidad posterior y posible. Es también en esta visión primera que nos es dable contemplar la *ley del ser*, la identidad, que nos permite formular el primer juicio evidente: *el ser es el ser*, y cuya fórmula negativa es el principio de contradicción: *el ser no es el no ser* y que se convierte en condición de todo conocimiento válido actual o posible. Más aún todavía, el mismo conocimiento del *existente concreto* presupone el conocimiento del ser inteligible, del *algo* existente, del algo que ejercita la existencia, puesto que sería inconcebible un *existente* que no fuera *algo* existente. Sólo por el conocimiento del ser inteligible, dado en la operación aprehensiva de la inteligencia, sólo por el conocimiento de *algo*, puedo llegar, mediante la operación intelectual plenificada que es el juicio, al conocimiento de que *este algo existe*, puesto que el verbo ser me está indicando que *el algo que es está ejercitando el ser*.

Es, pues, en la primordial evidencia del ser inteligible que hacemos inmanente la relación *sujeto-objeto*; es en virtud del dato originario del ser, en el que hacemos inmanente el conocimiento, que nos es permitido descubrir su naturaleza ontológica o metalógica, y considerarlo, en adecuada expresión tomista, como *una realidad de segundo grado* a la que debemos penetrar con el espíritu tenso y los ojos bien abiertos.

Dr. OSWALDO ROBLES,

Profesor Titular de Metafísica y de Teoría del
Conocimiento en la Universidad Nacional
Autónoma de México.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA TRAGEDIA DEL CABALLERO QUIJOTE

(ESBOZO PSICOLOGICO)

Constituye de por sí una copiosa literatura lo opinado sobre la rica y originalísima personalidad del insigne hidalgo Don Quijote. Tanto en España, su patria, como en el extranjero, los más variados talentos se han sentido arrastrados a su estudio, observación y crítica ante la estatura y profundida de su hondo interés humano. Ticknor y Fitzmaurice-Kelly, Fouché Delbose, Morel Fatio y Ernest Merimée, Wordworth, Heine y Schlegel, Turgueniev, entre algunos de los no iberos; Mayans, el Pre. Sarmiento, Pellicer, José Miguel Flores, Juan de Iriarte, Vicente de los Rios, Fernández de Navarrete, Marcelino Menéndez y Pelayo, Miguel de Unamuno, Azorín, Ramiro de Maeztu, José Ortega y Gasset, Francisco Navarro y Ledesma y su prolijo, erudito y brillante comentarista: Francisco Rodríguez Marín, entre algunos de los hispanos, han sometido al héroe de Cervantes al análisis y al enfoque de sus diversos pareceres, opiniones y sentires.

Unos y otros, siguiendo diferentes medios y caminos, estudiando ya la psicología del héroe o la intención de su autor al crearle, ya su época, usos y costumbres, ya los personajes femeninos y masculinos que al ingenioso manchego rodean, ya los géneros y estilos que en el libro cervantino se suceden, cuando no el aspecto de las comarcas y regiones por el hidalgo recorridas, o aún, el desfile y descripción de sus ventas, albergues, fondas y posadas, amén de los pretendidos simbolismos que entre el caballero y sus hazañas y otros personajes, sucesos y acontecimientos políticos, históricos y sociales se ha pretendido hallar convirtieron al hidalgo de la Mancha, en centro y base de sus vigilias y trabajos consagrando, a su inmortal figura, la fuerza de sus talentos y el homenaje de sus admiraciones.

No es esto extraño. Quijote representa una de las figuras cumbres de la literatura universal. Toda la gama del pensar, querer y sentir humanos en él se encierra y palpita. Por ello cabe el sostener que no sólo pertenece Quijote a España, tierra que le vió nacer, sino que pertenece

él a la humanidad o como muy bien ha dicho Goethe: "a la literatura del mundo".

Y no sólo han sido los comentaristas, críticos, ensayistas y polígrafos los que han sentido por Quijote admiración o curiosidad sino que también poetas, comediógrafos, músicos, escultores y pintores han empleado sus instrumentos o elementos de creación al servicio del magnífico y discutido manchego. Es que ese homenaje, esa atracción o ese imán que sobre la razón y el sentimiento el Quijote ejerce, brota del desborde de su fuerte, hondo e inagotable interés, interés formado en la psicología del hidalgo castellano por las virtudes y cualidades más sublimes, encarnadas, todas ellas, en su radical e inquebrantable, hasta la hora de morir, nunca desmentido idealismo.

Porque es ese idealismo, nacido al conjuro de, en un principio, tranquilas y sosegadas lecturas, lógico y natural escape a monótonas veladas de aldea e interminables disquisiciones domésticas y pueblerinas, lo característico, lo típico y lo personal en el manchego y fueron aquel leer, aquel saborear y aquel copiar hazañas y aventuras, aquel admirar temeridades y valentías, tanto morales cuanto físicas, de Amadis, Florianes, Espladianes y Palmerines cuyos ideales amores sostenían y fortalecían sus jamás bien ponderadas voluntades, los que ganaron, hasta la muerte, el cerebro, el ánimo y el corazón del nobilísimo Quijote.

No puede negarse a los familiarizados al estudio y análisis del "Ingenioso Hidalgo" que es esto del idealismo de su héroe el punto capital y neurálgico de la famosa creación cervantina. Es de la interpretación psicológica de su principal personaje que arrancan todas sus consecuencias críticas. Porque si en Quijote se sostiene al idealismo como rasgo psicológico fundamental de su persona, valen sus ejemplos y enseñanzas como exponentes y resultantes de hondísima y real sabiduría. Pero, si como frecuentemente se pretende, no pasa Quijote de ser más que un loco, por más genial que a su locura se presente, no puede despertar él, en rigurosa lógica, ese pasmo, esa admiración y ese asombro que, a través de centurias, en las inteligencias críticas mejor dotadas, ha despertado.

Lo que acontece es que en esto del estudio psicológico de Quijote no se ha ahondado todavía (y parecerá ello increíble) todo lo que se hubiera debido y podido ahondar. Porque ha sido tal el interés, la curiosidad y la impresión que la lectura y conocimiento del maravilloso libro ha provocado, que entre la riqueza y frondosidad de sus descripciones, narraciones y caracteres, de sus discursos y comentarios, de sus episodios y aventuras han perdido, muchos comentaristas, lo principalísimo del asunto que no es otro que el de la observación continua y vigilante de su héroe. Y así, olvidando esas tristezas y melancolías a que tan sometido y sujeto presenta Cervantes a Quijote en la segunda y última parte de la narración se de-

tienen y maravillan en lo secundario y superfluo y, riendo con las ingeniosísimas réplicas y la positiva conducta de Sancho, no reparan en la ingenua y sencilla idealidad de Quijote, en aquel olvido de sí mismo, cuando el caso del nombramiento de Panza como gobernador de Barataria por ejemplo o en el inmenso dolor que en él provoca el combate perdido al "Caballero de la Blanca Luna", en playas barcelonesas. Porque es el libro cervantino, si bien se observa y medita, más que un libro para reír, un libro para llorar.

Se ha repetido hasta la saciedad quedando por ello, ante el vulgo, como sentencia inapelable que es el "Ingenioso Hidalgo" obra de pasatiempo, diversión y risa. Nada más lejos de la realidad. Verdad es que en esto de que sea el "Quijote" obra de carcajada o de lágrimas entra como entra en la atribución al caballero de idealismo o locura, mucho de sensibilidad personal.

Ya Azorín en sus "Clásicos y Modernos" señalaba como tema aplicable al "Quijote" el de la sensibilidad al exponer la necesidad de un estudio psicológico sobre el manchego. Sentir a Quijote. Juzgarle, si puede llamarse juicio al sentimiento, según los modernos cánones sensibles del juzgar; tal sería el deseo de Azorín sobre el Caballero de la Mancha. Para ello habría que estudiar lo que fué la sensibilidad en la España de los siglos XVI y XVII pues, siempre según el escritor citado: "Al Quijote de los tiempos modernos ha de juzgarle nuestra sensibilidad de manera muy distinta de la que le juzgaron sus contemporáneos del siglo XVII".

Para demostración de su tesis trae, Azorín, como ejemplo aquel episodio del capítulo LII de la primera parte del libro de Cervantes en que trata "De la pendencia que Don Quijote tuvo con el cabrero, etc." y en la que se narra que, viendo los espectadores la lucha a golpes, puñadas, mojicones y puntapiés emprendida por el pobre hidalgo y el cabrero "saltaban de gozo, azuzaban los unos y los otros como hacen a los perros" y, un cura párroco y un canónigo (hace en esto hincapié Azorín por tratarse de personas de las cuales podía esperarse cultura) que allí presentes se hallaban "reventaban de risa".

El ejemplo es gráfico. Nadie de entre los asistentes intenta apartar a los luchadores, en hacerles terminar con la brutal escena. Muy al contrario. Ella es estímulo para la algazara y la risa y ni la sangre, que tanto por el rostro de Quijote como por el del cabrero corría, es obstáculo para detener el bárbaro ejercicio.

Sobre este desagradable episodio fundamenta Azorín su tesis de la evolución de la sensibilidad. "Hoy no habría persona de mediana sensibilidad, no ya de extremada, escribe, que pudiera sonreír ante estas cosas". ¿Será eso verdad? ¿Y las escenas de pugilato y lucha a las que hasta mujeres asisten? Porque siempre la sensibilidad más que ser cualidad y pa-

trimonio de la mayoría lo es sólo de un corto número. El hombre sensible no es nunca el hombre común y aunque si bien es cierto que un núcleo de hombres sensibles pueden pulir y afinar la sensibilidad general con sus influencias y ejemplos como un núcleo de inteligentes eleva y aumenta, por los mismos medios, la intelectualidad colectiva, no es nunca esa sensibilidad o esa inteligencia el atributo incontrastable de cada individuo. Por ello, pudiera ser verdad que en nuestros tiempos, el cura párroco y el canónigo, al estar allí presentes, hubieran intervenido para suspender, con sus buenos oficios, la pendencia de Quijote y el cabrero; pero, con seguridad, la pelea en sí hubiera, hoy como ayer, regocijado al vulgo. Porque hay en el fondo del alma de todo hombre un punto de primitivismo como hay siempre en ella un punto de idealidad y así como ésta, debido a determinadas causas y acontecimientos, levántase y gana el espíritu y la voluntad del hombre, así también, de la misma manera, álzase y gana campo, en el ánimo humano, más aún cuando es éste inculto, lo salvaje, lo pasional y lo primitivo. Por eso no puede medirse, acabadamente, la sensibilidad moderna en relación a Quijote por un solo ejemplo o episodio. Por el contrario, son aquellos tan divulgados juicios de tildar, sin profundo análisis y estudio, al hidalgo manchego de loco, y aquel otro de calificar al "Ingenioso Hidalgo" de libro para reír, los que demuestran, con mayor exactitud, una más radical insensibilidad.

Don Marcelino Menéndez y Pelayo, el gran polígrafo español, en el tomo primero de sus "Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria" en los capítulos consagrados a Cervantes, ha dicho: "Cada cual tiene derecho a admirar el Quijote a su manera y de razonar los fundamentos de su admiración, por muy lejanos que éstos parezcan del común sentir de la crítica y aun de la letra de la obra. Precisamente porque Quijote es obra de genio sugiere más de lo que expresamente dice. Todo el mundo presiente, aunque de un modo confuso, que en la obra genial queda siempre una región incógnita que acaso lo fué para su autor mismo y procura con esfuerzo, bien o mal encaminado, penetrar en ella y adivinar alguno de los misterios de la concepción artística".

Estas declaraciones de Menéndez, por otra parte exactísimas, permiten el opinar y parecer personales en esto de la crítica al "Quijote", abriendo así un sendero más aún en este a menudo trabajado tema, concediendo al mismo tiempo la libertad y el derecho de sostener que, en Quijote, todas las excentricidades, rarezas, bizarrías y extravagancias, visibles y aparentemente incomprensibles del manchego obedecen, no a la demencia, la manía o la locura, sino al más rancio y fundamental idealismo y que no es su historia, historia para reír sino historia para admirar, respetar y entristecer, porque el vivir, el hacer y el soñar del hidalgo constituyen la máxima tragedia que un hombre puede sobrellevar en la tierra, la de luchar incan-

sablemente por el ideal, en un mundo que le desconoce, y por ello le desdén y menosprecia.

Porque el ideal de Quijote no es el ideal relativo, el aparente, positivo, personal, el de ventajas propias o el de rebeldías ocultas que esconden al egoísmo, al amor desmesurado de sí. El Caballero de la Mancha defiende al ideal en abstracto, al desprendido de todo favor, al desnudo de toda ventaja. Quijote es el paladín, el héroe, el sacrificado, el que se da íntegramente a su idea y a su destino. De ahí que se le llame loco y que no se le comprenda. Porque muchos han sido, son y serán los que marchan por esos senderos y caminos de Dios llevando pensamientos y quimeras más bizarros, más extravagantes e inadmisibles que los del valeroso hidalgo y, sin embargo, ellos han terminado, terminan y terminarán por convencer, por irradiar, por implantarse y establecerse. Quijote no podrá nunca triunfar así. El es demasiado absoluto, demasiado abstracto, demasiado fundamental. Quijote es el que sueña, es el descontento, es el que desea ver el mundo, no como el mundo es y quiere ser, sino como debería ser. Por ello, no posee, el manchego, noción casi alguna de realidad. Embebido, engolfado en su afán, no ve ni distingue lo real de los hechos y personas, absorbido por ese anhelar que le embarga y le domina, impidiendo a su razón la visión natural y propia de las cosas, cegada aquélla por el potentísimo enfoque de ese ideal que la nubla y la encandila.

Cervantes pudo comprender, al crear a Quijote, la posibilidad de este análisis. En su genial creación, por serlo, caben todas las hipótesis. Ya Wordsworth, el poeta inglés, rozábala al declarar que: "La razón anida en el recóndito y majestuoso albergue de la locura de Don Quijote". Y por qué no pudo ser el mismo Cervantes, de intento y a propósito, el descubridor primerísimo de este teoría? ¿Por qué no podría, Cervantes, con la madura y dolorosa experiencia que la vida le regalara, haber comprendido la posibilidad de este juicio? Más aún, ¿por qué no podría ser, el talentoso manco, el creador, único y absoluto, de ese Quijote, no del loco, no del visionario sino del cuerdisimo sí pero del grande, del incorregible, del pertinaz idealista Quijote? Porque no hay que olvidar que en el prólogo y presentación de su obra calificase a sí mismo, el famoso Don Miguel: "no padre sino padrastro del de la Triste Figura". ¿A qué vendría esta declaración si no hubiese mesurado, el manco, toda la amargura y todo el dolor que hace pesar él sobre el ánimo del sin par valeroso manchego y toda la crueldad, la rigidez y la inhumana dureza que, durante toda la vida y más aún en el agonizar y en el morir, con él emplea? Pues es, cabalmente, al llegar, para Quijote, la hora de la muerte que cobra su tragedia el máximo punto, así como alcanza allí la implacable crueldad de Cervantes su máximo poder. Porque el primer insensible para Quijote, de esa insensibilidad que ofendía y rebelaba a Azorín, es su creador mismo. El es el

máximo. El que inaugura la serie de los insensibles. Esa serie que no ha de acabar más que con el mundo.

No fué, sin embargo, desde el principio esto así. Clara y distintamente aparece para el que observa y analiza la obra cervantina que no es, ni con mucho, el Quijote de la creación inicial, el mismo que en la segunda, labora, padece y sueña. Un sabor de pesimismo y tristeza va invadiendo y adentrándose en los decires y juicios del hidalgo. Aquello tan repetido, en las noches solitarias de campos y de sierras, de: "Yo nació, Sancho, para andantes caballerías", que culminará en lo de "Caballero he de morir" ya anunciando la destructora amargura de Quijote, anunciando aquel decaimiento de la voluntad, aquella conciencia y descubrimiento de hallarse solo, tan espantosamente solo, en medio de la turba de cabreros, pastores, monjes, posaderos, damas, mozas y duques que le salen al encuentro y con su vida y sus sueños se entremezclan.

Porque Quijote no es loco. En la segunda y última parte de su historia, el manchego así lo demuestra. ¿Cómo podría sino hablar tan medida y sesudamente, tan compaginada y sabiamente? Verdad es que, en ella, no abandona, el caballero, aquel su idiosincrásico soñar despierto pero, tanto en los discursos, consejos, actitudes, y sobre todo, (importantísimo detalle éste que regala Cervantes), en las dudas, manifiestase plenamente el formidable cambio que en la psicología del héroe de la Mancha, se ha efectuado. Basta recordar, para ello, aquellas observaciones sutilísimas hechas al astuto Sancho, después de haberle oído, el hidalgo, las impresiones del viaje aéreo sobre los duros lomos de Clavileño que con tan aguda intención y palabras expone Cervantes... "y llegándose Don Quijote a Sancho al oído le dijo: "Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mi lo que vi en la cueva de Montesinos, y no digo más", prueban la plena posesión de sus cabales, demostrando su completo equilibrio mental al parangonar los increíbles decires de Sancho con los fantasiosos suyos propios, ofrecidos, por el de la Mancha a su escudero, a la salida del jamás nunca bien celebrado descendimiento a la misteriosa cueva de Montesinos.

Lo que acontece es que Cervantes, de su primer a su segundo libro ha cambiado a su héroe, no ya en su apariencia externa ni aún en su externa y aparente idiosincrasia, sino en lo interior y oculto, en lo subjetivo y profundo. Por ello, hace a Quijote más hondo, perspicaz y reflexivo. Por ello, al oírle y observarle duda, Diego Miranda, de si es loco o cuerdo el de la Triste Figura. Por ello, habla repetidas veces, Don Quijote de la vocación y de la obligación moral ineludible que su obediencia y cumplimiento impone. Por ello acometen, al caballero, melancolías y amarguras, desazones y misantropías y, finalmente, por ello también, no trata ya, el manchego, de hacer ver las cosas, a las gentes, como él las ve sino como ha-

bría de verlas, y así, hablando de Dulcinea a quien viera encantada, como quiso Sancho, bajo el aspecto y figura de zafia y grosera aldeana, pronuncia, en casa de los duques, aquellas por demás sugestivas sentencias: "Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, y si es fantástica o no; y éstas son cosas cuya averiguación no se han de llevar hasta el cabo. Ni yo engendré ni parí a mi señora puesto que la contemplo hermosa sin tacha, grave sin soberbia, amorosa con honestidad, agradecida por cortés y cortés por bien criada y finalmente, alta por linaje, a causa que sobre la buena sangre resplandece y campea la hermosura con más grados de perfección que en las hermosas humildemente nacidas".

¡Qué cuadro ideal el que aquí traza, el de la Mancha, de Dulcinea! ¡Y qué idealismo el que en él derrocha Don Quijote! "No engendré yo a mi señora", declara, "puesto que la contemplo". ¡Qué bien expresa, Cervantes, lo que es ideal y no locura! No la he hecho yo. No existe, en la carne y en la sangre, tal vez, ella. Es sólo mi alma la que la sueña y por eso la crea. Esto y no otra cosa es lo que con las anteriores palabras quiere decir el grande, el magnífico y el auténtico caballero Quijote... Y así le llega, al manchego, la hora y el instante de morir...

Vencido, el de la Triste Figura, en singular batalla por el de la Luna Blanca y luego de haber pasado aquél, seis días, en el lecho, "marrido, triste, pensativo y mal acondicionado, yendo y viniendo con la imaginación en el desdichado suceso de su vencimiento" determinóse a volver a su aldea, ya que debía, Don Quijote, como buen caballero, mantener la palabra empeñada de retirarse a privada vida por el término de un año o por todo el tiempo que por su vencedor obligado fuese. Así, dejada la Ciudad Condal y luego de una corta permanencia en casa de los duques, después de algunas aventuras y de algunas noches pasadas al descampado y sereno entraron, el hidalgo y su escudero, en el pueblo y en el solar de la Mancha.

Mucho era lo que de su vida y sus sueños atrás dejaba Quijote: los caminos recorridos, las vigiliadas pasadas, las aventuras emprendidas y la sabiduría ganada. Y por sobre todo eso, aquel recuerdo y aquella memoria de su anhelar primero, que le impidiera aguardar ni un momento siquiera, por ser mucha la falta que en el mundo su presencia hacía "según eran los agravios que pensaba deshacer, los entuertos que enderezar, las sinrazones que enmendar y los abusos que mejorar". Y vendría a su imaginación aquella calurosa mañana del mes de Julio, anterior al alba, en la que sin que nadie le viese ni su intención sospechase salióse, Don Quijote, al campo y al mundo, por una de las puertas del corral de su casa.

Y aquí meditaría, el hidalgo, en sus primeras experiencias y sensaciones, cuando contento y feliz de haber podido comenzar, bajo tan afortu-

nados auspicios, su gran deseo de mejorar el mundo y sus gentes, buscaba él, los modos y las maneras con que un cierto futuro cronista había de empezar la descripción y el relato de tan singular principio.

Entrados, hidalgo y escudero, a la casa y después de haber expuesto Don Quijote su nuevo deseo de entregarse a la vida pastoril por haber sido en la caballerescas vencido recibiendo las amonestaciones y reproches del ama y la sobrina, hallóse mal, siendo conducido al lecho adonde se le obligó a permanecer.

Pasados de allí unos días y no viendo, parienta y amigos, mejora alguna en Don Quijote, antes bien mayor tristeza y abatimiento, decidieron en llamar al físico, quien aconsejó, luego de pulsarle y examinarle, el atender a la salud del alma pues era su parecer "que melancolías y desabrimientos le acababan".

Oyó, el manchego, al facultativo, con ánimo sosegado y tranquilo, pidiendo le dejaran solo. Al cabo de unas seis horas, empleadas en dormir, despertó, el de la Mancha, dando una gran voz. Acudieron a ella, el ama y la sobrina, oyendo de labios del hidalgo aquellas conocidas razones que por tan llenas y rebosadas de medida y seso han pasado a la tradición y a la historia: "Yo me siento, sobrina, dijo, a punto de muerte, querría hacerla de tal modo que diese a entender que no había sido mi vida tan mala que dejase renombre de loco; puesto que lo he sido, no querría confirmar esta verdad con mi muerte".

Pero, ¿qué ha pasado en el ánimo de Quijote que hasta unos pocos días atrás soñaba con la vida campestre y pastoril? ¿Qué fueron, en tan breve tiempo, de todos aquellos anhelos e ilusiones, en los que se veía, el caballero, empuñando la zampoña y recorriendo los campos? ¿Cómo pudo él olvidar, en término tan corto los deseos y ensueños de su vida entera y hasta aún aquella su enérgica voluntad de "Caballero andante he de morir" que pronunciara ante el cura y el barbero, antes de su segunda y definitiva salida? ¿Qué pudo pasar en los repliegues hondos del alma buena del buen Don Quijote?

Es que aquellas sutilísimas y discretísimas advertencias de Cervantes, sobre las tristezas y melancolías de Quijote, han llegado a su punto. Ya tiene, el caballero, hartos el espíritu. Y no es este estado improvisado y de ayer. El ha venido lenta y calladamente madurando. Quijote ha luchado y le han vencido. Ha predicado e irradiado su tenaz idealismo por ventas y caminos, palacios y ciudades y no ha recibido en cambio más que mofas y vergüenzas, escarnios y burlas. Le encerraron en jaula y, para colmo y remate, le exigieron el abandono y retiro de su vida de ejemplar caballero andante. Nunca halló Quijote, en sus andanzas y correrías, caballero o dama que por la nobleza de sus sentires y conductas, tales títulos señoriles mereciesen. Maritornes y la Duquesa, Altisidora y el Canónigo, Simón Ca-

rrasco o el de la Blanca Luna no fueron por él. Todos le fueron contrarios, empeñados en arrancarle del alma y de la acción aquel su gran heroísmo que más le costaba sangre de espíritu que sangre de cuerpo. Y ahora, al morir, tiene miedo el manchego, miedo a ese renombre de loco con que las gentes le regalan y que para ajuste y consolidación de su tragedia, Cervantes, el mismo Cervantes, le hace mentar. Porque es en ese su miedo, en ese su apocamiento, en ese su inmenso desencanto que radica la gran tragedia, la inconmensurable tragedia de Don Quijote y también su único pero radical vencimiento.

Si Quijote hubiera muerto afirmado en su ideal, no sería trágica su muerte. Sería ella, a lo más, dolorosa. Pero así, afirmando a voces el convencimiento en su razón presente y en su pasada locura cobra, aquélla, los tintes más sombríos y cargados de lo trágico. Porque si penoso y amargo es el verse y sentirse continuamente perseguido y vilipendiado en su ideal, infinitamente más amargo y penoso es el renunciar a él por propio y personal desencanto. Y es esto, cabalmente, lo que Cervantes "padre no, padreastro", impone a Quijote.

Por esa honda y radical desilusión llama, el hidalgo, a Sancho y le favorece con dineros y aclaraciones, terminando por volverse a él y decirle: "Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo".

¡Qué profunda tristeza y qué fina bondad las que desprenden de las palabras de Quijote! ¡Y qué ironía y qué sutileza las que en ellas mismas infiltra Cervantes! "¡Perdóname, amigo, por haberte hecho creer que hubo y hay caballeros andantes en el mundo!". Es esa la obsesión de Quijote, la pena que roe y destruye, hasta en el morir, su sensibilidad, la idea que taladra su pobre cerebro torturado, el desencanto que mata su espíritu matando su sueño: "el haber podido creer que hubo y hay caballeros andantes en el mundo!".

Quijote nunca los halló. Recorrió media España en sus andanzas. Conoció gañanes y grandes de la tierra, eclesiásticos y civiles, soldados y pastores y no les halló. Por ello, en la hora del morir que es hora de recordar y de arrepentimiento no quiere que en Sancho, con su memoria, pueda prender aquella funesta creencia que, tanto dolor y tanta desazón, trajo a su alma. "No lo creas, Sancho. Aunque yo mucho te lo haya dicho, no lo creas. Ya ves que era mentira, Sancho amigo, pues me han llamado loco". Así parece debe haber dicho, muchas veces, al morir, a su escudero, aquel Ingenioso Hidalgo de la Mancha.

¡Y por qué le mata así Cervantes? Dice éste que andaba la casa por aquellos días, alborotada; "pero con todo comía la sobrina, brindaba el ama y se regocijaba Sancho Panza, que esto del heredar algo, borra o templea

en el heredero la memoria de la pena que es razón que deje el muerto".

Se ha mentado, y pasa ello por tradición, lo del humor festivo y alegre del manco leparentino. Puede que sea verdad. Sin embargo, no habrá tenido él, seguramente, la virtud de extirpar en Cervantes, a la observación, y en ésta, a la realidad. Aquellas estrofas cumplidas escritas desde Argel a Mateo Vázquez, aquellas cartas de recomendación sin eficacia alguna, aquel escándalo en lo del hidalgo de Ezpeleta, aquel bregar, toda la vida, con apreturas de dinero y cargas de familia, aquel encarcelamiento de Sevilla, aquella mala ley de Lope, debieron ser recordadas al escribirse la segunda y última parte del Quijote.

Cervantes conocía el mundo. Mucho le había él recorrido. Nápoles y Sevilla, Lisboa, Argel, la tierra y el mar. Por sus encrucijadas y rumbos mucho aprendió. De allí debieron salir de entre sus obras: "Rincónete y Cortadillo", "El Licenciado Vidriera", "Los Tratos de Argel", "La Batalla Naval" y "El Quijote". De aquellos cuadros empapados en grandezas y miserias, intrigas y mezquindades, noblezas de corazón y olvidos egoístas, que hirieron su vivaz inteligencia y su despierta retina, brotó su experiencia realista, su conocimiento del mundo y de sus hombres. Y todo ello lo volcó en Quijote.

Muy bien sabía, el manco, que son el ideal y el heroísmo vapuleados en el mundo. Poco tiempo y poco espacio queda en él para vuelos del espíritu y ayudas sin interés. ¿No lo probara acaso en aquellas repetidas tentativas de evasión de entre los moros y en aquellas sus acciones guerreras en la Escuadra del de Austria? ¿Y qué quedó de todo ello? Una mano menos, un fracasar constante y un deambular perenne por tierras de Castilla y Andalucía. Y luego, una vejez relativamente tranquila, después de tanto trajinar, que le llevaba a la muerte.

Es de toda esa experiencia y de todo ese aprendizaje que nació la tragedia de Quijote. Ello tenía que ser así. Cervantes, a fuer de buen español, era realista. No despegaba él enteramente, de la tierra, sus pies de empedernido caminante y sabía que, el respirar en la altura, ha de pagarse y que es el mundo, con sus burlas, su incompreensión y su indiferencia que le cobra. Por ello fué Cervantes cruel con Don Quijote. Lo fué implacablemente, con inhumanidad, con dureza. A mayor idealidad, mayor castigo, parece haber sido su consigna. Tal vez, si no hubiera sido Cervantes tan honrado en su pintura, hubiera dulcificado su crueldad, pero a su genio veraz y realista repugnábale la falsía o el cambio y por ello compaginó a ese Quijote cuyo destino debía ser el "deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballería", con el idealismo más radical y acendrado y con la tragedia más honda y desgarradora.

Porque Cervantes desnuda a Quijote. No le bastó con arrancarle

comprensión de parientes o amigos, ternuras y sostén de mujer, respeto, o al menos, tolerancia de hombres, arráncale también, seguridad en sí mismo, haciéndole decir, a la hora del morir, que su vida no fué más que engaño y que locura. De esa manera cruel y sangrienta hace pasar Cervantes a Quijote a la eternidad.

Pero la eternidad ha de ser justa con Quijote. No serán todos, como deseaba Azorín, los que compadezcan al hidalgo, los que le comprendan y con su comprensión aligeren y alivien ese su destino de defender, de sostener y de propagar siempre, sin flaquezas ni claudicaciones, al Ideal, con mayúscula. Mas habrá muchos que penetrarán el misterio de Cervantes, esa "región incógnita" de la que hablaba Menéndez y Pelayo, extrayendo de ella su secreto :el de la no locura del hidalgo, el de su idealismo absoluto y el de su total renunciamento. Porque así lo quiso Cervantes, fiel, hasta la rudeza y lo inhumano por amor a lo real y a la verdad.

No pueden terminarse estas consideraciones, escritas en ocasión al Quinto Centenario del Nacimiento de Miguel de Cervantes y Saavedra, sin mentar aquel final del "Ingenioso Hidalgo" en el que, el insigne manco, escribiera: "Para mí solo nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno".

Y es verdad, Quijote y Cervantes, juntos para toda la eternidad. A ambos cabe la fama y la gloria como cupo a ambos, en la tierra, el sufrir y el penar, lote inseparable siempre de lo sublime y de lo ideal.

Lágrimas habrá costado, tal vez, al manco lepartino, el terrible agonizar de su manchego, el que habiendo vivido en el mundo tan solo y tan despojado, entra, desnudo hasta de su sueño y de su idealismo, en la eternidad.

¡Cervantes y Quijote! ¡Los dos abrazados en la misma experiencia, en el mismo conocimiento y en la misma gloria! Al recordar al uno no puede olvidarse al otro: "Solos los dos somos para en uno". Y lo escrito por el autor castellano, en las últimas páginas de su "Quijote", ha de ser, por todo lo que dure el tiempo, el lazo que unirá al soldado de Lepanto y a su inmortal manchego, cuya tragedia envuelta en manto de sarcasmo y befa al mundo ofreciera, presentando, con ella, tal vez, algo de su propia historia y mucho de su dolorosa experiencia.

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

1. — Organizado con todo cuidado y previsión hasta en sus menores detalles, se acaba de celebrar en Mendoza (R. Argentina) el Ier. Congreso Nacional de Filosofía.

No escapa a nadie las enormes dificultades de todo orden que la organización de una asamblea de esta índole encierra, sobre todo tratándose de la primera en su género, que se realiza en nuestro país y Latinoamérica. Y debemos reconocer, complacidos, que tanto en lo intrínseco espiritual, como en su organización material el éxito ha coronado tan nobles esfuerzos.

El mérito de tal éxito corresponde primeramente al Comité Ejecutivo del Congreso. Alma de este comité han sido el Sr. Rector de la Universidad Nacional de Cuyo, Dr. I. Fernando Cruz, como Presidente; el Pbro. Dr. Juan R. Sepich, en los comienzos, y más tarde en su lugar el Prof. Toribio Lucero (Delegado-Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza), como Secretario General, el Dr. Coriolano Alberini, como Secretario Técnico y un grupo de Profesores de diversas Universidades argentinas, que han puesto todo su empeño e inteligencia dentro del Comité en la preparación del Congreso.

No es menor el mérito que en el feliz resultado del Congreso cabe a nuestro superior Gobierno de la Nación, que, consciente de la importancia de esta Asamblea filosófica y de sus fines espirituales, generosa y eficazmente puso a disposición de la misma y del Comité Ejecutivo sus recursos materiales e institucionales. Los transportes nacionales de dentro y fuera del país, las representaciones diplomáticas, el dinero necesario y su apoyo moral: nada omitieron nuestras autoridades nacionales en favor del Congreso. A cargo de ellas estuvieron los gastos de traslado y permanencia de los delegados argentinos y extranjeros. Y en cuanto a éstos los declaró, además, huéspedes oficiales, dándoles facilidades para recorrer el país por cuenta del Gobierno, a la vez, que en acto público presidido por el Excmo. Sr. Presidente de la Nación, los constituyó miembros *honoris causa* de la Universidad argentina. El apoyo moral quedó patente con la presencia del Excmo. Sr. Ministro de Educación, Dr. Oscar Ivanisevich, quien acompañado de las autoridades provinciales de Mendoza, inauguró el Congreso

con un discurso, y con la del Excmo. Sr. Presidente de la Nación, Gral. Juan D. Perón, quien, acompañado de su Sra. esposa, del Excmo. Sr. Vicepresidente y de su Gabinete en pleno asistió a la clausura del mismo, pronunciando en esta ocasión una extensa conferencia sobre la concepción filosófica que anima a su gobierno.

2. — El Congreso ha sido *nacional* por la presencia de casi todos los filósofos y profesores de Filosofía de las Universidades e Institutos superiores del país, a más de una nutrida representación de alumnos de los cursos superiores de los mismos. Pero a la vez ha sido también *internacional*, por la presencia de medio centenar de filósofos de España, Portugal, Italia, Francia, Alemania, Suiza, Canadá, Estados Unidos, Méjico, Brasil, Colombia, Perú, Venezuela, Chile, Uruguay, El Salvador, Santo Domingo, Bolivia, etc. Pese a una propaganda de mala ley llevada a cabo contra el Congreso, desde el exterior, por elementos sectarios y contrarios a nuestro gobierno, y que logró restar la concurrencia al mismo de algunos pensadores extranjeros, el hecho es que las principales naciones han estado representadas por filósofos de significación, y en algunos casos por verdaderas eminencias mundiales. Baste recordar, entre otros y con el peligro de alguna omisión injusta a Spirito, Abbagnano, Pareyson y Fabro de Italia, a Rintelen, Bolnow, Fink, Gadamer y Landgrebe, de Alemania, a Brikmann y Szilasi, de Suiza, a De Koeninck, de Canadá, a Vaconcelos, Robles y Larroyo, de Méjico, a Tavares y Santos, de Portugal, a Aron y Berger de Francia, a Mueller, Kuhn y Bernard, de Estados Unidos, a Magalanes, Washington, Steffens y Carneiro Leao, de Brasil, a Llambías de Azevedo, del Uruguay, a Iberico, Delgado y Wagner de Reyna, del Perú, a Finlayson, de Venezuela, y a la magnífica embajada intelectual de España, constituida por los P.P. Señal, Iturrioz y Todolí, y por los Profs. Corts Grau, González Alvarez, Muñoz Alonso, Víctor Hoz y Millán Puelles. En algunos casos (como el de Heidegger y Hartmann), su ausencia fué a pesar de su deseo de asistir, motivada por razones internas de su país, que no pudieron ser superadas por los esfuerzos del Comité y de la vía diplomática de nuestro gobierno.

Debemos notar, finalmente, que muchos filósofos extranjeros, que no pudieron asistir personalmente al Congreso, estuvieron espiritualmente presentes en él por sus comunicaciones. Así, v. gr., Marcel, Russell, Hartmann, Haeblerlin, Hyppolite, Jaspers y otros.

3. — En el hermoso marco de la ciudad de Mendoza, iluminada de sol y recostada sobre los Andes, con su clima ideal para estas jornadas de trabajo intelectual, el Congreso fué abierto el 30 de marzo por el Sr. Presidente del Comité Ejecutivo, Dr. I. Fernando Cruz y el Excmo. Sr. Minis-

tro de Educación y clausurado el sábado 9 de abril por el mismo Presidente del Comité Ejecutivo y por el Excmo. Sr. Presidente de la Nación. La ciudad vivió con intensidad y emoción las reuniones del Congreso y le ofrendó generosamente su hospitalidad. Los congresales —maestros y alumnos— recorrieron a diario sus calles poniendo una nota espiritual y a las veces de bulliciosa alegría en la febril ciudad.

4. — Diariamente por la mañana, de 9 a 13, en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras, tuvieron lugar las reuniones de estudio, divididas por secciones. Fueron éstas: de Metafísica, de Axiología y Ética, de Epistemología y Filosofía de la Naturaleza, de Lógica y Gnoseología, de Estética, de Filosofía de la Existencia, de Psicología, de Filosofía del Derecho y Política, de Historia de la Filosofía, de Filosofía de la Historia, la Cultura y la Sociedad, de Filosofía de la Educación, de la Situación actual de la Filosofía y de Filosofía Argentina y Americana. Cada una de estas secciones ocupó uno, dos y hasta tres días, de acuerdo al número de trabajos presentados y a la discusión suscitada de los mismos. Al fin de la lectura de cada una de estas comunicaciones, hubo diálogos, casi siempre con mucha altura y cordialidad, a veces animados y más interesantes que las mismas exposiciones leídas, entre los asistentes y el relator, hasta quedar bien definido ya el acuerdo fundamental, ya la discrepancia irreductible entre ambos. Tales conversaciones se continuaron con frecuencia en los patios de la Universidad, en los paseos y hasta en la mesa. A la elevación del tono de éstos cambios de ideas contribuyó no poco la inteligencia y prudencia con que los Presidentes supieron dirigirlos. Semejante confrontación de posiciones otorgó gran animación a estas sesiones, cuya concurrencia colmó diariamente las aulas, sin decaimiento del interés. Que a ello contribuyeran estos diálogos se pudo comprobar por la mayor afluencia de público a aquellas sesiones no sólo donde ocupaba la cátedra algún filósofo de reconocida notoriedad, extranjero o argentino, sino también donde la controversia tomaba mayor animación y aguda intensidad.

El trabajo en estas sesiones fundamentales del Congreso ha sido intenso y fructífero. El país ha tomado conciencia de su realidad espiritual en materia filosófica. Casi doscientos cincuenta trabajos han sido presentados y leídos, en su mayor parte, en estas reuniones. Desde luego que no todos poseen el mismo valor; pero, en general, son trabajos serios, y muchos de extraordinario mérito filosófico.

5. — Las reuniones plenas tuvieron lugar por la tarde durante dos o tres horas, entre las 17.30 y 20.30 más o menos. El 3 de abril, durante una excursión por la cordillera, la reunión plenaria se realizó en Potrerillos, al aire libre, dentro del marco maravilloso de los Andes. En estas

reuniones, dedicadas cada día a un tema especial, destacadas personalidades del mundo filosófico nacional y extranjero ocuparon la tribuna para desarrollar más ampliamente algún tema de su especialidad. Un regular número de aparatos ad-hoc permitió escuchar simultáneamente, traducido a diferentes idiomas, el discurso que se estaba pronunciando. De este modo se logró una mayor comunicación espiritual de las ideas expuestas. Hubo casos, como en dos ocasiones lo hizo Rintelen, de congresistas extranjeros, en que ellos mismos leyeron la traducción castellana de su propio trabajo presentado en su lengua original.

Debemos añadir, finalmente, que profesores nacionales y extranjeros realizaron una labor intelectual de conferencias, reuniones, conversaciones, etc., en la Universidad o en otros locales, al margen del programa oficial del Congreso.

El Comité del Congreso obsequió a los asistentes con varios espectáculos artísticos: recitales, conciertos, etc. También se llevó a cabo una exposición del libro filosófico argentino, bien que —que sin duda por la premura de su organización— la exposición presentó numerosas lagunas y, en algunos casos, de excelentes obras.

Al pie de esta crónica incluimos la nómina completa de los trabajos presentados al Congreso.

6. — La presencia simultánea en Mendoza de la mayor parte de los filósofos argentinos y de un regular número de conocidos filósofos foráneos ha permitido un contacto personal entre ellos, mucho más fecundo que el impersonal establecido a través de sus publicaciones. Estas conversaciones privadas entre tales pensadores, a veces de ideologías opuestas pero en general llenos de mutua comprensión personal, han constituido uno de los mejores saldos que deja el Congreso. En esta confrontación cordial de ideas y principios se ha podido apreciar y comprender mejor el pensamiento de determinadas tendencias y escuelas, a la vez que fecundar y ahondar mejor el propio pensamiento y encontrar puntos de aproximación, o sino precisar mejor los de franca oposición. Los hombres no son siempre lo que sus ideas. En algunos casos están por debajo y en otros por encima de las mismas. En esta segunda hipótesis, no infrecuente en filósofos adictos a sistemas fundamentalmente falsos, es interesante convivir espiritualmente con tales pensadores, deseosos de la verdad y superiores a los propios principios falsos que los tienen cautivos en el error. En este diálogo vivaz también ellos han podido tomar conciencia de las dificultades de sus propios sistemas, a la vez que sus opositores han llegado a una caritativa comprensión de su persona y de sus generosas intenciones.

Semejantes conversaciones —al margen de la exposición académica—

en muchos casos han sido más eficaces que las reuniones oficiales y la confrontación crítica ha sido más auténtica y viva.

7. — El pulso espiritual del Congreso ha reflejado la situación actual de la Filosofía en el mundo y más concretamente en nuestra patria.

Por de pronto, el materialismo, el empirismo, el positivismo de todos los matices y el mismo idealismo trascendental en su forma clásica han estado casi enteramente ausentes del Congreso.

Las corrientes dominantes han sido: la fenomenología, la axiología y sobre todo el *existencialismo y el tomismo*. La lucha entre el existencialismo ateo y católico, por una parte, y del realismo crítico tomista, por otra, ha sido la nota más frecuente en las conversaciones del Congreso y también más sobresaliente desde el punto de vista ideológico.

El existencialismo ha estado representado por tendencias abiertas a una auténtica trascendencia, incluso divina —como la de Marcel, Pareyson, Wagner de Reyna y la misma del P. Quiles— y por la tendencia cerrada y atea de Heidegger (al menos del Hiedegger de *Sein und Zeit*).

Vigorosamente representado por filósofos extranjeros y argentinos, el tomismo —incluyendo en él tendencias escolásticas no enteramente tomistas— puede decirse que estuvo presente en todas las sesiones y reuniones del Congreso y dejó escuchar su voz ya en exposiciones positivas y constructivas ya en objeciones a los sistemas contrarios. El tomismo ha demostrado una vez más su vigor y perennidad al dar su solución clara y precisa a los problemas de la hora presente con sus principios eternos y, por eso mismo, siempre válidos para cualquier época, como tomados que están del ser trascendente y no fruto de una concepción de una determinada edad y mucho menos de una visión personal. De aquí que, lejos de envejecer, posee una constante y renovada vitalidad, como se ha puesto de manifiesto en esta ocasión.

Por otra parte, el tomismo no ha rehuído, antes ha buscado, la confrontación crítica de su posición con otros sistemas y en particular —por su significación actual y presencia en el Congreso— con el existencialismo. Y lo ha sabido hacer con altura y cultura; actitud no siempre compartida por sus opositores, al menos en alguna ocasión. El público imparcial se ha dado buena cuenta de ello y ha podido apreciar de qué lado estaban los dogmatismos, que no tienen la intransigencia doctrinal y serena de la verdad poseída, sino la arrebatada y grosera del fanatismo.

De todos modos, el oyente que acudió al Congreso buscando únicamente la verdad, sin prejuicios ni preferencias personales, sabrá a qué atenerse en esta justa intelectual y habrá podido comprobar la existencia en el país y en el extranjero de un vigoroso intelectualismo y realismo crítico, con una solución cabal para todos los grandes problemas de la

Filosofía, y organizado armónicamente por la inteligencia de acuerdo a las exigencias de la realidad trascendente.

El tomismo —al que se ha hecho y aún se le hace una guerra de silencio, cuando no de desprecio, en Universidades extranjeras y también argentinas— ha tenido la oportunidad de dejarse oír y de permitir comprobar su lozana existencia, y para muchos espíritus sinceros —víctimas de aquella táctica del silencio o del desprecio sectarios— ha constituido una verdadera revelación y una esperanza para sus ansias de verdad.

8. — De las diversas exposiciones fundamentales, el Comité Ejecutivo ha sabido discernir con inteligencia y ecuanimidad las conclusiones finales. Prescindiendo de las técnicas y de orden práctico y ateniéndonos tan sólo a las doctrinarias, que aquí nos interesan, son ellas: la afirmación de la existencia del espíritu sobre la materia, de la existencia de la realidad trascendente y divina más allá y distinta de la realidad humana.

Sin ser específica y exclusivamente tomista y pese a su amplitud genérica, tales conclusiones son verdaderas y, como tales, el tomismo —que aspira a aprehender toda la verdad del ser— las aplaude y considera suyas. Por lo demás, el Congreso no se ha maculado con ninguna conclusión falsa.

De todos modos, estas conclusiones, aceptadas y proclamadas por unanimidad por la Asamblea Plenaria del Congreso, dejan a salvo un acervo doctrinal fundamental común a las diversas tendencias filosóficas del Congreso y abren la posibilidad de trabajar desde él para lograr una mayor unanimidad, sobre una base de mutuo respeto y comprensión, no de doctrina, porque la verdad es intolerante con el error, pero sí personal, que permite prolongar y mantener permanentemente vivo el diálogo filosófico iniciado en este Congreso, por encima de pasiones y posiciones personales, puesto los ojos de la inteligencia únicamente en la verdad, la cual, en definitiva —se lo admita o no— es realmente el mismo Dios o procede de Dios: *Omnis veritas a Spiritu Sancto est* (Sto. Tomás).

OCTAVIO N. DERISI.

SESIONES PLENARIAS Y PARTICULARES

SESIONES PLENARIAS

Viernes, 1 de Abril — LA FILOSOFÍA EN LA VIDA DEL ESPÍRITU - Nino de Anagnín, Filosofía y Religión. — Ernesto Grassi: La filosofía nella tradizione umanistica. — Luis Juan Guerrero: Escenas de la vida estética. — Charles de Kézinck: Notion marxiste et notion aristotélicienne de la contingence. — Angel Vassallo: Subjetividad y trascendencia (Esencia de la filosofía).

Sábado, 2 de Abril — LA PERSONA HUMANA - Donald Brinkmann: Mensch und Technik. — Honorio Delgado: La persona humana desde el punto de vista psicológico. — Octavio N. Derisi: Fenomenología y ontología de la persona. — Nikolai Hartmann: Das Ethos der Persönlichkeit. — Helmut Kuhn: An Approach to the Problem of a Philosophical Anthropology.

Lunes, 4 de Abril — EL EXISTENCIALISMO - Nicola Abbagnano: L'Esistenzialismo nella filosofia contemporanea. — Carlos Astrada: El existencialismo, filosofía de nuestra época. — Hernán Benítez: Hacia la existencia auténtica. — Karl Löwith: Historical Background and Problem of Existenzialism. — Gabriel Marcel: Le Primat de l'Existentiel. Sa Portée éthique et religieuse.

Martes, 5 de Abril — LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA. INFORME SOBRE DIRECCIONES FILOSOFICAS ACTUALES EN DIFERENTES PAISES. — Ramón Ceñal: La filosofía española contemporánea. — Jean Hyppolite: La philosophie française contemporaine: du bergsonisme à l'existentialisme. — Gustav Müller: North-american philosophy. — Luis Pareyson: La filosofía italiana contemporánea. — Wilhelm Szilasi: La philosophie allemande actuelle.

Miércoles, 6 de Abril — LA FILOSOFIA Y LA CIUDAD HUMANA - Gaston Berger: Le philosophe et la société. — L. L. Bernar: The changing pattern of social philosophy in the United States in the period of the Republic. — J. Corts Grau: Comunidad y multitud. — Carlos Cossio: La filosofía y la ciudad humana. — Ugo Spirito: Individualità e collettività.

Viernes, 8 de Abril — CONMEMORACION DE LOS CENTENARIOS DE FRANCISCO SUAREZ, WOLFGANG VON GOETHE Y ENRIQUE JOSE VARONA — Enrique B. Pita: Conmemoración de Francisco Suárez. — Fritz-Joachim von Rintelen: La imagen del hombre según Goethe. — José Vasconcelos: Varona y la significación del filósofo en la formación americana.

HOMENAJE A FILOSOFOS DE ACTUACION PERSONAL EN LA UNIVERSIDAD ARGENTINA — Eugenio Pucciarelli: Félix Krueger y su contribución a la psicología actual. — Miguel Angel Virasoro: Guido de Ruggiero. — PONENCIAS FINALES DEL CONGRESO.

SESIONES PARTICULARES

Jueves 31 de Marzo — I METAFISICA. Presidente: Dr. Carlos Astrada, Universidad de Buenos Aires. — Relator: Agogliá, R. M., Comunicación: La actualidad de la doctrina platónica del ser. — Avelino, A.: El problema antinómico fundamental de la metafísica. — Estrada, J. M. de: El hombre: su naturaleza e historicidad. — Fabro, C.: Essere e Esistenza. — González Alvarez, A.: Existencia tomista y subsistencia suareziana. — Iturriz, J.: La estructura entitativa del hombre. — Klages, L.: Wahrheit und Wirklichkeit. — Lavelle, L.: La relation de l'esprit et du monde. — Millán Puelles, A.: Para una interpretación del ente de Parménides.

V. AXIOLOGIA Y ETICA. Presidente: Rvdo. P. Dr. Octavio N. Derisi, Universidad Nacional de La Plata. — Relator: Avelino, A. Comunicación: El problema antinómico de la existencia de hechos morales. — Banfi, A.: Prospettiva etica. — Bianca, G.: La persona umana. — Calogero, G.: L'Esistenza del prossimo. — Corts Grau, J.: Axiología y yusnaturalismo. — Castellana, G. de: Il valore della persona nell'ideologia comunista. — Farré, L.: Persona humana y axiología. — Guandique, Salvador: Noción de ley. — Larroyo, F.: El concepto ético de persona. — Lilli, Furio: Libre yo y libertad moral. — Llambías de Azevedo, J.: Sobre la justicia prospectiva. — Marcel, G.: Crise des valeurs. — Olguín, J. A.: La persona humana éticamente considerada. — Rintelen, Fritz J. von: Wert und Existenz. — Virasoro, R.: El problema de la moral en la filosofía de Heidegger. — Vocos, F. J.: Subordinación de la cultura a la Etica.

VIII. EPISTEMOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. Presidente: Prof. Horacio Schindler, Universidad de Buenos Aires. — Relator: Casterán, E.: Comunicación: El realismo psico-físico. — Ghirardi, O. A.: La física moderna y el problema de la individualidad. — Grassi, E.: Philosophie als Werk des Menschen. — Liendo, J. T.: Caracterización del objeto matemático. — Loedel Palumbo, E.: El convencionalismo en el problema de las magnitudes físicas. — Martínez Carreras, J. M.: Sobre la existencia de un dominio real extra-galileano. — Millán Puelles, A.: Sobre el concepto de la existencia en matemáticas. — Palcos, A.: Posición de la psicología en el cuadro de los conocimientos. — Pardo, R.: Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluido en la matemática transfinita. — Rossi, A.: Consideración epistemológica fundamental. — Toranzos, F.: El panorama actual de la filosofía de la matemática y la influencia en él

de D. Hilbert. — Uexkuell, Th. v.: Ueber die Beziehungen der Biologie zur Philosophie.

Viernes 1 de Abril — I. METAFISICA. Presidente: **Dr. Carlos Astrada**, Universidad de Buenos Aires — Relator: **Astrada, C.** Comunicación: Relación del ser con la ec-sistencia. — **Bianca, G.:** Dal problema della conoscenza al problema della trascendenza e di Dio. — **Brinkmann, D.:** Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen. — **Filippi, L.:** La persona umana sotto l'aspetto ontologico. — **Fink, E.:** Zum Problem der ontologischen Erfahrung. — **Finlayson, C.:** El problema de la muerte. — **Gonzalo Casas, Manuel:** Problemas y precisiones del pensar teológico. — **Guzzo, A.:** La persona umana. — **Szilasi, W.:** Ontologie et expérience. — **Todolí, D. J.:** La dimensión religiosa del hombre.

IV. LOGICA Y GNOSEOLOGIA. Presidente: **Dr. Héctor Llambías**, Universidad Nacional de La Plata. — Relator: **Ceñal Lorente, R.:** Comunicación: El problema de la verdad en Heidegger. — **Garrigou Lagrange, R.:** Le réalisme thomiste. Son triple fondement. — **Guzmán Valdivia, I.:** Notas para una teoría de las ciencias sociales. — **Llambías, H.:** Logos, diálogos y filosofía. — **Nieto Arteta, L.:** Lógica, ontología y gnoseología — **Villagra, J. C.:** Acerca de la tradición.

VI. ESTETICA. Presidente: **Dr. Luis Juan Guerrero**, Universidad de Buenos Aires. — Relator: **Atwell de Veyga, J.** Comunicación: ¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de la forma? — **Bayer, R.:** L'émotion tragique: sa nature et ses conséquences pour l'architecture scénique. — **Estiú, E.:** Arte y posibilidad. — **Farré, L.:** Los valores estéticos en la filosofía aristotélica. — **Guzzo, A.:** Discussione del concetto dell'arte come intuizione. — **Haddad, Jamil A.:** Axiología e crítica literaria. — **Hungerland, H.:** The problem of conflicting value judgments. — **Mahieu, J.:** El juicio en la afirmación estética. — **Quiroga, R. M.:** La intuición artística. — **Stefanini, L.:** Forma formans e forma formata nell'espressione artistica. — **Trías, M.:** El objeto de la Estética

Sábado 2 de Abril — I. METAFISICA. Presidente: **Dr. Carlos Astrada**, Universidad de Buenos Aires. — Relator: **Abbagnano, N.** Comunicación: Il possibile e il virtuale. — **Astrada, C.:** La metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión transcendental. — **Hartmann, N.:** Alte und neue Ontologie. — **Iturrioz, J.:** Lo finito y la nada. — **Reynoso, S.:** El tema cristiano en la filosofía de la religión — **Santos, D.:** Da ambiguidade na metafísica. — **Torres, J. V.:** El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración metafísica del tiempo. — **Vasconcelos, J.:** Filosofía de la coordinación.

IV. LOGICA Y GNOSEOLOGIA. Presidente: **Dr. Héctor Llambías**, Universidad Nacional de La Plata. — Relator: **Banfi, A.** Comunicación: Uso dogmatico e uso critico della ragione. — **Della Volpe, G.:** Contraddizione e non contraddizione nel giudizio. — **Derisi, O. N.:** Metafísica del conocimiento. — **Miró Quesada, F.:** Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales. — **Moreno, A.:** El objeto formal de la lógica. — **Robles, Oswaldo:** Gnoseología fundamental. — **Russell, B.:** Logical Positivism. — **Schindler, H.:** Filosofía y lógica simbólica.

VI. ESTETICA. Presidente: **Dr. Luis Juan Guerrero**, Universidad de Buenos Aires. — Relator: **Ferdinandy, M. de,** Comunicación: El "daimon" en "Poesía y Verdad" de Goethe. — **García Acevedo, M.:** Estética musical y comunidad argentina. — **Guerrero, L. J.:** Torso de la vida estética actual. — **Lerate, M. R.** Aristóteles. Los grados del arte Su relación con los grados del saber — **Linero, M.:** Filosofía y literatura. — **Maffei, F. E.:** El valor ontológico de la poesía. — **Mathaus, C. T. de:** Lo bello y el sentido de la existencia en la filosofía de Nietzsche. — **Muñoz Alonso, A.:** Filosofía de la poesía. — **Pucciarelli, E.:** La historia en el plano del arte. — **Toussaint, M.:** Principios filosóficos del arte en América. — **Trías, M.:** Nota sobre la belleza como transcendental.

Lunes 4 de Abril. — III. FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA. Presidente: **Dr. Angel Vasallo**, Universidad de Buenos Aires. — Relator: **Berger, G.,** Comunicación: L'homme et ses limites. — **Bröcker, W.:** Uber die geschichtlichen Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie. — **Davy, M. M.:** La notion de curiosité du point de vue de l'existentialisme. — **De Köninck, Ch.:** La nature de l'homme et son être historique. — **Gadamer, H. G.:** Die Grenzen der historischen Vernunft. — **Muñoz Alonso, A.:** Acerca de Dios trascendente. — **Nieto Arteta, L.:** La persona humana y la vida. — **Pareyson, L.:** El concepto de la persona humana. — **Quiñes, I.:** La proyección final del existencialismo. — **Spirito, U.:** Il problematismo.

IV. LOGICA Y GNOSEOLOGIA. Presidente: Dr. Héctor Llambías, Universidad Nacional de La Plata. — Relator Aybar, B., Comunicación: Hacia una gnoseología de la totalidad. — Casaubon, J. A.: Contradicciones de la teoría del "puro objeto" u "objeto sin ser". — Pantano, R.: Filosofía y ciencia. — Pi Calleja, P.: El tercero incluido en la contrapareda de Russell. — Tello, B.: Fundamentos ontológicos de las actividades cognoscitiva y práctica. — Vázquez, J. A.: Conocimiento y realidad.

VII. PSICOLOGIA. Presidente: Dr. Luis F. García de Onrubia, Universidad de Buenos Aires. — Relator: Badanelli, N., Comunicación: La persona humana psicológicamente considerada. — Brinkmann, D.: Existentialismus und Tiefenpsychologie. — Delgado, H.: Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal. — García de Onrubia, L. F.: La crisis de la Psicología y la teoría de la forma. — García Hoz, V.: El nacimiento de la intimidad. — Laguinge, C.: El diario íntimo y la psicología de la adolescencia. — Oñativia, O.: Contribución a la psicología evolutiva de la percepción. — Sousa Ferraz, J. de: A Psicologia e a filosofia do espirito.

Miércoles 6 de Abril. — III. FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA. Presidente: Dr. Angel Vasallo, Universidad de Buenos Aires. — Relator: Anquín, N. de, Comunicación: Derelicti sumus in mundo. — Bollnow, O.: Existentialismus und Ethik. — Davy, M. M.: Phénoménologie du mysticisme. — González Caminero, N.: Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo. — Haeblerlin, P.: Philosophische Anthropologie. — Landgrebe, L.: Existentialismus und seine geschichtliche Herkunft. — Marcel, G.: Réflexion et Mystère. — Virasoro, M. A.: Existencia y dialéctica — Wagner de Reyna, A.: La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida.

XI. FILOSOFIA DEL DERECHO Y LA POLITICA. Presidente: Dr. Carlos Cossio, Universidad Nacional de La Plata. — Relator: Aftalión, E., Comunicación: Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta. — Aron, R.: Recherche d'une dialectique pour les Etats Unis d'Europe. — Ferreira da Silva, V.: Teoría da solidao. — Fragueiro, A.: De las causas del derecho. — Grassi, E.: Il concetto di realismo politico. — Herrera Figueroa, M.: Aspectos filosóficos de la criminología. — Langfelder, O. E.: El ente y la esencia del derecho. — Meinvielle, I.: El problema de la persona y la ciudad. — Pita, E. B.: Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica. — Tagle, J. R.: Afinidades ontológicas entre el ser y el deber-ser del derecho.

XII. HISTORIA DE FILOSOFIA. Presidente: Prof. Nimio de Anquín, Universidad Nacional de Córdoba. — Relator: Bergadá, M. M., Comunicación: El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. — Conte, A.: Una filosofía senza nome. — Della Volpe, G.: Sulla genesi aristotelica della contradizione. — Iberico, M.: Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII. — Llambías de Azevedo, J.: La República de Platón y el panegirico de Isócrates. — Martínez, A.: Historia y vida según San Agustín. — Roqué Núñez, H.: Hacia una extensión del campo de la historia de la filosofía. — Seligmann Silva, L.: Tradición de los primitivos y filosofía griega. — Terán, G.: Boecio, filósofo medioeval. — Tavares, S.: Francisco Sánchez e o problema da certeza. — Urrutia, U.: Contribución al esclarecimiento de la genuina sentencia de Platón sobre las ideas. — Valentí, M.: Leibniz a través de Dilthey.

Jueves 7 de Abril. — XI. FILOSOFIA DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD. Presidente: Dr. César E. Pico, Universidad Nacional de La Plata. — Relator: Carneiro Leao, A.: Area cultural e a tendencia crescente para o internacionalismo. — Catella, A. E. de: Materialismo e idealidad en el campo de la sociología. — Löwith, Karl: The Theological Implications of the Philosophy of History. — Miguens, J. E.: Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social. — Montiveros M. D. G. de: El lenguaje y la cultura. — Pichón Rivière, J.: Distingo entre persona y personalidad. — Soler Miralles, J.: Ubicación de la Sociología y carácter de su enseñanza.

X. FILOSOFIA DE LA EDUCACION. Presidente: Prof. Jorge Hernán Zucchi, Universidad Nacional de Tucumán. — Relator: Cassani, J. E., Comunicación: Fundamentos filosóficos para una Pedagogía argentina. — Cirelli, A.: Metodología de la enseñanza de la filosofía desde el punto de vista antropológico. — Davis, H. E.: History and Education. — Fasce, H.: Para una didáctica de la vocación y del

esfuerzo. — **González Alvarez, A.:** La esencia de la educación. — **García Hoz, V.:** Concepto cristiano de la escuela de la vida. — **Labrousse, E. G. de:** Descartes y la Pedagogía. — **Pró, D. F. y Silva, J. C.:** Filosofía realista de la educación argentina. — **Santos, D.:** Pedagogía como ciencia autónoma. — **Stefanini, L.:** L'educazione umana nel sistema esistenzialistico.

XII. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Presidente: **Prof. Nimio de Anquín,** Universidad Nacional de Córdoba. — Relator: **Boda, L.,** Comunicación: Sobre la Metafísica de Nietzsche. — **Carvalho, J.:** Pedro da Fonseca, precursor de Suárez. — **Della Voipe, G.:** La crítica aristotélica della "diáresi" platónica. — **Estiú, E.:** Influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico. — **Gramajo, M. T.:** El ideal de santidad en San Juan de la Cruz. — **Labrousse, R.:** Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano. — **Mondolfo, R.:** El hombre como sujeto espiritual en la filosofía de los griegos. — **Mueller, G.:** The Platonic Aristotle. — **Raffo Magnasco, B.:** Bien común y política en la filosofía de Santo Tomás. — **Sciacca, M. F.:** I due idealismi.

Viernes 8 de Abril. — II. SITUACION ACTUAL DE LA FILOSOFÍA. Presidente: **Dr. Eugenio Pucciarelli,** Universidad Nacional de La Plata. — Relator: **Aron, R.,** Comunicación: Présence de la philosophie. — **Berger, G.:** Les discussions des philosophes. — **Blondei, M.:** Le devoir intégrale de la philosophie. — **Cerf, W.:** Logical Positivism and Existentialism. — **Croce, B.:** La filosofía como storicismo. — **Hyppolite, J.:** Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson. — **Jaspers, K.:** Die Situation der Philosophie heute. — **Le Senne, R.:** La science de l'homme et la philosophie. — **Marías, J.:** La razón en la filosofía actual. — **Martins, D.:** Valor humano da filosofia. — **Zucchi, J. H.:** Sobre lo sistemático en filosofía.

IX. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD. Presidente: **Dr. César E. Pico,** Universidad de La Plata. — Relator: **Baldrich, E.,** Comunicación: Libertad y determinismo en el advenimiento de la sociedad política argentina. — **Davis, H. E.:** El sentido de América en la Historia. — **Palacios, E.:** La ideología de de Bonald. — **Pico, C. E.:** Los usos, causa formal de la sociedad. — **Poviña, A.:** La idea sociológica de "comunidad".

XIII. FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA. Presidente: **Dr. Juan Carlos Zuretti,** Universidad de Buenos Aires. — Relator: **Carneiro Leao, A.,** Comunicación: A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro. — **Caxtex, A.:** Alberdi y el historicismo. — **Luque Colombres, A.:** La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante los últimos años de la dominación española. — **Peña, R.:** La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico. — **Pueyrredón, A.:** La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana. — **Washington, D.:** Vicente Licinio Cardozo. Um capítulo desconhecido da história da filosofia. — **Zuretti, J. C.:** Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna.

PONENCIAS FINALES DEL CONGRESO

LECTURA DE LAS PONENCIAS FINALES POR EL PRESIDENTE DEL COMITÉ
EJECUTIVO DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA,
Dr. I. FERNANDO CRUZ

Señores Congresales:

Deseo haceros conocer el texto definitivo que, como resultado de un detenido estudio de las ponencias presentadas al Primer Congreso Nacional de Filosofía, ha sido aprobado por esta Presidencia de acuerdo con el informe de la Secretaría Técnica y a manera de síntesis del ambiente en que se han desarrollado las deliberaciones.

El citado informe en mérito al número importante y valioso de las sugerencias llegadas, ha aconsejado la conveniencia de refundirlas en las siete ponencias que pa-

so a leer. Advierto que por no haber la discusión en esta Asamblea Plenaria, las mismas serán sometidas a vuestra confirmación ulterior. Asimismo hago constar que algunas ponencias, por haber sido presentadas demasiado tarde, han llegado a esta Presidencia sin el informe de la Secretaría Técnica y, por tanto, devueltas a este Organismo para que, una vez estudiadas, se eleven a la consideración de la Junta Permanente de Congresos Nacionales de Filosofía.

Ponencia 1: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía, después de haber abordado en diálogo cordial y fecundo los problemas más fundamentales e inquietantes para el espíritu humano, recomienda la necesidad de fomentar el intercambio de ideas filosóficas entre los hombres de estudio de todas las naciones, en un ambiente de mutua y libre comprensión, considerando especialmente que deben arbitrarse los medios para que los países de América marchen a la vanguardia en la prosecución de esa tarea".

Ponencia 2: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía afirma su adhesión al principio de que la verdad metafísica que persigue y descubre la investigación filosófica, trasciende por conocimiento cierto las circunstancias históricas en que es definida, pero que ella también debe ser conjugada con los grandes problemas nacionales y las urgencias humanas de la hora presente".

Ponencia 3: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía interpretando el ambiente en que sus discusiones se han movido, y la coincidencia de numerosas ponencias, en busca de una interpretación integral del ser humano, afirma, que además de lo corporal, que explica su radicación en el mundo, es necesario el espíritu que explica su destino trascendente, el Ser Supremo, al que debe llegar con su acción libre".

Ponencia 4: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía, conforme al texto de su nacionalización, propone el establecimiento de una Junta Permanente de Congresos Nacionales de Filosofía, cuya integración provisional, ad referendum del Poder Ejecutivo Nacional, será la siguiente:

COMITE EJECUTIVO:

Dr. Luis Felipe García de Onrubia, Universidad de Buenos Aires; Dr. Héctor Llambías, Universidad Nacional de La Plata; Prof. Nimio de Anquín, Universidad Nacional de Córdoba; Prof. Jorge H. Zucchi, Universidad Nacional de Tucumán; Prof. Ricardo Pantano, Universidad Nacional de Cuyo; Dr. Absalón D. Casas, Universidad Nacional del Litoral.

COMISION ASESORA:

Los Decanos de las siete Facultades de Humanidades del país.

Esta Junta funcionará con recursos propios, bajo la dependencia de la Subsecretaría Universitaria del Ministerio de Educación. Asimismo, se recomienda que los Congresos Nacionales se realicen cada cuatro años, en la sede universitaria que fije la Junta Permanente".

Ponencia 5: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía propone la creación de una Oficina Nacional de Información Filosófica, bajo la dependencia de la Subsecretaría Universitaria del Ministerio de Educación, encargada de difundir en el extranjero la producción filosófica argentina y realizar intercambio de información bibliográfica con centros similares del exterior".

Ponencia 6: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía propone la creación de un Centro de Altos Estudios Filosóficos, bajo la dependencia de la Subsecretaría Universitaria del Ministerio de Educación, con las siguientes funciones:

a) Actuar en carácter de Sociedad Argentina de Filosofía para colaborar con los organismos internacionales en la realización de los Congresos Internacionales de Filosofía;

b) Fomentar la investigación filosófica por parte de los estudiosos argentinos y obtener los materiales para que ella sea posible mientras no se cuente en el país con las fuentes necesarias;

c) Establecer el intercambio regular de profesores e investigadores argentinos con universidades y centros similares de altos estudios de Europa y América;

d) Crear un gran repositorio bibliográfico especializado en filosofía —con ser-

vicio anexo de microfilm— que procure obtener también colecciones de las principales revistas filosóficas y recibir las que periódicamente aparecen;

e) Iniciar la publicación de la "Biblioteca Argentina de Filosofía" constituida por una Colección de "Clásicos de la Filosofía", en ediciones críticas, y otra "Colección de Obras y Documentos", para la Historia del Pensamiento Filosófico Argentino.

Como primera etapa en la labor del Centro de Altos Estudios Filosóficos, el Congreso recomienda se acepte el ofrecimiento del Instituto de Estudios Filosóficos de la Universidad de Roma, formulado en la Sesión inaugural".

Ponencia 7: "El Primer Congreso Nacional de Filosofía comprueba que la actuación de los universitarios argentinos, además de poner de relieve la existencia de vocaciones genuinas por los estudios desinteresados, es un índice del arraigo de la filosofía en Argentina, a cuyo desarrollo ha contribuido la labor silenciosa de las Facultades de Filosofía y Letras que han tenido la responsabilidad de la formación de un profesorado idóneo y culto. En consecuencia, expresa el anhelo de ver confirmadas en su jerarquía y en su autonomía propia las disciplinas filosóficas dentro de la actual estructura universitaria y en el espíritu humanista de nuestra cultura occidental".

Señores Congresales:

Están sometidas a la confirmación de esta Asamblea.

Ponencia 8: En consonancia con una de las ponencias que acabo de leer, la cual proclama que la filosofía, si bien tiende su mirada hacia el mundo puro y límpido de las ideas, no puede desentenderse de la realidad, desde el seno de la cual el filósofo, que lo es a partir de ser hombre, las elabora y las eleva, propongo a esta Asamblea un recuerdo y un homenaje a todos los argentinos que desde antes de nuestra primera nacionalidad, la pensaron y la proyectaron hasta la realidad, combatiendo y sufriendo por ella y organizándola más tarde con fidelidad según su leal saber y entender, y que después, en forma anónima o personal, han seguido escrutando su destino y elaborando sus nuevos programas de acción; a los que, en fin, han pensado en su soledad para el bien de esta Argentina que sentimos afianzar como nunca en el concierto de las naciones soberanas; para todos ellos, propongo que en su homenaje y en su recuerdo la Asamblea se ponga de pie".

BIBLIOGRAFIA

MANUEL DE PHILOSOPHIE THOMISTE, II PSYCHOLOGIE,
por *H. Collin*. — *R. Terribilini*. P. Tequi, París, 1949.

El Manual de Filosofía Tomista de Collin, obra que presta excelentes servicios a los laicos de nuestros centros de cultura superior, aparece ahora remozada por el P. R. Terribilini. Cuando el saber, el método, la claridad expositiva de un autor logran dar un fruto como este Manual, es necesario que la obra no caiga en desuso por falta de actualidad, sino que se la debe beneficiar con los nuevos aportes del trabajo filosófico, ponerla al día en la información e introducir aquellas modificaciones que la experiencia continuamente sugiere. Esto es lo que ha hecho el P. Terribilini con la parte de este Manual dedicada a la Psicología, teniendo en cuenta especialmente las últimas obras de Guillaume y Pradines.

Sin pretender señalar todas las modificaciones que en esta edición se han introducido, y sí sólo como ejemplificación, hacemos notar las siguientes:

1) Mayor desarrollo se ha dado al artículo III de la Introducción a la Psicología experimental, dedicado al problema del método.

2) El artículo IV —Capítulo I: El origen de la Vida— ha sido totalmente rehecho; la posición que en él adopta el P. Terribilini en la cuestión del transformismo no coincide enteramente con el punto de vista que Collin sostenía. No se vea en nuestras palabras ni un asomo de censura.

3) El artículo II — Cap. V: La Percepción de las cosas— tiene en cuenta las investigaciones de la Psicología de la Forma; el autor llega a definir la percepción como “la intuición de un todo exterior, a partir de una impresión sensorial y gracias a una forma o estructura característica” (p. 140).

b) En el artículo II — Cap. XXI: La Personalidad — se introducen las clasificaciones psiquiátricas de las constituciones mentales.

5) El capítulo XXII: El Hombre en Sociedad, se ha beneficiado con

unas páginas sobre las etapas del desarrollo humano: niñez, adolescencia, juventud.

6) En el capítulo XXIII: La Psicología Animal, se toman en consideración los experimentos de Köhler sobre la inteligencia práctica de los simios.

7) Han recibido un desarrollo mayor el argumento metafísico y el argumento psicológico para la demostración de la inmortalidad del alma. Cap. XXIV, art. 2.

Queden aquí expresados nuestra felicitación al P. Terribilini y el deseo de que a otros tratados de esta misma obra de Collin, especialmente a la Metafísica General, se les conceda mayor amplitud de desarrollo que la dada en la novena edición francesa.

G. BLANCO.

AXIOLOGIA O TEORIA DE LOS VALORES, por *B. Mantilla Pineda*. Casa Unida de Publicaciones, 109 pág. México, 1947.

Sobre el ya trivializado tema de los valores existen, como se sabe, contados ensayos en idioma castellano, los que, dicho sea de paso, se limitan, salvo alguna excepción, a exponer ideas ajenas de fuentes sea neokantianas, sea existencialistas, sea fenomenológicas. Por eso, con explicable interés hemos emprendido la lectura de este libro, alentando la esperanza de verificar la justicia del laudatorio prólogo escrito por Clarence Finlayson. Pero lamentamos confesar que no hemos hallado ni "la obra enjundiosa y de alto pensamiento" ni "el ensayo esencial y penetrante (que) aparece en el panorama de América con un vigor inusitado y una raíz de permanencia". A pesar del enfático elogio de Finlayson, el libro que reseñamos presenta las siguientes características negativas: a) información bibliográfica de segunda mano, sin consulta, casi nunca, de las fuentes; b) reedición de lugares comunes axiológicos y de errores de diversa índole y cuantía con el agravante de patentes incoherencias; c) gratuidad de muchas aseveraciones explícitas o implícitas; d) deficiente elaboración del problema, por confusión de aspectos distintos del mismo. Con todo, la autoridad del prologuista nos exige que mostremos los fundamentos de esta apreciación negativa.

La obra, casi un opúsculo, consta de cuatro secciones: I Axiología (p. II-55); II Modalidades de los valores (p. 55-64); III Derroteros axiológicos (p. 65-96) y IV Notas críticas (p. 97-109).

I) Basta leer los nombres de los autores citados para advertir la primera de las características apuntadas. A Ortega y Gasset lo cita a través

de Recasens Siches o de García Morente (Cfr. citas de Ortega en pág. 28, 29 y 30 y las mismas citas en "Vida humana, sociedad y derecho" de Recasens Siches, pág. 60, 61, 65, 66). Además, en la tercera sección, donde se imponía la consulta de, por lo menos, algunas fuentes, es visible, y el propio autor lo reconoce con cierto eufemismo en p. 27, la utilización casi exclusiva del libro de Alfredo Stern, *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, ed. castellana, México, Minerva, 1944, obra a la que se recurre también en otras secciones, sin la correspondiente citación (Cfr. págs. 34, 59, 104 y 105, etc.).

II) Tocante a la segunda característica puede observarse en las mismas secciones I, II y IV el manejo de archisabidos tópicos de la axiología, es decir las referencias, al valer, la cualidad, la polaridad, la jerarquía, etc. Por otra parte, el autor profesa un psicologismo relativista ingenuo e incoherente. En pág. 106-107 dice: "...Son las determinaciones genéricas de nuestra psique y estructura mental que nos fuerzan a coincidir en nuestros fenómenos psíquicos racionales... La subjetividad como fondo objetivo de la conciencia funciona compelida por leyes uniformes y universales... Los valores indiscutibles se dan a todos los individuos con la misma evidencia... porque son proyecciones de conciencia regidas por leyes idénticas".

Llamamos ingenuo su psicologismo, porque en ningún momento se hace cargo de las objeciones formuladas contra el psicologismo, p. ej.: en lógica por Husserl o en ética por Scheler. Y a la ingenuidad se suma la incoherencia. Con la postura psicologista no es compatible la admisión de la tesis de G. Morente (p. 42) de inspiración objetivista. Si el autor se ha percatado de la oposición, no se ha preocupado por mostrar una vía de conciliación. La referida tesis de G. Morente implica una postura que, al menos en la intención, es radicalmente antipsicologista. Tampoco es conciliable la tesis del autor con la de Recasens Siches (cit. en p. 48 in fine), quien adhiere a un objetivismo axiológico: "Yo entiendo que (los valores) son objetivos en el sentido en que no son emanación del sujeto" (op. cit. p. 46); y en otra parte: "... los valores son objetivos —esto es, no son proyecciones de la psique—" (ibid. p. 55). Por último, tampoco resulta coherente la tesis psicologista, tal como la enuncia el pasaje de M. Pineda transcrito más arriba, con la eliminación del criterio subjetivista por inadecuado (p. 25).

En esta convicción psicologista radican las tesis de que los valores se crean, no se descubren (p. 14-20), de que no se dan en la naturaleza sino en la cultura (p. 20-22), de que el hombre es el único realizador de valores (p. 47-51), etc.

III) Aunque el autor no se propone abordar de manera particular el tema de la ética, aparecen, sin embargo, incidentalmente referencias a ese

dominio que permiten caracterizar su posición como un nominalismo y autonomismo éticos que intentan fundarse por una parte en una doctrina personalista de acento existencialista y por otra parte en una jerarquía de los valores con los valores estéticos en la cima.

En este asunto los errores corren parejos con las gratuidades y las incoherencias. En lo concerniente a gratuidades no se diga, tal vez, que "el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita", pues aun el mismo autor de la conocida frase tiene la precaución de agregar: "dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite puede encontrarlas" (Ortega, Obras, 3ª. ed. Espasa Calpe, I, p. 9). Lo cierto es que la frasecilla de marras autoriza, con triste frecuencia, a sentar, como de incuestionable apodicticidad, las tesis más antojadizas, que suelen coincidir con las más a la moda.

Dice el autor, p. ej., sin asomo de justificación: "Ningún tipo de ética explica satisfactoriamente la esencia de lo moral. El bien y el mal dependen todavía de la calidad natural (sic) de un sujeto dado (p. 69)". "La moral es la espontaneidad interior del hombre en relación consigo mismo y con sus semejantes (p. 108)". Gratuitas son también la tesis psicologista (106-107) y la asignación del rango valioso supremo a los valores estéticos (p. 35). Sobre esto último cabe anotar que en p. 105 el mismo autor se niega a sí mismo aseverando que "en lo que concierne a la jerarquía... no hay nada concluyente... Ningún axiólogo sale bien parado de un examen de la jerarquía propuesta. Toda ordenación jerárquica depende del tipo de individuo que la proponga".

Tocante a su fundamento personalista, puede afirmarse que constituye un personalismo que no custodia tal vez suficientemente a la persona. Vaya como prueba la consideración desarrollada en p. 52-53.

Podría pensarse quizá que aquel juicio negativo sobre todo tipo de ética se funda sobre un examen detenido de las doctrinas éticas propuestas históricamente. Pero se nos despierta una propensión a la suspicacia cuando encontramos en p. 44, después de una insólita interpretación de un texto de S. Pablo, que "la moral teológica desarrollada durante la edad media es la consecuencia del pensamiento paulino citado. La distinción del bien y del mal depende de la voluntad arbitraria de Dios". Basta un mediano conocimiento de la filosofía medieval para advertir que esa aseveración general carece de base histórica. ¿Sería preciso citar textos?

No son menos gratuitas la adhesión a la tesis de Nietzsche (p. 18), definitivamente refutada por Scheler (Cf. El resentimiento en la moral), y la aceptación del lugar común sobre la paganización del cristianismo (p. 19).

Y ¿qué decir sobre la alusión a los antepasados arbóreos (p. 99) o al valor de la ley de la evolución propuesta por Spencer (p. 108) o a la cultura (p. 106)?

IV) Al enumerar las características de la obra hemos señalado la deficiente elaboración del problema. Vaya como muestra la siguiente: El A. engloba dentro del concepto de valor los llamados valores vitales, los lógicos (p. ej.: lo falso y lo verdadero, lo evidente y lo dudoso, etc.), los éticos, los artísticos, etc.; luego, con respecto a estos "valores" se pregunta si son objetivos o subjetivos, si se crean o si se descubren, etc. Y entonces para demostrar que los valores, en general, no se dan en la naturaleza se recurrirá al ejemplo del valor ético (p. 22) y se estimará concluyente la demostración para todos los valores. O para probar el mobilismo de los valores, en general, se echará mano de las variaciones semánticas en el lenguaje humano, etc., etc. Claro está que con este método no se va a ninguna parte...

Y conste que no intentamos realizar una crítica de todos los puntos vulnerables del libro, pues ello importaría ante todo: 1°. un examen de esa discutible doctrina ontológica aludida en p. 41 e implícita en las citas de Ortega y Gasset (p. 41), García Morente (p. 42) y Recasens Siches (p. 48). Sobre las actuales ontologías de los valores véase el breve y profundo juicio de E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, París, Téqui, s. d., p. 98. -2°. un examen de ciertas fragilísimas tesis de antropología filosófica, como la concerniente a la vida (p. 27-30) y la relativa a la persona (p. 32-34), propuesta, ya lo apuntamos, como fundamento supremo de los valores. Dejamos este doble examen para otra ocasión. En lo anterior nos hemos ocupado principalmente de señalar por un análisis interno la inconsistencia de la posición sustentada por el autor.

Para no pecar de prolijos, damos término a esta reseña. La crítica desfavorable es, por cierto, tarea singularmente ingrata e implica una transgresión, quizá grave, de ciertos usos establecidos. Con todo, la asumimos sin vacilación, porque la verdad no nos resulta indiferente.

GUIDO SOAJE RAMOS.

MEDITACIONES, *Santo Tomás de Aquino*, Emecé Editores S. A., Bs. Aires, 1948.

Utilísimas juzgamos para el mantenimiento de una sana vida espiritual estas *Meditaciones*, cortas, claras y llenas de doctrina, entresacadas de las obras de Santo Tomás de Aquino. El libro, que es traducción española de la *Medulla S. Thomae* del P. Mézard O. P., contiene meditaciones para todos los días del año, distribuidas en dos grandes partes. La primera abarca los tiempos litúrgicos: Adviento, Navidad, Septuagésima, Cuaresma, Pasión, Pascua y Pentecostés. En la segunda parte se agru-

pan las meditaciones bajo los títulos: Dios, Vida Purgativa, Iluminativa, Unitiva, Los Novísimos. Se incluyen además meditaciones para algunas festividades y para los Ejercicios espirituales.

Esta obra de excelente presentación enriquece la Biblioteca del Peregrino, de cuyos títulos cada uno es un acierto.

G. B.

DAS SEELENLEBEN DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN,
por Martín Grabmann, Paulusverlag, Freiburg Schweiz, 1949.

Poco antes de su muerte, el ilustre medievalista, Mons. Grabmann alcanzó a darnos la tercera edición de esta obra de seductor encanto, que en su ocasión tradujimos al castellano.

En ella el llorado autor ha querido poner en evidencia la fisonomía espiritual de Santo Tomás, hecha de *sabiduría, caridad y paz*. Con fuerza y sencillez a la vez Grabmann hace ver la íntima dependencia entre la doctrina y la vida del Angélico Doctor, la unidad indisoluble entre ambas. Santo Tomás es el santo en quien probablemente con más fuerza se ha realizado esta unidad entre su saber y su vida. Esto lo encontrará demostrado el lector en estas páginas de Grabmann, en las cuales en torno a tales rasgos fundamentales el ilustre historiador tomista agrupa los pasajes de los escritos y los hechos de la vida del Santo. La figura espiritual de Santo Tomás, su vida espiritual en lo que de especulativa y práctica tiene, de contemplación y acción, a la luz simultánea de los textos de sus obras y de la conducta de su vida, sagazmente parangonadas, se nos presenta así en una vigorosa unidad: *Santo Tomás contempla lo que vive y vive lo que contempla*. Ni una nota discordante ni un rasgo que no se corresponda entre la doctrina y la vida. Y de ambas así íntimamente compenetradas surge esta talla de gigante, de santo sabio y sabio santo, que fué Santo Tomás, cuya colosal figura domina el Medioevo y se proyecta por encima de todos los tiempos como la realización más acabada del sabio cristiano, de la unidad de la inteligencia y de la vida.

Sin desmedro de la profundidad doctrinal y de la fidelidad histórica, este libro de Grabmann está escrito con sencillez, es de fácil lectura y asimilación y posee el encanto y el fervor de un libro espiritual.

Hay en él una secreta fuerza que nace del amor y de la simpatía, en el sentido etimológico del término, que el autor experimenta hacia Santo Tomás. Hasta en la elección de las tres ideas de *sapientia, caritas y pax* para agrupar en torno a ellas la doctrina y la vida del Santo Doctor, se trasuntan las preferencias y el alma misma del sabio, piadoso y llorado profesor de la Universidad de München, hecha también ella de *sapientia*.

caritas y pax, en pos de su Maestro, cuya semblanza espiritual ha podido trazar, por eso, y ha trazado con tanta fuerza, naturalidad y amor.

La nueva edición —en cuyo prólogo ha tenido un afectuoso recuerdo para nuestra edición castellana publicada en Buenos Aires— ha sido realizada en una impecable presentación de elegancia y buen gusto por la acreditada Casa Paulus-Verlag de Friburgo de Suiza.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE KANT, por *Sofia Vanni Rovighi*. Ediciones Fax, Madrid, 1948.

La autora de estas páginas, profesora de la Universidad del *Sacro Cuore* de Milán, nos ha venido dando con periodicidad ejemplar los frutos de su esfuerzo inteligente y metódico.

Recordamos, al respecto, sus serias contribuciones al estudio de Husserl y de Heidegger, y numerosos trabajos sobre temas y autores, con preferencia de Filosofía moderna, publicados en la *Rivista Neoscolastica di Filosofia* de Milán, a más de su *Elementi di Filosofia*, varias veces editada y un sinnúmero de notas y trabajos menores.

Sofia Vanni Rovighi posee la formación y el espíritu tomista. Por la primera conoce a fondo la doctrina de Santo Tomás, y es ella misma uno de los representantes más sobresalientes de Milán, pese a que apenas cuenta cuarenta años. Por el segundo está abierta a todas las inquietudes y movimientos de nuestra época, sabe auscultarlos y penetrar en ellos para discernir críticamente su aporte y desviación de la verdad.

Con esta formación y este espíritu Vanni Rovighi ha elaborado este libro de "Introducción al estudio de Kant".

Se trata de una verdadera iniciación *ad usum alumnorum*, de un texto universitario escrito con claridad y sencillez, de acuerdo a su misma finalidad.

Lo que Vanni Rovighi pretende en este trabajo no es el estudio profundizado de la obra de Kant en su conjunto o en algún tema determinado, ni la discusión minuciosa de tal o cual punto o solución suya, sino simplemente una exposición objetiva y crítica del pensamiento kantiano en los distintos campos de la Filosofía: de la gnoseología y metafísica, de la moral, de la estética, del derecho y de la religión. Vale decir, que se trata de una obra eminentemente didáctica. Y en verdad la autora ha alcanzado su propósito: captar y transmitir la filosofía kantiana con fidelidad y criticarla con objetividad.

Por esa misma finalidad, la exposición del sistema va precedida de

tres capítulos iniciales sobre el "Hombre y la vida", otro sobre "La evolución del problema del conocimiento en la Filosofía pre-kantiana", que ayuden a una más cabal comprensión del alcance de la revolución kantiana y finalmente un tercero sobre "La disertación de Kant de 1770", donde ya se esboza su definitiva posición de la *Crítica de la Razón pura*.

El carácter introductorio de esta obra no disminuye en nada su valor ni equivale a clasificarlo de superficial y desprovisto de interés científico. Antes al contrario.

La exposición en forma clara y sintética de la filosofía kantiana supone en la autora largas meditaciones sobre la misma, una penetrante asimilación y un discernimiento crítico de este pensamiento, siempre arduo y difícil, que luego la autora ha sabido tamizar y transmitir de una manera ordenada y asequible.

Precisamente por los lectores a que se destina y consciente de su responsabilidad intelectual y moral, la autora no se ha detenido en una transmisión fiel y precisa de la filosofía kantiana, sino que a cada tema de su diáfana exposición ha añadido, con no menos precisión, sus "notas críticas" inspiradas en la verdad de la *Philosophia perennis*. Con estas notas, el lector —y el estudiante para quien precisamente está destinado el libro— tiene una fiel exposición de la filosofía kantiana, punto por punto y obra por obra, y a la vez una crítica serena, objetiva y, lo que es más, verdadera de la misma.

De aquí que, pese a lo mucho bueno que sobre Kant se ha escrito, esta obra nos resulte utilísima, por no decir necesaria, especialmente para nuestros ambientes y estudiantes universitarios; quienes podrán adquirir en ella un conocimiento cabal y profundo del sistema total kantiano, tomado en sus propias fuentes, a la vez que una crítica sólida del mismo. En una palabra, posee la utilidad del más auténtico texto universitario.

Por todo lo cual, felicitamos a la ilustre autora, que nos proporciona tan interesante y buen trabajo; y también al P. Ramón Ceñal S. J., que —en fiel traducción— ha permitido a los lectores de habla castellana poder abrebar sus inteligencias en fuentes tan puras como las de este libro. A sus grandes méritos con la Filosofía, añada este nuevo de la presente traducción.

La colección "Biblioteca de Filosofía y Pedagogía" de la editorial Fax de Madrid, que dirige el P. Roig Gironella, ha tenido a su cuidado la impresión de la presente traducción castellana.

C R O N I C A

ESPAÑA. — Se ha adjudicado el Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco" al número especial que la revista *Pensamiento*, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España, ha dedicado a Suárez en el IV Centenario de su nacimiento. Esta misma revista, *Pensamiento*, publica en su número de Enero-Marzo, 1949, la relación de las ponencias y comunicaciones presentadas en el Congreso Internacional de Filosofía (España) y en el XII Congreso Internacional de Psicología (Inglaterra), como asimismo la nómina de los trabajos leídos en la conmemoración oficial del IV Centenario del Nacimiento del P. Francisco Suárez.

El Instituto "San José de Calasanz", con motivo del III Centenario de su Santo Patrono, organiza un Congreso Internacional de Pedagogía, que se tendrá en la segunda quincena del mes de Julio de 1949 en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo (Santander). Comprenderá las siguientes sesiones:

I Sección. "Fundamentos Teológicos y Filosóficos de la Educación". Profesor D. Angel Fonzález Alvarez, de la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Murcia.

II Sección: "Evolución Histórica de la Educación en los Tiempos Modernos". Profesor D. Juan Francisco Yela Utrilla, de la Cátedra de Historia de los Sistemas Filosóficos y de la de Filosofía de la Educación de la Universidad de Madrid.

III Sección. "Formación del Profesorado". Profesor D. Víctor García Hoz, de la Cátedra de Pedagogía de la Universidad de Madrid.

IV Sección. "Psicología del Educando y Didáctica". Profesor D. Pedro Font y Puig, de la Cátedra de Psicología de la Universidad de Barcelona.

V Sección. "Educación Popular". Rvdo. P. Andrés Moreno Gilabert, Sch. P., Rector de la Casa Pompiliana, Madrid.

Para el envío de trabajos y solicitud de información, dirigirse a: Se-

cretaría del Congreso Internacional de Pedagogía. Instituto "San José de Calasanz". - Serrano, 123. - Madrid (España).

ITALIA. — El 19 de setiembre de 1948, falleció el profesor de la Universidad de Roma Pantaleón Carabellese, figura de primera importancia entre los filósofos del idealismo contemporáneo.

El año pasado los dominicos italianos iniciaron la publicación de *Sapienza*, revista de filosofía y de teología. Han aparecido ya con toda regularidad los cuatro números correspondientes al año 1948. Dada la pureza doctrinal y la excelencia de sus colaboraciones no podemos menos que felicitar a la dirección de *Sapienza* y recomendar la revista a nuestros lectores. La edita Carlo Marzoratti; dirección y administración: Piazza S. Domenico, 13, Bologna.

BELGICA. — El canónigo Luis De Raeymaeker ha sido nombrado Presidente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Sucede en este cargo a Mons. León Noël, que lo ocupaba desde 1928. En reemplazo del canónigo De Raeymaeker, la Presidencia del Seminario León XIII le ha sido conferida al canónigo Gerardo Verbeke.

El Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina ha comenzado una nueva colección *Philosophes Médiévaux*, que dirige Fernando Van Steenberghen. La primera obra de esta colección es el texto inédito de las *Quaestiones in Metaphysicam* de Siger de Bravant. La introducción y las notas están a cargo de Cornelio Andrea Graif O. S. B.

FRANCIA. — El canónigo Francisco J. Maquart, autor de un valioso curso de filosofía "Elementa Philosophiae", falleció en Mezières, el año 1947, después de haber enseñado durante dieciocho años en el Seminario Mayor de Reims.

En Presses Universitaires de France han aparecido, en dos grandes volúmenes los textos inéditos de G. . Leibniz, según los manuscritos existentes en la Biblioteca provincial de Hanovre. La publicación y anotación de los textos es obra de Gastón Grua. Los escritos se distribuyen en diez secciones: I Foi et Raison; II Visionnaires et Quietistes; III L'Eglise; IV Fin Surnaturelle et Grace; V Liberté et Optimum; VI L'Ame et le monde; VII Sagesse et Bonheur; VIII La Justice; IX Plans Juridiques; X Problemes Juridiques.

Estos textos son de excepcional importancia para el conocimiento de la doctrina filosófica, teológica y jurídica de Leibniz.

BRASIL. — El 3 de setiembre de 1948, falleció el padre Leonel Franca S. J., uno de los fundadores de la Universidad Católica de Rio de Janeiro y autor de los conocidos libros: La Psicología de la Fe y La Crisis del mundo moderno.

LIBROS RECIBIDOS

- MARTIN GRABMANN, Thomas Von Aquin Eine Einführung, Verlag Josef Kösel, München, 1946.
- GIUSEPPE PACE, *Le Leggi mere penali*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1948.
- VALENTINI-CAVIGLIA-MATTAI, *Don Bosco e il 48*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1948.
- RAUL TOUCEDA, *Puerta de lo infinito*, La Plata, 1947.
- CARLOS SFONDRINI, *Lecciones de Pedagogía General*, Editorial Marcos Sastre, Buenos Aires.
- P. INNOCENZO M. BOCHENSKI O. P., *Nove Lezioni di Logica Simbolica*, Angelicum, Roma, 1938.
- MISCELLANEA PSYCHOLOGICA ALBERT MICHOTTE, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
- MELANGES AUGUSTE PELZER, Biblioteca de L'Université, Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
- P. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Essenza e attualità del Tomismo*, "La Scuola" Editrice, Roma, 1946.
- MARTIN GRABMANN, *Die Aristoteles Kommentare des Heinrich von Brüssel*, Verlag, München, 1944.
- JUAN ROIG GIRONELLA S. J., *Filosofía y Razón*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1948.
- BENJAMIN AYBAR, *El Realismo intuitivo*, Tucumán, 1947.
- JUAN ANTONIO AHUMADA, *El hombre medida de las cosas*, Universidad Nacional de Córdoba, 1948.
- NARCISO POUSA, *Bergson y el problema de la libertad*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1948.
- NARCISO POUSA, *Nietzsche y la estética de la tragedia*, Editorial Hyperion, La Plata, 1948.
- OSWALDO ROBLES, *Introducción a la Psicología científica*, Editorial Porrúa, México, 1948.
- MARTIN GRABMANN, *Das Seelenleben Des Heiligen Thomas Von Aquin*, Paulusverlag, Freiburg, 1949.
- ETIENNE GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, Dedebeec, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- REGIS JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard á J. P. Sastre*, Editions de Fontenelle, 1948.
- INSTITUTO DE FILOSOFIA, *Vico y Herder*, Buenos Aires, 1948.
- ETIENNE GILSON, *La Philosophie au moyen age*, Payot, París, 1947.
- AGUSTIN GEMELLI, O. F. M., *El Franciscanismo*, Luis Gill, Barcelona, 1940.
- ISMAEL QUILES, S. J., *Heidegger, El Existencialismo de la angustia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- ISMAEL QUILES S. J., *Filosofar y vivir*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- JUAN LUIS SEGUNDO, S. J. *Existencialismo, Filosofía y poesía*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- A. D. SERTILLANGES, O. P., *Las grandes tesis de la Filosofía Tomista*, Dedebeec, Ediciones Desclée. de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

- ANTONIO PEREZ ALCOCER, *Historia de la Filosofía*, México, 1948.
- FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN, *Dämonie des Willens*, Verlag Kirchheim, Mainz Am Rhein, 1947.
- ALBERT MITTERER, *Die Zeugung Der Organismen Insbesondere Des Menschen*, Verlag Herder, Wien, 1947.
- ALBERT MITTERER, *Eiternschaft Und Gattenschaft*, Verlag Herder, Wien, 1949.
- JOSE MARIA DE ESTRADA, *Breve Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, 1948.
- GINO ARIAS, *Manual de Economía Política*, Lajouane, Buenos Aires, 1948.
- ACTAS DO III CONGRESSO INTERNACIONAL DOS MEDICOS CATOLICOS EM LISBOA, *Acção Médica*, Lisboa, 1948.
- BIANCA MAGNINO, *Alle Origini Della Crisi contemporanea*, Raggio, 1946.
- G. W. LEIBNIZ, *Textes Inédits*, Tome I et II, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- ACTA PONT. ACADEMIAE S. THOMAE AQ., *Esistenzialismo*, Casa Editrice Marietti, 1947.
- OTTO WILLMANN, *Teoría de la formación humana*, 2 tomos, Instituto "San José de Calasanz", de Pedagogía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948.
- R. BIOT y P. GALIMARD, *Guía Médica de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas*, Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- JULIO MEINVIELLE, *Crítica de la Concepción de Maritain sobre la persona humana*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948.
- ROBERT GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris, 1947.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *El Salvador y su amor por nosotros*, Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires.
- FERNANDO CIFUENTES GREZ, *Doctrina Sacramental de Santo Tomás*, Editorial del Pacífico S. A., Santiago, 1947.
- THOMAS VON AQUIN, *In Librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta*, Société Philosophique, Fribourg, 1948.
- FRANÇOIS NUYENS, *L'evolution de la Psychologie d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1948.
- DOM ODON LOTTIN, *Principes de Morale*, L'Abbaye du Mont Cesar, Louvain, 1946.
- CHARLES JOURNET, *Introduction a la Théologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- PAUL KRUSE, *Die Pädagogischen Elemente in der Philosophie des Jakob Balme*, "Santa María", Neuberger, München, 1935.
- JACQUES MARITAIN, *La Persona y el Bien Común*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- JORGE MAXIMO ROHDE, *Diario de un Testigo de la Guerra*, Distribuido por Emecé, S. A., Buenos Aires, 1947.
- RAUL ORTEGAT, S. J., *Intuition et Religion - Le problème existencialiste*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
- ANTOINE DE CONINCK, *L'Unité de la Connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947.
- ACTES DU III CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LA LANGUE FRANÇAISE. *Thème: Les Valeurs*, E. Nauwelaerts, Louvain, 1947.
- PAUL ORTEGAT, S. J., *Philosophie de la Religion*, Tome I et II, Vrin, Paris, 1948.
- PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLLENSIS, *Miscelánea Comillas*, Homenaje al Dr. Eximio Francisco Suárez, S. J., 1948.
- M. F. SCIACCA, *Filosofi Italiani Contemporanei*, Dott Marzorati, Milano, 1946.
- ENRICO CASTELLI, *Existencialisme Théologique*, Hermann y Cie, Paris, 1948.
- J. LUIS TRENTI ROCAMORA, *La Cultura en Buenos Aires hasta 1810*, Buenos Aires, 1948.
- VICTORIUS BARTOCETTI, *Jus Constitutionale Missionum*, L. I. C. E. R. Bertrutti y Cia, Torino, 1947.
- JOSE MARIA ESTRADA, *La Vida y el Tiempo*, Emecé, Buenos Aires, 1947.
- SANTIAGO RAMIREZ, O. P., *De Hom'nis Beatitudine*, T. III, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1947.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, T. I y II, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

- JUNTA DEL CENTENARIO DE SUAREZ, *Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650*, Repertorio de Fuentes Impresas, Ministerio de Educación Nacional, Madrid, 1948.
- LO CELSO ANGEL C., *Sentido espiritual de la Arquitectura en América*, Córdoba, Argentina, 1948.
- HENRI SEROUYA, *Spinoza*, Albin Michel, París, 1947.
- PAUL SIWEK S. J., *La Reencarnación de los Espíritus*, Editorial Huarpes S. A., Buenos Aires, 1947.
- ISMAEL QUILES, S. J., *La Esencia de la Filosofía Tomista*, Editorial Verbum S. A., Buenos Aires, 1947.
- JUAN ENRIQUE NEWMAN, *Discursos para auditorios Mixtos*, La Colmena S. A., Buenos Aires, 1947.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La Madre del Salvador y Nuestra Vida Interior (Mariología)*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.
- AUGUSTO BRUNNER, S. J., *Os Problemas Básicos de Filosofía*, Companhia Editora Nacional, Sao Paulo, 1940.
- A. DEBORME, O. P., *Capitalisme et Catholicisme*, S. A. O. I., Tunis, 1945.
- JACQUES MARITAIN, *La Philosophie Bergsonienne*, 3 édition, P. Téqui, París, 1948.
- MANUEL GONZALO CASAS, *Santo Tomás y la Filosofía Existencial con otros Ensayos*, Meteoro, Córdoba, 1947.
- MATTHIAS THIEL, *Philosophieren*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1947.
- MARY CONSILIA O'BRIEN, *Principios de Sociología Cristiana*, Poblet, Buenos Aires, 1948.
- MUNOZ ALONSO, *Fundamentos de Filosofía*, España, 1947.
- ETIENNE GILSON, *L'être et L'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1948.
- N. GONZALEZ CAMINEROS, S. J., *Unamuno*, T. I., Universiadd Pontificia de Comillas (Santander), 1948.
- GABRIEL MARCEL, *Existencialisme Chrétien*, "Présences", Librairie Plon, París.



Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

Secretario de Redacción: P. RAMON CEÑAL S. J] — Apartado 6046. Madrid (6).

Administración: EDICIONES FAX — Zurbano 80 — Apartado 8001. Madrid.

Precios para España y América: 49 ps. — Precios para los demás países: 65 ps.

Centros de suscripciones para América: Editorial Poblet, Córdoba 844, Bs. Aires (para Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile).

La Prensa Católica, Pichincha 478, Quito (para el Ecuador).

Editorial Católica, Managua (para Nicaragua).

Edmundo de la Isla, Av. 27 Poniente, Querétaro (para México).

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

- EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD (R. Garrigou-Lagrange, O. P.). Un volumen de 320 páginas, 14 x 22 cms... \$ 18.—
- LA EDUCACION DEL AMOR (Dr. René Biot). Un volumen de 200 páginas, 13 x 20 cms. „ 8.50
- CRONOLOGIA BIBLICA (Andrés Dossin). Catorce grandes cuadros sinópticos resumiendo toda la historia bíblica a la par que la civil y que comprenden desde los Patriarcas hasta los viajes apostólicos de S. Pablo. Prólogo de Mons. Dr. J. Straubinger. Un album de 20 páginas, 36, 8 x 21, 7 cms., tapas de cartulina, encuadernación "Avon". „ 8.—

DE NUESTRO CATALOGO

- LAS FUENTES DEL IDEALISMO (R. Jolivet) „ 5.—
- EL SENTIDO DEL MISTERIO Y EL CLAROSCURO INTELECTUAL (R. Garrigou-Lagrange, O. P.) „ 7.50
- LA FILOSOFIA DE SAN BUENAVENTURA (Etienne Gilson) .. „ 30.—
- LA PERSONA Y EL BIEN COMUN (Jacques Maritain) „ 5.—
- SANTO TOMAS DE AQUINO (A. D. Sertillanges, O. P.) Dos tomos „ 20.—
- LAS GRANDES TESIS DE LA FILOSOFIA TOMISTA (A. D. Sertillanges, O. P.) „ 12.—

Solicite Catálogo General

CASILLA DE CORREO 3134

T. E.: 26 - 5209

BUENOS AIRES

Comisión de Cultura de la Provincia de Buenos Aires

A la creación de la Subsecretaría de Cultura, dependiente del Ministerio de la Gobernación, y que ha venido desarrollando en los seis meses que lleva de funcionamiento una intensa acción, se ha agregado la creación de la Comisión de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, que tiene su sede en la Subsecretaría nombrada, en la calle 6 esquina 53 de la ciudad de La Plata.

★

A la Comisión de Cultura de la Provincia de Buenos Aires se le ha encomendado realizar los siguientes fines: Difundir el conocimiento científico, histórico, artístico y literario en los pueblos de la Provincia de Buenos Aires, desarrollando un plan de extensión cultural y coordinando en una acción conjunta la labor de los distintos departamentos que integran la Subsecretaría de Cultura.

★

La creación de un organismo director y consultivo a la vez, que reúne en su seno a los Directores de las instituciones culturales; y que establece entre ellas la cooperación que surge como consecuencia de la adopción de un plan orgánico tendiente a alentar el desarrollo de la cultura del pueblo, ha comenzado a dar ya frutos de singular significado.

★

Presidente de la Comisión de Cultura es el Subsecretario de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, D. JOSE MARIA SAMPERIO; e integran la Comisión los siguientes miembros: Dr. RICARDO LEVENE, Director del Archivo Histórico de la Provincia; Dr. ENRIQUE UDAONDO, Director Honorario del Museo Colonial e Histórico de Luján; D. JUAN JOSE de SOIZA REILLY, Director de Bibliotecas Populares; D. FERNANDO J. M. VARELA, Director General de Espectáculos y Director del Teatro Argentino; D. DOMINGO MAZZONE, Director del Museo de Bellas Artes; D. ALBERTO E. GINASTERA, Director del Conservatorio Provincial de Música y Arte Escénico y D. FRANCISCO L. ROMAY, Director del Museo Pampeano, de Chascomús.

Conservatorio de Música y Arte Escénico de la Provincia Bs. As.

HA QUEDADO INSTALADO EN LA CALLE 7 N°. 1141

En el vasto plan de acción cultural que realiza el Gobierno del Coronel Mercante, se incluyó la creación del Conservatorio de Música y Arte Escénico de la Provincia de Buenos Aires.

Los trabajos de organización fueron realizados por la Subsecretaría de Cultura, con el Asesoramiento del Maestro ALBERTO E. GINASTERA, designado posteriormente Director del nuevo Instituto.

★

El personal Directivo y Docente del Conservatorio ha quedado formado así:

Director: Alberto E. Ginastera; Profesores extraordinarios: Athos Palma y Antonio Cunil Cabanellas; Profesores: Luis Gianneo, Isabel Marengo, Pbro. Angel V. Colabella, Milagros de la Vega, Washington Castro, Carmen S. de Amicarelli, Mony Hermelo, Tirso de Olazábal, Aida Cóppola, Roberto García Morillo, Gloria C. Oporto, Humberto Carfi; María Esther Mugueta, Nida Juana Bello, María Elena Sánchez de Yeregui, Carlos Perelli, Nelly Alba Rosa Masenga, Sergio Castro Espeche, Gladys Navarro, Dante Bozzolo, Elvira Matilde Gorrini, Francisca Logiudice, Celia S. de Font y Filocetes Martorella y Genoveva Bangardini.

★

El Conservatorio consta de dos Secciones: la Sección Música y la Sección Arte Escénico. Se han matriculado ciento cincuenta alumnos del primer año del ciclo elemental y del primer año del ciclo superior de Música y de diversos instrumentos, del Curso de Canto y del Curso de Arte Escénico.

★

La Secretaría del Conservatorio ha sido confiada a la Profesora María Angélica Romay de Vidou e integran el personal administrativo la señora Argentina Echeverría de Clemente, la señora Sara Coelho de Nieva Malaver, la señorita María Teresa Camilletti Mugueta y el señor Juan Carlos Dorcas Berro.

**A LOS
USUARIOS DE ELECTRICIDAD**

Entre el atardecer y las 22 horas la creciente demanda de corriente eléctrica amenaza superar la capacidad de producción de nuestra maquinaria.

Mientras nosotros hacemos lo posible por ampliarla, utilice Ud. la electricidad, durante esas horas, sólo en la medida de lo imprescindible, a fin de que ella no falte para las actividades fundamentales de la ciudad.



COMPAÑÍA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

Dos juicios que orientan

DICE EL CARDENAL COPELLO:

"Obras de la categoría de CATENA AUREA no sólo honran a sus editores, sino al país donde se publican, por lo que, al pedirles acepten mis cordiales parabienes, hago votos fervientes porque sean muchos los que lean tan noble publicación".

DICE EL CARDENAL CAGGIANO:

"Aprovecha esta oportunidad para felicitarme muy efusivamente a los editores de CATENA AUREA por el esfuerzo realizado, llevando a la realidad un anhelo tanto tiempo sentido en los amantes de la Doctrina, para lo cual no han escatimado sacrificio en la impresión de esta obra tan extensa, con sus cinco tomos de excelente presentación.

Pide a Dios les conceda todo bien y el mejor éxito en este apostolado de divulgación católica y de beneficio para tantas almas".

C A T E N A A U R E A

EXPOSICION
CÓMPLETA
DE LOS
CUATRO
EVANGELIOS



TEXTOS DE LOS
SANTOS PADRES
ORDENADOS POR
SANTO TOMAS
DE AQUINO

Edición de los Cursos de Cultura Católica.

Cinco volúmenes, con más de 2.000 páginas, de gran tamaño

Todavía al precio de lanzamiento, de \$ 100.—

SOLICITE UN PLIEGO DE MUESTRA (GRATIS)

PIDA CONDICIONES DE VENTA A CREDITO

Grupo de Editoriales Católicas

VIAMONTE 525

T. E. 31 - 2359

BUENOS AIRES

EDITORIAL VERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números \$ 2.50

Suscripción protectora... \$ 5.00

Redacción, Administración, Suscripciones
y Avisos

Río Bamba 981 - Piso 2° - T. A. 44-2250

Buenos Aires

R. Argentina

CAMISAS
DE HOMBRE



PATENTE 18444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

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

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 10.— por año

Acaba de aparecer

LA IIa EDICION ARGENTINA

DEL

MISSALE ROMANUM

PÁRA EL ALTAR

LAS 14 CARACTERISTICAS NOTABLES DE ESTE MISAL SON:

1. Contiene todas las misas nuevas en sus propios lugares. Las 31 Misas nuevas de los Sumos Pontífices, del Sacratísimo Corazón de María y de S. Juan Leonardo.
 2. Las oraciones que más se necesitan, como son: las de "Tempore", de "Ssmo. Sacramento", etc., se encuentran reunidas en dos "Tabulae Orationum" —marcadas con registros marginales—.
 3. Las fiestas dobles, con pocas excepciones, tienen el formulario íntegro en su día.
 4. La Oración, Secreta, Postcomunión y el Evangelio Propio de todas las fiestas se hallan en su fecha, aun cuando son del "Commune".
 5. Para comodidad del Sacerdote, nunca se corta o se pasa a otra página parte del texto de una ORACION SECRETA POSTCOMUNION o PREFACIO.
 6. Las oraciones tomadas del "Commune" están marcadas con la letra "C" y las propias, con una "P".
 7. Con el título de todas las fiestas se indica exactísimamente el rito de las mismas.
 8. Para las fiestas mayores, celebradas con octava, la oración de "Tempore" de los días infraoctavos sigue a la de la fiesta.
 9. En un apéndice se dan los tonos "ad libitum".
 10. El tipo "Bodoni" facilita la lectura en iglesias poco iluminadas.
 11. El formato es ideal: alto 30 cm., ancho 22 cm., espesor 6 cm.
 12. Se ha empleado papel tono marfil-acremado de mucha resistencia.
 13. La ilustración en cuadros, viñetas e iniciales es abundante y de mucho simbolismo religioso.
 14. La impresión y la encuadernación fueron ejecutadas por verdaderos maestros en el ramo.
- En resumen: presentamos un misal perfecto en todo sentido.

ENCUADERNACIONES:

1. Cuero vaqueta negro, con una Cruz en frente grabada en seco, cantos de color \$ 160.—
2. En cuero carnero rojo, con una Cruz en frente dorada a fuego, el lomo con nervios repujados a mano. Cantos dorados.... \$ 200.—
3. En cuero foca, color super-rojo, con una Cruz dorada a fuego, el lomo con nervios repujados a mano y con adornos especiales en oro, con ocho botones dorados „ 250.—
4. Otras de mayor lujo, a pedido.

EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865

BUENOS AIRES