

# SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

---

## EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Universidad y Libertad</i> .....	243
--------------------	-------------------------------------	-----

## ARTICULOS

GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Orden moral y situación</i> .....	245
HÉCTOR A. LLAMBIAS:	<i>La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica</i> .....	269

## NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Existencia y realidad en la metafísica sciaquiiana</i> .....	278
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ortega, la Filosofía y la Teología</i> .....	282
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de Filosofía Moral</i> .....	286
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> ..	299
OSCAR H. TRAVAGLINO:	<i>La Investigación Histórica sobre la Filosofía Hispano-Musulmana realizada por Miguel Cruz Hernández</i> .....	304
	<i>Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Facultad de Filosofía</i> .....	306

## BIBLIOGRAFIA

CHARLES W. HENDEL: *The Philosophy of Kant and our Modern World* (C. A. Sacheri), pág. 313; HENRY J. KOREN: *Readings in the Philosophy of Nature* (J. E. Bolzán), pág. 314; JOSÉ ENRIQUE MICHUENS: *Sociología Económica* (C. H. B.), pág. 315; WALTER BRUGGER: *Diccionario de Filosofía* (Octavio N. Derisi), pág. 316; GUILLERMO GALLARDO: *Estimación de Lanza del Vasto* (Emilia López Guerra) pág. 317.

## INDICE DEL TOMO DECIMO TERCERO

---

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

## UNIVERSIDAD Y LIBERTAD

*La cultura es la obra transformadora que el espíritu realiza en su propia actividad de inteligencia y voluntad, y desde ella en los mismos objetos materiales. Comprende ese mundo específicamente realizado por el espíritu encarnado del hombre, en sí mismo y en las cosas: el perfeccionamiento con que el espíritu se enriquece a sí mismo y acrecienta el ser del mundo de un modo jerárquicamente unitario, para crear las condiciones más adecuadas para el desenvolvimiento de su propia vida espiritual humana.*

*Por eso, cultura es lo mismo que humanismo, humanización de las cosas y del hombre, que comienza por enriquecer de una manera sistemática la vida contemplativa de la inteligencia con la verdad, continúa desde ella por organizar el acrecentamiento moral de la libertad, para acabar desde ambas por transportar los bienes del espíritu —la belleza y la utilidad— a los objetos materiales mediante la actividad artística y técnica. La cultura no es, en definitiva, sino la transformación que el espíritu finito del hombre introduce en el propio espíritu y en la materia con los valores de la verdad, del bien, de la belleza y de la utilidad con que lo acrecienta y termina, dando lugar a la Sabiduría y a las Ciencias, a la Moral y a la Religión, a las Artes y a las Técnicas.*

*Creado por el hombre, el mundo de la cultura es también para el hombre, tiene por fin definitivo al propio hombre, ayudarlo a su propio desarrollo temporal y terreno —la cultura es obra del tiempo, pertenece al homo-viator— en orden a la consecución de su Fin o Bien trascendente divino, que, más allá de la cultura misma, lo actualice con la plenitud definitiva de su ser de homo beatus.*

*Hija del espíritu, la cultura no puede florecer ni madurar sin la libertad esencial de aquél. Frente al determinismo que encierra a la materia en la órbita de la actividad natural y necesaria, sólo la libertad del espíritu es capaz de romper y superar infinitamente esa órbita y crear ese mundo nuevo, continuamente perfeccionable, por eso mismo, de la cultura: el mundo del espíritu y de la libertad. La cultura no es posible sino por la universalidad de la*

inteligencia, que abre todos los horizontes de la verdad hasta la Verdad Divina, y por la libertad de la voluntad, que abre todos los caminos del bien hasta el Bien divino.

*Organo superior de la cultura en todas sus manifestaciones, principalmente de la inteligencia: de los conocimientos científicos, artísticos y técnicos, unificados en el de la Sabiduría natural de la Filosofía y sobrenatural de la Teología, proyectándose hacia una integración de toda la vida: religioso-moral, social, estética, deportiva, etc., la Universidad no puede florecer sino bajo el signo de la libertad.*

*La investigación y la enseñanza superior de la verdad en todas sus manifestaciones especializadas, integradas en la unidad de la visión sapiencial, y la transformación de la vida en todos sus grados jerárquicos mediante la realización de las exigencias de esa verdad total: aspiración suprema de toda auténtica Universidad, como organización de la cultura que ella establece en la luz de la verdad de la inteligencia, con las exigencias de plena realización vital, son el fruto más sazonado del espíritu y, por eso mismo, de la libertad.*

*De aquí que someter la tarea universitaria a algo extraño a la verdad —y al bien y a la belleza con ella identificados—, hacer depender su vigencia y su valor de su dependencia de algo tan ajeno y opuesto a su propia finalidad y a sus propias fuentes creadoras, como es el Estado, es desconocer y deformar su propia esencia, que le viene de su mismo fin: la búsqueda y sometimiento a la verdad con todas sus exigencias desde el anhelo más profundo del espíritu, que se realiza desde las raíces más puras de la libertad.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

## ORDEN MORAL Y SITUACION \*

*"Ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias".*

El título de este trabajo encierra los términos de un problema: ¿cómo se relacionan entre sí las exigencias del orden moral con la situación del hombre concreto, agente de la moralidad?

Problema que hoy se encuentra en el centro vivo de la meditación filosófica y cuya presencia insoslayable se acusa en el énfasis actual sobre la "situación". Este acento llega a exasperarse unilateralmente —es bien sabido— en la así llamada "moral de la situación".

Pero el filósofo ha de recelar de toda unilateralidad, también de la que sacrifica los reclamos, en rigor inacallables, de la "situación". Y es menester confesar que el compromiso de eludir todos los riesgos de parcialidad hace muy dramático y difícil el filosofar del moralista, que debe mantenerse alejado a la vez de dos extremos: el de un pensamiento moral ciego para los perfiles concretos de la decisión de conciencia, y el de un puro decisionismo (o situacionismo) negador de todo principio moral universalmente válido. Por eso ha dicho con razón J. Maritain: "Los moralistas son gente desdichada. Cuando insisten en la inmutabilidad de los principios morales se les reprocha el imponernos exigencias insoportables. Y cuando explican la forma de llevar a la práctica dichos principios inmutables, se los acusa de convertir la moral en algo relativo. No obstante ello, en ambos casos sólo están defendiendo las aspiraciones de la razón a dirigir la vida humana... La peor tentación para la humanidad, en las épocas de noche oscura y de perturbación universal, es renunciar a la razón moral. Jamás hay que abdicar de la razón" (1).

---

(\*) En la Semana de la Filosofía Tomista realizada en Bs. As. en octubre del año ppdo, me tocó abordar desde la filosofía moral el tema de la Semana "De lo abstracto y la concreto en filosofía". Di por título a mi comunicación oral, el mismo de este trabajo, el que reproduce con la adición de algunas notas y de algunas precisiones el contenido de mi exposición. Dado el carácter del auditorio al que este trabajo estaba destinado, di por sabidas muchas cosas.

(1) J. MARITAIN: *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952, pág. 91.

En las páginas que siguen me propongo principalmente mostrar cómo se articulan, según el tomismo, el orden moral y la situación, y qué significado legítimo puede atribuirse dentro de esta misma doctrina, a una "ética concreta" (2).

Los demás temas y nociones son o bien presupuestos o bien meramente aludidos.

El contenido de mi trabajo se ceñirá al siguiente plan: primeramente se examinarán la noción del orden moral y algunos de sus caracteres generales; en el apartado segundo se analizará la concreción del orden moral; y en el último, se indicarán las relaciones entre la filosofía moral y el orden moral.

### I. - EL ORDEN MORAL. ALGUNOS DE SUS CARACTERES

Se puede partir de la siguiente noción del orden moral: "complexus omnium eorum quae respiciunt humanae activitatis exercitium in tota sua universalitate, secundum ordinem ad rectam rationem et ad finem ultimum" (3).

No es pertinente aquí un análisis prolijo de las notas que integran esta noción. Basta señalar primeramente la importancia de las que destacan dos principios del orden moral: la recta razón y el fin último de la vida humana, es decir, respectivamente su causa formal ejemplar próxima (4) (o "regula morum") y su causa final (5).

La definición transcrita tiene por centro el ejercicio de la actividad específicamente humana, pues ésta se comporta como sujeto (subiectum, objeto material) de la moralidad, es decir de esa peculiar relación (ordo) con la razón recta y con el fin último (6). Todo lo que concierne a la conducta humana según este doble respecto (complexus omnium eorum quae respiciunt...) ingresa en el orden moral.

Como es obvio, hasta aquí se alude al orden moral en su acepción más amplia y abarcadora. La conducta humana con relieve moral, las "fuentes de la moralidad", los principios extrínsecos del orden moral, etc.; todo ello está incluido en esa totalidad que designo como "orden moral".

En una significación más restringida pero que frecuentemente se identifica con el "orden moral" se mienta el repertorio de las normas morales con

(2) Las referencias a otras doctrinas aparecen solamente para establecer contrastes o para señalar, en su caso, aproximaciones, contactos o posibilidades de asimilación.

(3) TOCCAFONDI, *Philosophia moralis generalis*, Roma, At. Pont. Angel, 1943, pág. 89. Adviértase: a) se trata de la actividad específicamente humana; b) se alude al verdadero fin último.

(4) La "regula remota" (mejor "mediata") es la ley moral, que incluye el repertorio de las normas morales todas, aún las que derivan de una voluntad humana recta con sus exigencias dirigidas al hombre, que ha de encarnarlas en su conducta. Por ello cabe hablar de un orden ejemplar objetivo y de un orden vivido, según se piense en las normas como tales o en su encarnación en la conducta. Claro está que el segundo no cubre la totalidad del campo de la moralidad, pues también las diversas formas del mal moral comportan relación (de disconformidad y oposición) con la regla moral y el fin último.

(5) Sobre esto vid. S. THOMAS, I-II, pp. 1-5.

(6) Cf. S. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, Madrid, C. S. I. C., 1943-1947.

sus exigencias peculiares, normas, por lo demás, no sólo "objetivas" (7) sino también "materiales" y no meramente "formales" (8). En este *orden moral normativo* suele pensarse generalmente cuando se habla de "orden moral".

En cambio, se piensa menos frecuentemente en lo que podría denominarse "*orden moral vivido*", es decir, en la conducta humana misma en su dimensión moral o dicho de otro modo en la vida humana vivida, en cuanto moralmente enjuiciable. En este plano, indudablemente real y concreto, es donde tiene realidad eso que se llama "moralidad" en su significación común que incluye la bondad y la malicia morales. Ahora bien, si se da al término "orden" su sentido más obvio, será menester reservar la expresión "*orden moral vivido*" para mentar la conducta humana congruente con las exigencias del legítimo orden normativo (9).

Con todo, lo que en medio de todas estas distinciones debe ser advertido es que *el orden moral tiene efectiva realidad al nivel de la vida vivida* (10); y que, además, como "*orden vivido*" tiene una peculiar realidad.

La primera parte de esta doble aseveración se justifica sumariamente así: si el orden moral está constituido formal e intrínsecamente por la moralidad, y ésta es algo que afecta a la conducta del hombre, a su vida humana vivida, es en ésta en la que se dará la realidad efectiva del orden moral (11). Es decir, ni realidad efectiva del orden normativo en cuanto tal, lo que sería platonismo, ni irrealidad del orden moral vivido, lo que sería nominalismo.

Pero no basta con esta sección de la tesis; es menester afirmar aún la peculiar realidad del "orden moral vivido". Por de pronto, el orden moral, precisamente considerado, tiene su efectiva realidad en esa totalidad que es la conducta humana con relieve moral, pero dentro de ella tiene su peculiar realidad. Dicho de otro modo, en la conducta humana con relieve moral hay dos estratos o niveles ópticamente discernibles, uno el de la realidad no moral, otro el de la realidad moral propiamente dicha (12). En un ejemplo se percibirá mejor el

(7) Es decir, sustraídas a la constitución arbitraria por el sujeto humano.

(8) No me detengo aquí a examinar la "extensión" de estas normas "materiales". Me contento con recordar que, siquiera en un núcleo mínimo, estas normas tienen un contenido independiente de toda voluntad humana, incluidas la del legislador o la de la comunidad humana, cualquiera fuere.

(9) Pueden recapitularse estas distinciones en el siguiente gráfico:

a) "Complexus omnium..." .....	Sentido 1
b) Repertorio de normas morales (orden moral normativo) .....	" 2
c) Orden moral vivido {	
total {	
bien .....	" 3
mal .....	" 3
parcial: conducta recta .....	" 4

(10) Esto no implica nada en contra de la objetividad de las normas morales y de su fundamentación realista en perspectiva teleológica.

(11) En tomismo se afirma la realidad de la moralidad. Para la discusión con los suarezianos, p. ej. vid. IBRANYI, *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Romae, Coll. Angell., 1931, pág. 32-36.

(12) Los tomistas emplean las expresiones "entitas physica" (o "esse physicum") o "entitas naturalis" (o "esse naturale") del acto en oposición al "esse morale". Hay que revisar esta terminología.

sentido de esta distinción. Si se compara un acto de adulterio con otro de relación sexual matrimonial, se observará que mientras la realidad "no moral" de ambos puede ser "sustancialmente" (o por lo menos "específicamente") la misma, la realidad "moral" es distinta. Las respectivas dimensiones de la conducta se constituyen diversamente (13).

También, y con mayor razón, con respecto al orden natural de las inclinaciones humanas —fundamento, como se sabe, del orden moral normativo (14)— debe afirmarse la peculiar realidad del orden moral vivido. Aun cuando en un mismo comportamiento concreto recto se realicen ambos órdenes, el natural y el moral vivido, ambos son formal y realmente distintos.

El orden moral, con su especificidad y su realidad propias, tiene también un principio formal propio: es la "razón recta" informada e iluminada por los principios morales, la que mediante el objeto regulado especifica el acto de la voluntad humana (15). Allí donde la razón recta ejerce su tarea regulativa por medio del objeto y respecto de los actos de la voluntad, allí comienza el orden moral, allí éste se constituye, en rigor, formalmente.

La "razón recta" no es, por cierto, la razón humana a secas. Si así fuere, no se entendería que pudiese ser regla. Cuando se dice que el orden moral se constituye en el acto de la voluntad referido a un objeto en cuanto cae "sub ordine rationis", e. d. en cuanto ya regulado, la razón de que aquí se habla, no es la razón humana pura y simplemente, sino una razón ya investida de rectitud, una "recta ratio". Y ésta no es otra que la razón humana perfeccionada (o rectificadora) por los principios universales de la *sindéresis* y los principios particulares de la prudencia (16).

En esta perspectiva debe incluirse la temática de las "fuentes de la moralidad": objeto, fin y circunstancias. Estos son propiamente "fuentes" e incluso en algún sentido "principios" de la moralidad sólo en cuanto regulados por la "regula morum". En ellos considerados como *todos* pueden discernirse una

(13) Omíto deliberadamente precisiones, por no ser éste el tema principal de mi estudio. En un examen especial habría que analizar con acribia ontológica muchos aspectos y distinguir las "comisiones" de las "omisiones".

La distinción afirmada en el texto se da entre el orden moral vivido (considerado en su forma intrínseca) y lo que en términos actuales se llamaría su sustrato o su portador. Hay que discernirla cuidadosamente de la que sigue en el texto.

(14) Cf. IBRANYI, *op. cit.*, párr. 45; LEHU, *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas*. Paris, Gabalda, 1930, pág. 226.

Sobre el orden insisto en las inclinaciones humanas, vid. STRASER *Das Gemüt, Spectrum-Herder*, 1956. W. J. REVERS *Personale Kriterien der menschlichen Triebosphäre*, citado por ERICH FECHNER, *Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1956, pág. 124-126. En esta segunda distinción el término "fundamento" mienta otro sentido; no se trata de un simple soporte óptico de un fundamento de "rectitud". Además, no hay que confundir este fundamento de rectitud con la regla moral. Soslayo ahora la cuestión de cómo se articulan los dos "fundamentos diversos".

(15) S. THOMAS, I-II q. 19 a 1 ad 3.

(16) Cf. IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theol.* (ed. Vivés), t. VI, disp. 11 art. 2; nn. 18-26.

dimensión moral y otra no moral; y la primera deriva de la constitutiva relación con la "regula morum" (17). Investidos, por esta relación, de una formalidad moral, pueden determinar la moralidad de la conducta humana (18). Esta doctrina, lo advierto desde ya, es de una importancia decisiva para el problema que ahora me ocupa.

Por otra parte, el orden moral normativo está concentrado en el "bien razonable" y no en el deber. Cualquiera sea el valor de esta última noción en el sistema de la moralidad, importa aquí destacar que es derivada de la primera. En lo que es bueno, e. d. en lo que es *hic et nunc* conforme a la regla moral (la regla moral próxima es, se lo ha consignado ya, la "recta ratio") debe concentrarse la consideración moral, y no en lo que es debido (19).

Por último, es pertinente en sumo grado recordar que la "recta ratio", o la razón en cuanto regla moral, es compatible con el error especulativo e incluso con el error en materia moral, sea concerniente a una situación fáctica o bien relativo a una norma moral determinada. En el centro de una gnoseología del conocimiento moral, cabe emplazar la paradójica noción tomista de "verdad práctica". Como explica Th. Deman, "todo juicio relativo al fin, (se trata aquí de un juicio práctico destinado a ser seguido de un efecto), traduce la disposición del apetito. Es verdadero si el apetito es recto; falso, si el apetito es malo. La verdad se determina en tal caso con relación al apetito, e. d. que es la expresión de una rectitud de la que el apetito es el sujeto.— ... la rectitud de la disposición en el apetito regula y garantiza la verdad del juicio relativo al fin... El mismo juicio puede, pues, ser falso si se lo confronta con la realidad y verdadero con relación al apetito... El juicio práctico no está destinado a informarnos sobre una realidad existente sino a determinar una acción y a contentar el apetito de un fin; y ya que de parte de la elaboración de la acción nada puede ser reprochado al agente, tal juicio posee su verdad, aún cuando cese de ser conforme a lo que es..." (20).

Conviene insinuar, de paso, la peculiar configuración que pueden ofre-

(17) Para el "objeto", (no diferente del "fin" en el acto interno cf. I-II q. 19 a 2 ad 1) vid. I-II q. 19 a 1 ad 3; para las "circunstancias", cf. I-II q. 18 a 11; a 5 ad 4; a 10 cf. I II q. 73 a 7 ad 3 ("Ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum sed etiam quantum ad omnes circumstantias: et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae: puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet: et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali: hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi").

Aquí se insinúa ya el sentido capital de mi trabajo: las circunstancias ingresan en el orden moral en cuanto reguladas por la "recta ratio".

(18) Similitud con cierta tesis de Kant, si bien hay grandes diferencias en el concepto de "razón".

(19) J. TONNEAU, *Devoir et morale*, R. Sc. Phil. et Theol. XXXVIII, N° 2, avril 1954, pag. 233-252.

(20) TH. DEMAN, *Somme Théologique, La prudence*, trad. et notes, ed. Revue des Jeunes, Paris, Tournai-Rome, 1949, pag. 463-465. Sobre los riesgos de malentender esta doctrina tomista de la "verdad práctica" vid. pag. 468 y sigtes.

cer el orden moral vivido y también, por cierto, el orden normativo concreto, si se los piensa en coherencia con esta doctrina de la verdad práctica (21) (22).

## II. - CONCRETIDAD DEL ORDEN MORAL

A) De ser posible un conflicto entre situación y orden moral, se planteará con relación al *orden moral normativo*; por ello, dentro de este párrafo II usaré el término "orden moral" en esta acepción.

Los términos de la pretendida oposición suelen ser, por una parte, la situación y, por otra, un orden moral normativo universal; e. d. son enfrentados, en plano moral, lo concreto y lo abstracto, y, subrepticamente al menos, lo segundo resulta malparado en el contraste.

Sin ninguna preferencia especial por la paradoja me propongo salir al paso de esta presentación habitual y hablar de la concretidad del orden moral; y no sólo del que he llamado "vivido", lo que sería obvio, sino también del "normativo".

Por de pronto, *el orden moral normativo incluye*, es cierto, *aspectos universales* (23), *pero es ante todo un orden concreto. El orden moral normativo universal es en cuanto tal resultado de una abstracción*: es el objeto del saber moral, si se lo considera en su totalidad, o de la sindéresis, si se lo ciñe a los principios morales. En cambio, el orden moral normativo a secas es, ante todo, concreto.

Para disipar la extrañeza que esta aseveración puede provocar convendrá, en primer lugar, recordar lo que pasa, *mutatis mutandis* (24), en el caso del orden físico. El repertorio de legalidades comunes (o universales) es el objeto del saber o de los saberes respectivos, pero con él no se confunde, en rigor, el orden físico (25).

Pero hay razones más "propias" que esta analogía. El orden moral normativo está, por decirlo así, destinado a encarnarse en la vida humana vivida,

(21) Hay aquí materia para una elaboración que permitiría llegar a conclusiones un tanto sorprendentes sobre los caracteres del orden moral.

(22) A pesar de la obvia importancia del tema, no me parece necesario en este contexto detenerme a señalar, entre los caracteres del orden moral, su compatibilidad con la libertad humana. Sobre este punto véase p. ej. el profundo artículo de GEIGER, *Philosophic realiste et liberté*. Revue des Sciences Philos. et Theologiques, XXXIX, n. 3, juillet, 1955, (espec. pag. 387).

(23) No puedo detenerme a fundar aquí esta aseveración ni tampoco a señalar la extensión, en línea descendente de esta universalidad. En el presente estudio me intereso principalmente por mostrar la congruencia del orden moral normativo con la situación.

(24) Sobre todo por la presencia en el plano moral de la libertad humana y del valor propio de la persona individual.

(25) "¿No es verdad que cinco pajarillos se venden por dos cuartos y con todo *ni uno de ellos es olvidado de Dios*? Hasta los cabellos de vuestra cabeza están *todos contados*" LUC., XII, 6-7. Este pasaje de San Lucas ilustra la tesis filosófica que formulo.

en ese plano realísimo y concreto de la conducta humana. Mejor dicho aún, destinado a cumplirse en las vidas concretas de los hombres, en las vidas propias de los concretísimos individuos humanos. Conciérne al hombre en situación, a cada hombre en su propia situación.

Desde su origen trascendente el orden moral normativo tiene un alcance individual. Para explicar y justificar esta afirmación sería menester traer a cuento toda la teoría tomista de las ideas divinas y de la providencia de Dios (26). "Resulta manifiesto que las creaturas racionales tienen la dirección de su acto no sólo según la especie, sino también según los individuos... La gobernación de los actos de la creatura racional, en cuanto son actos *personales*, pertenece a la divina providencia... Así los actos de los hombres son dirigidos por Dios, según que conciérne al individuo... *Se ha de dar algo a los hombres por lo cual sean dirigidos en sus actos personales; y a esto llamamos ley* (III C. Gentes, cap. 113-114).

Se está aquí ante uno de los aspectos más fundamentales y característicos de la doctrina tomista, sobre cuya importancia no es superfluo insistir. El orden moral normativo tiene por destinatarios a las personas concretas con sus intransferibles individualidades personales y con sus peculiares vocaciones singulares. Encierra, sin excluir la común vocación y la común condición humanas, una constelación de metas personales y un contenido plural de exigencias concretas e individuales. En él están incluidas para cada hombre una peculiar exigencia suprema y, además, una serie de exigencias segundas que a él personalmente le conciernen y de él reclaman una respuesta adecuada.

Con ese orden, considerado en una perspectiva metafísica total, se identifica parcialmente la ley eterna, "ese plan racional de la divina sabiduría, en cuanto es directiva de todos los actos y mociones de las criaturas" (27). Y digo "parcialmente" porque el ámbito de la ley eterna desborda el campo de la conducta humana (28).

Por esta identificación el orden moral normativo presenta un carácter tras-

(26) *De Verit.* q. 3 a. 8 c; *C. Gentes* I c. 65; c. 78; III, c. 75, 76, 111, 112, 113, 114.

(27) I-II q. 93 a. 1 (Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum). Traduzco "ratio" por plan racional, pues verter literalmente "ratio" por "razón" implica mutilar la significación del término usado por Santo Tomás. Véase por ejemplo en Peguès: "La raison de l'ordre de l'univers constitué par l'universelle interaction des êtres qui le forment, la raison de cet ordre existant dans la pensée de Dieu qui en est l'auteur et le fait exécuter dans le temps par son action gouvernatrice voilà ce qu'est la loi éternelle". "Le plan et l'ordination suprême de toutes choses en Dieu de toute l'éternité constitue la loi éternelle". *Comm. français litter, de la Somme Théol IX*, pág. 54, 61.

Se podría también traducir "ratio" en este contexto por el término, tan frecuente hoy, de "proyecto". Por eso la expresión tomista "lex aeterna est ratio divinae gubernationis" (I-II q. 93 a 4) puede traducirse por "la ley eterna es el proyecto racional del gobierno divino".

(28) I-II q. 93 a 3, 4, 5. Además el orden normativo concreto incluye normas de inmediato origen humano, que lo integran, en rigor, en cuanto congruentes con la regla moral (Cf. "Lex humana intantum habet rationem legis in quantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est, quod a lege aeterna derivatur..." I-II q. 93 a 3 ad 2).

cedente, como todo lo que pertenece a la esfera divina. Y en sí mismo, en su totalidad concreta no puede ser conocido por el hombre, quien sólo tiene acceso a él en el registro de la participación; a saber por esas dos participaciones principales en que consisten la ley natural <sup>(29)</sup> y la prudencia <sup>(30)</sup> <sup>(31)</sup>. Pero en esto no puedo detenerme.

Lo que sí importa subrayar es que también en razón de su vinculación radical con Dios mismo, Absoluto personal, el orden normativo es concreto. Es un plan, un proyecto, que pertenece a la sabiduría de un creador personal y se dirige a personas humanas concretas. Su contenido de exigencias resuelve, radicalmente en el de un diálogo entre personas, en el que un Tu trascendente, vocador supremo, se dirige a personas individuales, sus creaturas, intimándoles sabía, amorosa e imperiosamente, la realización de sus propias vocaciones.

En resumen, el orden moral normativo es ante todo concreto porque: a) su autor radical es un absoluto personal eminentemente real y concreto <sup>(32)</sup>; b) son concretas las exigencias de su contenido y c) son concretos sus destinatarios.

Si esto es así ¿por qué lo primero en que se piensa cuando se alude al orden moral normativo, es el orden universal? Por otra parte, ¿importa para este orden una descalificación decir de él que es el resultado de una abstracción? Las dos cuestiones son estrechamente conexas.

Pensamos primeramente en el orden normativo universal porque, en general, "nuestro conocimiento llega a las determinaciones propias partiendo de las comunes <sup>(33)</sup>. Esta regla se verifica también en el orden del conocimiento moral racional que comienza con la aprehensión de los primeros principios morales gracias a la *sindéresis*. A este motivo se suma la influencia de la educación, que por su carácter normalmente social enfatiza los aspectos universales (intersubjetivos) del orden normativo <sup>(34)</sup>.

(29) "Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura" I-II q. 91 a 2.

(30) Por la prudencia el hombre participa, en rigor, de la providencia divina, la cual no designa propiamente en Dios la ley eterna sino "aliquid ad legem aeternam consequens: lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et intelligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium, unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae..." *De Verit.* q. 5 a 1 ad 6. Sobre la prudencia como participación de la providencia Cf.: "Rationalis creatura... sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quamdam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest..." III C. G. Cap. 94 "Adhuc").

(31) Mi consideración se mueve en un plano filosófico. Por esta razón no aludo a otras especies de participación por revelación. (P. ej.: *De Verit.* q. 6 a. 5 c. Initio).

(32) Uso en relación a Dios el término "concreto" en cuanto término "análogo".

(33) "...nostra cognitio a communibus ad propria pervenit" *Comm in Metaph.* lib. IV, lect. 5. Cf.: I, q. 85 a 2 c.

(34) En la práctica pedagógica lo normal es responder a un niño que indaga el porqué de un comportamiento exigido: "porque un niño (no tú ni él) debe obedecer a sus padres o a sus maestros", etc.

Ahora bien, no ha de verse en este acceso abstractivo al orden normativo una instancia innecesaria o superable. No; es una instancia normal y necesaria, aunque no la única ni la definitiva. Falta la "applicatio ad opus, quae est finis rationis practicae" (35) —la aplicación a la acción concreta y singular que es el fin de la razón práctica—, lo que es del resorte de la prudencia.

Quedan así consignados, siquiera sea someramente, los fundamentos y el sentido de mi tesis sobre la concreción del orden moral normativo.

B) Ello así, se comprende que no haya incompatibilidad de principio entre el orden moral y la situación. Adviértase que digo incompatibilidad de principio, porque de hecho una determinada situación puede estar en colisión con el orden moral normativo, pero lo estará en cuanto es tal o cual, pero no en cuanto situación.

No puede haber incompatibilidad de principio, desde el momento que el orden moral normativo concierne al hombre en situación.

Este término de "situación" posee en la actualidad un indiscutible privilegio de uso, en razón de que expresa una marcada preocupación de la mente contemporánea. En particular, integra el léxico básico de la temática existencial. Estimo urgente para el tomismo la tarea de repensar el tema y de asimilar la rica gama de resonancias que el vocablo sugiere al hombre actual. Sin pretender realizar ahora esa tarea, me limitaré a proponer, eso sí muy someramente, algunas sugerencias sobre el modo de tornar posible esa asimilación.

Mi primera sugerencia versa sobre el alcance del término "situación" en cuanto se refiere a la esfera humana. Propongo aplicarlo a todos aquellos aspectos constitutivos o relacionales que se dan en el hombre concreto y que no pertenecen en rigor a su naturaleza específica; dicho de otro modo, el repertorio de las determinaciones concretas y contingentes del hombre es su situación. Determinaciones, insisto, que pueden ser constitutivas o relacionales, incluso estáticas o dinámicas, pero siempre han de ser concretas, contingentes y de alguna manera, por lo menos, singulares.

Digo "de alguna manera", porque dentro de las situaciones concretas las habrá comunes y las habrá individuales. Indudablemente es común la pertenencia de tales hombres concretos a tal familia o a una comunidad política determinada o su adscripción a cierto círculo de cultura o su habitación bajo un mismo clima o su procedencia de una idéntica raza, etc. En cambio, hay situaciones estrictamente individuales, las de cada hombre enfocado desde el ángulo de su peculiar individualidad personal, como tal rigurosamente única e irreiterable. Y aquí cabe insinuar una noción de "individualidad personal" que permite incorporar, sin compromisos bastardos, estimables aportes de la filosofía de la existencia. La individualidad de cada cual está constituída no sólo

---

(35) II-II, q. 47 a 3.

por lo que era originariamente en el principio de su existencia sino también por lo que ha llegado a ser aquí y ahora viviendo su vida de esa y aquella manera. Todo esto integra la peculiar situación de cada cual.

En este contexto puede sostenerse que en cierto sentido *cada cual es el resultado de dos factores: su naturaleza esencial específica y su situación* <sup>(36)</sup>.

Esta noción de situación, tal vez de dudoso valor especulativo y particularmente ontológico, presenta en mi opinión un innegable interés en una consideración práctica de la persona humana. En esta perspectiva guarda una íntima semejanza significativa con la de "circunstancias" que el Aquinatense estudia en la quaestio VII de la I-II, y entre las cuales figuran, de acuerdo al clásico "locus" de Tulio Cicerón, las siguientes: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Se sabe que a la pregunta "quis?" responde la condición de la persona agente, a "quid?" la modalidad concreta del "objeto" de la acción, y a "cur?" el fin que es la principal circunstancia <sup>(37)</sup>. Puede encontrarse aquí y en los lugares correlativos una valiosísima elaboración del tema; con todo, me permito reclamar una diferencia de acento, que es menester inscribir en el registro del paso de lo implícito a lo explícito. En el Aquinatense la consideración de las circunstancias aparece referida a los actos humanos de un modo que despista al no familiarizado con el pensamiento tomista, induciéndolo a una óptica analítica de la vida moral, fragmentada en actos. A Sto. Tomás no se le escapa, por cierto, la unidad del "ethos" anclada en la totalidad concreta de la persona, pero en su exposición de las "circunstancias" falta la alusión explícita a esta perspectiva en términos de totalidad personal y de sinergia. Un tomista debe impostar hoy el tema de otro modo.

C) Si esto es así, se entiende quizá mejor ahora que no haya incompatibilidad de principio entre el orden moral normativo investido de concreción y la situación de cada cual. Pero hay que interpretar cuidadosamente este punto para no incurrir en equivocación. Y equivocación habría si se creyese que así queda legitimada toda situación. No, por cierto. Mas para justificar esta negativa y establecer su alcance, es menester elaborar, siquiera sea someramente, un estatuto moral de la situación.

Ante todo, en la situación de cada cual están alojados aspectos muy diversos que funcionan como fuentes de la moralidad en cuanto regulados por la regla moral. Dentro de la situación hay, en primer lugar, factores que tienen

(36) Por de pronto, la situación incluye en su seno muy diversas determinaciones categoriales, si se quiere ver las cosas con un mínimo rigor ontológico. Además, claro está, la naturaleza humana existe como naturaleza individual, pero eso sí presuponiendo las notas específicas. En un paso al límite podría hablarse incluso de la naturaleza esencial en términos de situación, ya que por aquella el ente humano queda situado metafísicamente en la totalidad cósmica. Pero ya el término, con tal distensión, no serviría, en rigor, para nada.

(37) La circunstancia "quando", en esta época de tan aguda conciencia histórica, cobra un considerable aumento de importancia.

una obvia relación con la regla moral; son todos aquellos aspectos que conciernen a la índole moral del hombre concreto, a saber los que integran el repertorio de sus virtudes y de sus vicios e incluso de todas esas disposiciones <sup>(38)</sup> ya moralmente configuradas que no llegan a ser redondamente vicios o virtudes. Pero, además de éstos, hay factores que atañen sea a la condición del agente sea a los demás aspectos de la conducta y que también ingresan en el orden moral en cuanto regulados por la regla moral. En cambio hay multitud de aspectos que son, por lo menos hic et nunc, moralmente irrelevantes y que, por tanto, no pertenecen a la dimensión moral de la situación. Esta distinción se aclarará con un ejemplo: el aspecto temporal de la conducta podrá, según los casos, ser o no ser moralmente relevante. Si tal omisión, v. gr. acontece en un momento que no se vincula por relación de conformidad o de disconformidad con la regla moral, su moralidad no dependerá en ningún sentido de esa circunstancia; mas si el momento comporta una especial relación de consonancia o de disonancia con la regla moral, pertenecerá a lo que podría llamarse *el estrato moral de la situación* <sup>(39)</sup>.

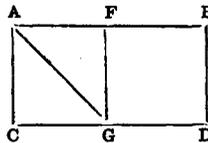
Hay, por tanto, dos dimensiones en la situación, una no moral y otra moral. Y es en esta última, a su vez, en la que cabe discriminar con criterio propiamente moral según que tal o cual aspecto sea consonante o disonante respecto de la regla moral <sup>(40)</sup>. Discriminación que deberá tener en cuenta las distinciones que anteriormente he formulado en el contexto de una sistemática provi-sional.

.. (38) Aludo a lo que se designa como: *Haltungen, Grundhaltungen, Einstellung, Grund-cinstellung*, en la terminología alemana. Cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und Werterkenntnis. Jahrbuch für phil. et phänomen. Forschung*, Bd. V, pág. 524-580.

STRASSER, *Das Gemüt*; Spectrum-Herder, 1956 pág. 189-193. Pero insisto en que me refiero a ellas en cuanto ya configuradas moralmente.

(39) "... non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni et mali; cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem" I-II q. 18 a. 100 ad 3.— Cf.: "circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, inquantum respicit *specialem ordinem rationis*" a. 11 c.— "licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita; sed *pauca quaedam sunt quae immutant iudicium rationis in agendis*" II-II q. 49 a. 7 ad 3.

(40) Podrían representarse estas distinciones con el siguiente gráfico:



El rectángulo ABCD, dividido en dos cuadrados, designa la totalidad de la situación; el primer cuadrado (AFCG) representa el estrato moral de la situación y el cuadrado FBGD, e lestrato no moral, la zona de lo moralmente irrelevante, dentro de la situación.

A su vez AFCG se divide por la diagonal AG en los triángulos alfa y beta, los que representan respectivamente el primer grupo de aspectos (los que conciernen a la índole moral del hombre concreto y que están ya moralmente configurados) y el segundo grupo, integrado por aquellos aspectos atinentes sea a la condición del agente sea a los restantes aspectos de la conducta, y que ingresan en el orden moral y adquieren relevancia moral en cuanto regulados por la "regula morum".

Hablar de discriminación en función de una regla denota, desde ya, que *la situación*, incluso la moralmente relevante, *no es regulante sino regulada*, y que *sólo en tanto que regulada concurre a la determinación de la moralidad de la conducta*. En esta fórmula me parece que queda expresada, sustancialmente, la función de la situación en la conducta moral (41).

Principio formal de la discriminación no puede ser otro que la "razón recta", regla próxima de la moralidad, a la que incumbe "ordenar el acto no sólo en cuanto al objeto, sino también en cuanto a las circunstancias" (42).

Se comprende mejor así, quizá, que en la estructura del orden moral normativo concreto esté incluida una referencia a la situación. Dicho con más precisión aún: al repertorio de normas de ese orden pertenecen las *normas singulares* que la "recta ratio" descubre (en cierta medida "inventa") al nivel de la acción concreta, habida cuenta de la situación de cada cual (43).

Este ingreso de la situación en el contexto normativo a través de la norma singular no puede sorprender a quien tenga un concepto suficientemente amplio del dominio legítimo de la razón. No será superfluo quizá echar una hojeda a otros campos. En el de las ciencias teóricas que hacen abstracción de los singulares, también varían las conclusiones en función de ciertas circunstancias que conciernen a la naturaleza del silogismo respectivo; se constituyen diversamente las conclusiones según versen sobre materia necesaria o sobre materia contingente; además, en las diversas ciencias es diverso el modo respectivo de las conclusiones (44).

Ciertamente aquí el "ordo rationis" no atañe a los singulares en cuanto tales pero hay en las articulaciones racionales mismas una adecuación a la índole de la materia de que se trata. En el campo del arte las cosas cambian fundamentalmente, pues aquí se trata de encarnar una forma en una materia con-

(41) En este estudio enderezado solamente a mostrar algunas perspectivas generales no cabe una formulación más precisa, la que, si bien necesaria, quedará para otra oportunidad.

(42) I-II q. 73 a. 7 ad 3. Recuérdese el concepto de "recta ratio" enunciado supra. Y téngase presente la función de los *finis naturales* (rectos) en la regulación moral.

(43) Además de la "norma singular" pertenecen al contexto normativo total todas aquellas normas positivas relativas a un determinado ámbito espacial o temporal o a un determinado grupo humano. Estas normas para las que propongo la denominación de "normas concretas comunes", se vinculan con el concepto de "situaciones concretas comunes" aludido anteriormente. Todo esto aparece en el siguiente cuadro sinóptico:

Orden moral normativo	}	normas universales primarias o primordiales ( <i>principios</i> ).
		normas universales secundarias
		normas concretas comunes (normas positivas)
		normas singulares

(44) "Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversae circumstantiae considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi: aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, et in materia contingenti; et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum" *De Malo*, q. 2 a. 7 ad. 13.

creta. La actividad artística se diversifica según las diversas circunstancias concernientes a la perspectiva formal del arte; de modo diferente construye la casa el arquitecto si el material es cemento que si es barro, y diversamente en una región que en otra (45). Con mayor razón será menester la determinación concreta del orden moral normativo para la regulación precisa de *este* comportamiento de *esta persona*. Urge reconocer toda su importancia a esta noción, "prima facie" paradójica, de "norma singular" (46); urge también mostrar su articulación con las normas universales sean primordiales (principios) sean secundarias y con las normas positivas. Mas esta tarea no puede cumplirse aquí en este estudio (47).

D) Para perfilar un poco más esta tesis sobre la concretidad del orden moral voy a examinar una cierta correspondencia entre las siguientes proporciones:

naturaleza humana	orden moral normativo	valores morales
<hr/> persona concreta	<hr/> orden moral normativo concreto	<hr/> valor personal

a) Ante todo, cabe subrayar desde el principio que habla sólo de una cierta correspondencia y no de una estricta proporcionalidad, pues la relación entre los términos de cada proporción es de diversa índole. Esto se verá mejor en el curso del examen proyectado.

b) La primera proporción vale también para las comunidades humanas. Menciono sólo la naturaleza humana y la persona concreta por razones de brevedad y para facilitar la exposición. Correlativamente la segunda y la tercera proporciones son también aplicables, mutatis mutandis, a los órdenes comunitarios concretos, a los bienes comunes concretos respectivamente.

c) El término "persona concreta" de la primera proporción ha de ser entendido habida cuenta de lo expuesto anteriormente sobre "la individualidad personal". Me refiero a la persona concreta de cada cual. Con el denominador de la segunda proporción aludo también al orden normativo concreto de cada cual. Por último con el término de "valor personal" significo esa peculiar constelación concreta de valores que, sin dejar de ser "en sí" lo es "para mí" (Cf.

(45) "...etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes; aliter enim operatur artifex domum ex caemento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est, quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis, et e converso". *De Malo* q. 2 a 7 ad 14. Hay, en punto a la relación con el singular, diferencias entre el arte y la moral; tema muy interesante que no puedo analizar aquí.

(46) Sería interesante también señalar la conexión de esta noción de "norma singular" con la noción de "verdad práctica" aludida supra. Quede el tema para otra oportunidad.

(47) Vid. supra nota 43.

la doctrina de Dietrich von Hildebrand inspirada en Max Scheler sobre "Lo bueno en sí para mí" (48).

d) Para comprender en toda su amplitud el sentido de la primera proporción es pertinente traer a cuento un aspecto de la doctrina tomista de la participación (49). La unidad objetiva universal puede ser entendida en su relación con sus inferiores según dos aspectos complementarios, uno lógico, al que corresponde la participación lógica como comunidad de muchos en uno; otro ontológico, al que concierne la participación real, la que incluye una "distribución" y en cierto modo una "división" del contenido de una "totalidad" de perfecciones (50). Mientras que en el primer caso todos los hombres son igualmente hombres y la naturaleza humana es la misma en este individuo humano y en aquél, las cosas se presentan de otro modo en el segundo caso. Conforme a la abstracción metafísica y en relación al acto de existir, la individuación de la especie humana aparece como "una magnífica floración de los más variados colores y tonos. Si ahora, con todo, según la reflexión intensiva hago mentalmente como una "sinopsis" de toda esta "expansión ontológica" de la especie, ésta se me presenta como una "totalidad" ontológica en su ámbito, que se manifiesta en los inferiores según modos de ser más o menos perfectos, y se puede decir de ahí que el individuo participa de su especie en el sentido metafísico propio del término en cuanto que todo individuo, por rico que sea en las mejores cualidades, en definitiva se reduce a mostrar en sí solamente un modo entre los muchísimos, casi infinitos, que la especie puede tener en la realidad natural" (51). Esta noción de "participación individual", guarda estrecha conexión con un aspecto de la concepción tomista del ejemplarismo divino, al que he aludido en el primer párrafo de este estudio: las ideas divinas de todos los individuos de la especie.

Es obvia la incidencia que esta doctrina de la participación individual debe tener sobre la segunda proporción, desde que el orden moral normativo constituye el proyecto ejemplar de las exigencias perfectivas formuladas a los hombres

---

(48) De este autor vid. su colaboración en *Philosophia perennis (Festgabe Geyser)*, Regensburg 1930, Bd. II. Sobre este tema del "valor personal" hay materia aprovechable en MAX SCHELER (el concepto de "determinación individual") en "*Ordo amoris*" (R. de Occ., Madrid, 1934) p. 110-126; "Valor personal" en *Der Formalismus in der Ethik...*, Halle, Niemeyer, 1921, p. 101; p. 509-514. HEIDEGGER ("el destino individual") en *Sein und Zeit*, parág. 74; N. HARTMANN (el valor personal) en *Ethik*, Walter de Gruyter, 1935, p. 463-483.

(49) Para esta explicación me inspiro en la interpretación propuesta por C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società edit. internaz. 1949.

(50) FABRO, *op. cit.*, pág. 185.

(51) FABRO, *op. cit.*, págs. 176-177. En nota el autor citado transcribe el siguiente texto de Sto. Tomás: "Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem" *In I De Coelo et Mundo*, I, 19, XIX, 52, a.

En una nota que aparecerá pronto en *Sapientia* me ocupo de este tema "Orden moral y participación" en el pensamiento de Louis Lavelle.

y también, claro está, sobre la tercera proporción que representa una transposición en contexto axiológico del contenido de la segunda.

e) Como consecuencia de la distinción entre las dos participaciones (lógica y real) la proporción es diversa según se piense en el registro de una o en el de la otra. Habrá en el denominador un plus respecto del numerador, si la relación se inscribe en el marco de la participación lógica, pero la proporción será inversa en el caso de la participación metafísica <sup>(52)</sup>. Respecto de la primera proporción la consecuencia señalada resulta fácil de captar, si se recuerda lo que poco antes he consignado al ejemplificar la diferencia entre los dos modos de participación. Convendrá ver lo que ocurre con la segunda proporción que concierne al orden moral, y con la tercera que se refiere a los valores morales.

Ante todo, es menester percatarse de que de la primera proporción a las otras hay un tránsito del orden del ser al orden del bien. Y la diferencia entre ambos no es desdeñable <sup>(53)</sup>.

En segundo lugar, el orden moral normativo no aparecerá ya como un esquema de pobre contenido y de un nivel que coincidiría con el de una medianía moral. Por el contrario, se presentará henchido de determinaciones ejemplares, abierto a las más altas y diversas posibilidades de la grandeza <sup>(54)</sup> y nunca agotable por este o por aquel orden normativo concreto.

Lo mismo, proporcionalmente, cabe decir de la relación entre los valores morales y el valor personal. Para sugerir la fisonomía de esta relación, inscrita en el registro de la participación metafísica, bastará un ejemplo. Si la santidad humana comporta la posesión, en cierta medida, de todas las virtudes humanas, y ello bajo el signo de la grandeza, con todo, ¡cuán diverso el rostro moral de cada santo! ¡Y cuántas todavía inéditas posibilidades de realización del valor "santidad"!

Ello así, no será necesario oponer el orden moral a una ética de "la excepción" para legitimar tal o cual forma de grandeza moral. Ninguna de éstas, si es legítima y auténtica, puede quedar fuera de un orden normativo como el que he delineado; menos aun puede hallarse con él en conflicto y oposición.

Una doctrina como la expuesta permite, además, conjugar armoniosamente las exigencias justificadas de una ética de la obligación y las de una

(52) Desde luego que en este estudio para mi propósito me refiero principalmente al registro de la participación metafísica.

(53) Cf. S. THOMAS, *De veritate* q. 21 a 5 c. Además, recuérdese que en la constitución del orden moral total (vid. supra 1) el orden normativo se reduce a la causa ejemplar. Por otra parte, para no alargar excesivamente este artículo, omito toda referencia a la índole de los valores, interpretada con criterio tomista, y a su inscripción en el orden moral.

(54) Aquí, si los límites de este artículo lo consintiesen, sería pertinente una alusión al tema de la magnanimidad que permitiese mostrar la función de esta virtud "general" en la vida moral. Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, Vrin, 1951.

ética de la aspiración, para utilizar la ya clásica oposición bergsoniana (55).

E). Recapitulando este largo párrafo, central en mi exposición, recordaré que he mostrado sucesivamente que: a) el orden moral normativo, si bien incluye aspectos universales, es ante todo un orden concreto; b) no hay incompatibilidad de principio entre el orden moral y la situación; c) la situación no es regulante sino regulada y sólo en tanto que regulada concurre a la determinación de la moralidad de la conducta; d) la doctrina tomista de la participación metafísica, en especial como participación individual, arroja viva luz sobre la articulación entre orden moral y situación.

Falta aun examinar las relaciones entre filosofía moral y orden moral para desembocar finalmente en el tema de las posibilidades de una "ética concreta". Será el contenido del siguiente y último párrafo de mi exposición.

### III. FILOSOFIA MORAL Y ORDEN MORAL. EL PROBLEMA DE LA ETICA CONCRETA

En los párrafos anteriores se han incluido diversas reflexiones sobre el orden moral, que dependen respectivamente de diversas disciplinas filosóficas. Ahora ha llegado el momento de preguntarse por las relaciones entre la filosofía moral y ese orden moral, cuya concreción se ha destacado.

a) La primera respuesta es la siguiente: la filosofía moral debe reparar en la concreción del orden moral, debe tematizarla, pero no le concierne ocuparse de los aspectos concretos del orden moral en cuanto tales. Es decir que ha de tener en cuenta ese rasgo del orden moral —su concreción— para determinar su incidencia en la conducta moral, pues en caso contrario comprometería su faena esencial refiriéndose a un orden por su índole y estructura diverso del auténtico, y por tanto utópico y ucrónico, sin posibilidades de encarnación y de efectiva vigencia.

Y que no le compete ocuparse de los aspectos concretos en cuanto tales deriva de dos fundamentos: 1º) la filosofía moral es un saber; y 2º) lo concreto es de alguna manera singular y contingente. De la puesta en relación de ambos fundamentos se desprende que esos aspectos concretos en cuanto tales caen fuera de la esfera de competencia de la filosofía moral.

b) Así como se ha acuñado la expresión "ontología esencialista" (o la de "ontología de la esencia") para designar un polo de contraste con la "ontología existencialista" (o de la existencia), se emplea la denominación de "ética esencial" o de "ética de la esencia" (*Wesensethik*) para nombrar el res-

(55) H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932 (espec. pág. 1-104).

pectivo término de oposición con la así llamada "ética existencial" o bien "ética de la situación". Tanto en uno como en otro contraste puede discutirse si corresponde estrictamente realidad histórica al esquema "esencialista" o si éste es una creatura de ficción forjada para la polémica.

Con todo, cabe utilizar el término de "ética esencial" en buen sentido. Y en tal caso, la filosofía de Sto. Tomás podría recibir tal calificación siempre que, claro está, se observen ciertos recaudos a los que voy a referirme.

a) Por lo pronto, hablar de "ética esencial" a propósito de la filosofía tomista se justifica si se repara en que el fundamento inmediato, en línea entitativa, de las aseveraciones normativas universales que entran en su textura, es la naturaleza (o esencia) humana con sus diversas dimensiones y con su peculiar dinamismo orientado hacia los connaturales fines perfectivos. Fundamento que, por lo demás, se inserta en una concepción del cosmos que admite no sólo la esencia humana (cualquiera sea su índole) sino también otras esencias, todas las cuales se comportan como estructuras fundamentales de los respectivos entes.

b) Suelo hablar con indudable intención retórica, pero sin rigor conceptual, de grandeza y miseria de esta ética "esencial". Sin reminiscencias pascalianas y con mayor precisión teórica debería hablar de grandeza y de límites de este saber. La primera deriva de la dignidad de su fin (el "bonum perfectum humanae naturae") y de la consiguiente nobleza de la tarea propia que consiste en dirigir, desde su plano propio (mediatamente práctico) la vida humana hacia esa elevada cima. La limitación a su vez, se presenta en la línea ascendente (justificativa) y en la descendente (regulativa de la acción); en la primera, porque en trance justificativo la filosofía moral ha de recurrir a la antropología filosófico-natural y a la metafísica; en la segunda, porque ha de detenerse en los aspectos universales (así sean los correspondientes a las determinaciones específicas ínfimas) de la conducta moral y, sobre todo, porque no asegura la efectiva rectitud de la conducta ("magnus ethicus sed magnus peccator"). Estos límites en la línea regulativa de la acción denotan claramente la incapacidad de la "ética esencial" para responder a la doble exigencia aludida, es decir para dirigir la acción al nivel de lo concreto y existencial y para asegurar que la "norma singular" adecuada se encarne efectivamente en la conducta de la persona singular. Por eso una "ética esencial" —no es el caso de la tomista— que pretendiese ser suficiente para regular la vida concreta de los hombres aparecería desconociendo sus propios e irrebables límites.

c) Precisamente porque tal no es el caso de la filosofía moral tomista, ocurre que ésta para no transgredir sus límites procura mantener toda su universalidad y evita cuidadosamente confundir el "per se" y el "per accidens", dejando para ello abiertos sus enunciados normativos y admitiendo el necesario e insustituible complemento de la determinación prudencial.

A este propósito es oportuno recordar la doctrina tomista sobre el medio

de la virtud. Según el Aquinatense son diferentes el medio propio de la justicia que es un medio real, y el medio de las otras virtudes morales que se determina por relación al hombre concreto (56). Respecto de la abstinencia p. ej. Sto. Tomás es muy explícito en afirmar que el justo medio depende de la persona concreta y de las circunstancias; incluso cita a Solón, quien refiere que Milón de Crotona comía un buey por día (57). Y sobre la sobriedad el mismo Doctor expone conclusiones concordantes cuya actualidad y cuya equilibrada amplitud han sido recientemente destacadas por uno de sus más eminentes discípulos (58).

C) Al nivel de la acción concreta se inscribe *la función propia e irremplazable de la prudencia: ajustar al orden moral al hombre en situación*. Lo que la "ética esencial" no puede realizar, lo cumple la prudencia. No valen para ésta los límites que en la línea regulativa (descendente) caracterizan a aquella. Investido de la prudencia, cualitativamente enriquecido con ella, el hombre es capaz de regular aquí, y ahora su conducta; incluso la presencia de esta virtud, si es actual, asegura la rectitud efectiva del obrar concreto. Gracias a ella el hombre en situación puede encarnar en su comportamiento las exigencias concretas del orden moral. Es lo mismo que quiero expresar mencionando ese ajuste o adecuación de la persona singular (cada hombre en su situación) al orden normativo. Aquí se inserta la "norma singular" de que he hablado anteriormente, y que el hombre conoce y formula en un peculiarísimo juicio práctico.

Se sabe que la prudencia, en la doctrina tomista, reclama constitutivamente su conexión con la *sindéresis* (59) y con las virtudes morales. Gracias a la relación con la primera, se mantiene en continuidad viva con los principios del orden moral, o lo que es lo mismo con esa primordial participación en la ley eterna que garantiza radicalmente su rectitud. Merced a su articulación

---

(56) "Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia.. virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in justitia; *quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos*, et sic medium in omnibus aliis virtutibus moralibus; cuius ratio est, quia justitia est circa operationes quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se...; et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores in quibus non potest rectum constitui eodem modo, *propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones*; et ideo oportet, quod *rectitudo rationis in passionibus instituat per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones*" S. Th. I-II q. a.

(57) *In II Ethic.*, lect. 6 (Ed. Pirotta) n. 314.

(58) CHARLES DE KONINCK, *Quelques précisions de doctrine sur la sobriété*, Québec, Presses Universitaires Laval. 1951.

(59) Sobre la "sindéresis" vid. O. RENZ, *Die Synteresis nach dem Thomas von Aquin*, Beiträge Z. Geschichte d. Phil. d. Mittelalter X, 1-2, Münster, 1911, VI 240 pp.; J. ROHMER, art. *Syndérèse*, Dict. de Théol. Cathol., t. XIV, 2º p. Paris, 1941 col. 2992-2996.

La prudencia presupone también, según los casos, el "saber moral" (propio o ajeno), el conocimiento de las normas positivas vigentes, etc. No puedo ocuparme ahora de este punto.

con las virtudes morales tiene asegurado el concurso de un dinamismo afectivo orientado hacia los fines rectos, según el cual se va a regular concretamente la "verdad práctica" que es una verdad de dirección de la conducta.

Es bien conocido el carácter judicativo y práctico de la determinación prudencial según el tomismo. Lo que, en cambio, es menos frecuente ver es el reconocimiento de que esa determinación no es obra de la razón práctica sola, aun supuesto el concurso de las virtudes morales rectificadores del "apetito". Ello así, porque no se tiene presente la doctrina tomista sobre el doble "sujeto" de la prudencia. Para el Aquinate el sujeto principal es ciertamente la razón práctica, pero hay un sujeto secundario: la cogitativa, que es propiamente el "sentido de la prudencia". Es sólo por medio de ella como la razón dispone de las cosas en concreto y articula el silogismo prudencial, pues en éste la premisa mayor (universal) es proporcionada por la razón, pero la menor (particular) es brindada por la cogitativa. Y ésta es el sentido de la prudencia porque es a la vez el "sentido de la situación" o bien una especie de "razón particular" (*ratio particularis*) que argumenta concretamente sobre los aspectos concretos (60).

En esta enumeración de aspectos de la doctrina tomista de la prudencia que conciernen a mi tema, es menester dedicar unas líneas a una de las "partes integrantes" de esta virtud (61): la "*circumspectio*", esa cualidad presupuesta necesariamente por la prudencia y gracias a la cual ésta puede juzgar *según las circunstancias* lo que es apropiado para conducir al fin recto. La circunspección habilita, pues, para la percepción apreciativa de las circunstancias (62). Es oportuno citar el ejemplo que ofrece Sto. Tomás: manifestar a una persona el amor que se le tiene parece ser, en sí mismo considerado, un buen medio para excitar en ella un amor recíproco; pero si hay que habérselas con una persona orgullosa o propensa a ver en esas expresiones de afecto signos de adulación, el medio no será apropiado para tal fin.

También debe incluirse en esta rápida revista a una de las "partes potenciales" de la prudencia: la "gnome", virtud especial que implica una cierta

(60) Sobre la cogitativa vid. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e pensiero, 1941, n.ºg. 151-249.

(61) Aludo aquí solamente a la "*circumspectio*" entre las partes integrantes, pero en una enumeración completa sería menester ocuparse de la memoria (II-II q. 49 a 1), de la "providentia" (a. 6) y de la "cautio" (a. 8).

(62) II-II, a. 49 a. 7. Ilamo la atención sobre la densa fórmula que emplea en el *ad. 2* para determinar la relación de las circunstancias con la prudencia y con las virtudes morales: "*circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas; ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur*". La primera parte concuerda con lo que he expuesto supra acerca de la articulación de la situación con el orden moral normativo (y con la regla moral próxima, la razón recta). Lo que allí decía: la situación es regulada por la recta razón, equivale a lo que aquí expongo: las circunstancias conciernen a la prudencia como a lo que tiene que determinarlas (e. d. "estimarlas"). La equivalencia se explica fácilmente si se recuerda que la razón recta es la razón humana perfeccionada por los *syndéresis* (presupuesta por la prudencia) y por esta virtud.

perspicacia del juicio y permite, a diferencia de la "synesis", juzgar rectamente al margen de las reglas comunes en casos en que éstas (criterio de la synesis) no son aplicables, y que requieren regulación según más altos principios (63). Es fácil percatarse de la innegable importancia de este aspecto de la teoría de la prudencia para una elaboración general del tema de mi estudio. Pero apenas puedo rozarlo de paso.

Por último, quiero aludir a un punto que merece un particular relieve: la relación entre la prudencia y la conciencia. A este propósito son conocidos seguramente los notables trabajos de Th. Deman O. P. destinados a promover una restauración de la virtud de prudencia (64). De la interpretación de este insigne moralista voy a destacar solamente un aspecto transcribiendo sus propias expresiones: "Si comparamos ahora la noción de conciencia con la de prudencia, reconoceremos que *la primera significa una vista abstracta tomada sobre el acto humano, mientras que la prudencia asegura la rectificación del acto humano en su integridad*. La conciencia expresa esta condición de ser regulado que caracteriza en efecto al acto humano; hace valer la necesidad de esta regla y, por esta razón no concierne al orden de la realización. Cuando ha llegado el momento de actuar, lo que un hombre debe poseer y gracias a lo cual atinará en su acción es la prudencia. En la hipótesis de que sólo estuviese dotado de conciencia, nada garantiza que obrará bien; se sabrá solamente que emite un juicio sobre lo que tiene que hacer; pero este juicio ¿es verdadero? ¿está seguido de efecto [tiene eficacia]? Sólo la prudencia implica una y otra cosa... Luego si se reintroduce la conciencia en el desenvolvimiento del acto humano, se la incluirá entonces, con todas las ventajas que hemos señalado, en el interior de la virtud de prudencia. La comparación que establecemos así entre las dos nociones es la misma que Sto. Tomás propone entre el juicio de conciencia y lo que él llama el juicio de libre arbitrio o de elección" (65). Si esta interpretación es fiel y, además, verdadera, sus consecuencias sobre el tema del artículo son obvias y relevantes. *Sólo en clima de prudencia la "norma singular" será verdadera ("prácticamente verdadera"), y seguida de decisión recta* (66).

A lo largo de esta rápida ojeada he procurado señalar los nexos íntimos

(63) II-II, q. 51 a 4. Se conoce, desde luego, la vinculación de esta doctrina con el tema de la equidad II-II, q. 120.

(64) Cf. *Probabilisme*, art. en Dictionn. de Théologie Catholique; *La prudence*, trad. de la Somme Théol., Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

(65) *La prudence*, pág. 504. En otro pasaje, criticando la posición de B. H. MERKEL-BACH, manifiesta: "Il aurait fallu discerner que la conscience, selon sa notion propre, ne coincide pas réellement avec les actes de prudence que sont le conseil et le jugement, marquer la différence qui separe une vue abstraite prise sur l'acte humain des conditions concrètes appartenant à la réalisation de celui-ci", pag. 517.

(66) Otros aspectos merecerían por lo menos una alusión somera, p. ej.: la correspondencia entre la relación "prudencia-conciencia" con la relación "ética del bien razonable ética del deber". Desde luego que en ambos casos los términos no son excluyentes entre sí; reclaman una coordinación en que el énfasis debe ser puesto sobre el primer término, en cada caso.

de la prudencia con la situación. Corresponde ahora que después de haber caracterizado la "ética esencial" y la virtud de prudencia según la concepción tomista, perfile, siquiera sea muy someramente, la ética de la situación.

E) Como lo advierte Th. Steinbüchel, la índole de esta ética debe ser comprendida desde la situación histórico-espiritual de nuestro tiempo <sup>(67)</sup>. Esta concepción de la vida moral surge del ethos filosófico-existencial que no ve al hombre como a salvo y seguro en un orden cósmico, sino que, por el contrario, lo ve "sin ilusiones" y desearía mostrarle su desnudo existir. Un ethos que presupone un hombre des-sustancializado, cuya esencia es la falta de esencia y de toda constancia esencial, y que sostiene la imposibilidad de una cosmovisión sistemática y, por consiguiente, de una ética que como sistema de normas aspire a fundarse sobre aquella.

Son inequívocos antecedentes de esta ética de la situación, aunque con inspiración y sentido muy diversos, por una parte Kierkegaard, por otra Nietzsche. El primero con su énfasis anti-hegeliano sobre el "singular" que "existe" en la paradoja de la fe, allende el estadio ético que corresponde a la "generalidad"; el segundo, con su ethos de la aventura y del riesgo que reemplaza a la ética como sistema de valores, de fines y de normas, y que es el único posible en un mundo de imprevisibles situaciones. De ambos conceptos de la vida deriva una conclusión: la imposibilidad de admitir órdenes fundamentales o por lo menos de creer en su cognoscibilidad. Sobre esta base reposa la ética de la situación, la que comporta una actitud más radicalmente antimetafísica que la del propio Nietzsche.

Dos representantes de esta posición puedo mencionar: Eberhard Grisebach, autor de "Gegenwart. Eine kritische Ethik" <sup>(68)</sup> y J. P. Sartre, con su opúsculo "L'existentialisme est un humanisme?" <sup>(69)</sup>.

Grisebach puede ser citado como tipo de la ética existencial de la situación y a la vez como el más radical antagonista de toda "ética esencial" o "de normas" o "de valores". Para él cualquiera de estas éticas implica una falsificación del efectivo comportamiento existencial en el mundo de las indeducibles situaciones de la vida real, en el que el hombre real existe. La "ética esencial" es posible a lo más como una estructura judicativa lógico-sistemática, pero es inútil para la configuración de la vida moral; es un simple producto del yo (Ichproduct) pero no lo que se requiere, a saber, una ética concreta del encuentro del yo con lo real y efectivo. En contra de la "ética esencial" se pro-

(67) TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlagen der Katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf, L. Schwann, 1936, Bd. I, Kap. 5 (parág. 2). En este punto sigo fundamentalmente a este autor.

(68) Se alude a él sólo de paso, omitiendo los aspectos positivos de su doctrina.

(69) Cf. las interesantes observaciones de HEIDEGGER, *Platonlehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947, p. 72; 94; 103-104.

mueve una objeción que el autor considera decisiva: la desigualdad de cada situación en la que el hombre debe decidirse moralmente.

Por su parte Sartre va a formular otra objeción: el conflicto de los deberes, el que una ética con pretensiones de universalidad no puede resolver.

En una apreciación de esta posición que ahora analizo, corresponde reconocer, por lo pronto, su derecho a insistir sobre la importancia de la situación en la vida moral. Después de lo que he manifestado en el curso de estas páginas sería redundante detenerse en este punto.

Pero no se puede seguir a Grisebach o a Sartre en la negación de toda "ética esencial", como tampoco se los puede acompañar en su nominalismo metafísico y antropológico. Ni ellos mismos resultan del todo fieles a ese nominalismo confesado, pues toda afirmación normativa, por general e indeterminada que sea —y ambos la formulan cada uno a su modo— presupone un apriori ontológico (y antropológico). Como lo advierte con profundidad Steinbüchel ninguna ética de la situación puede dar un paso en la fundamentación e incluso en la dilucidación de lo moral sin examinar esta cuestión insoslayable: ¿qué es el hombre que se decide en la situación?, ¿qué es el uno mismo personal que debe decidirse?

De que haya situaciones siempre cambiantes y desiguales no puede inferirse ni la irrealidad de una mismidad esencial del hombre ni la imposibilidad de una "ética esencial" que, consciente de sus límites, aspira a regular la conducta desde un plano mediatamente práctico.

Los concretos conflictos de deberes, a veces de una angustiosa intensidad dramática, no son ciertamente solubles en tanto que concretos por una "ética esencial" sino por una "prudencia" que no excluye, ni mucho menos, la luz de principios y de normas universales.

Lamentablemente debo limitarme ahora a una mera alusión a esta doctrina moral que acentúa hasta la exasperación los reclamos de la situación (70).

F) Al término de todas estas consideraciones puedo plantearme la cuestión de qué sentido legítimo cabe atribuir en el tomismo a una ética concreta.

El problema tiene importancia, dada la tendencia actual, claramente discernible, a constituir una ética concreta. Expresión de esta tendencia es indudablemente la "ética de la situación" que acabo de analizar someramente, señalando dos de sus antecedentes principales. La ética axiológica misma en su afán de retomar contacto con la diferenciada riqueza del orbe moral representa otra manifestación de esa búsqueda de una ética concreta. Por un lado M. Schieler que admite "valores personales" (71), por otro, N. Hartmann, quien, además

(70) Véase una crítica extensa en STEINBÜCHEL, op. cit., loc. cit.

(71) Cf. *Der Formalismus*, (c). supra nota 48).

de reconocer la objetividad de esos mismos valores, afirma la necesidad de reparar en la importancia moral de la situación <sup>(72)</sup>.

Con tal actitud la dirección fenomenológica-axiológica reaccionaba contra el formalismo kantiano, que imbuido de racionalismo identificaba el bien moral con lo universalmente obligatorio y desconocía así toda la amplitud concreta del mundo de la moralidad. Es interesante recordar que mucho tiempo antes de dicha reacción un idealista alemán había preconizado una "ética concreta" en la que debía ejercer una importancia decisiva la noción de "determinación individual", de destino concreto de cada hombre. Ese idealista era nada menos que Fichte <sup>(73)</sup>, poco menos que olvidado cuando se alude al problema actual de la "ética concreta".

Volviendo ahora al tomismo, emplearé para responder a la cuestión planteada una fórmula inspirada en Juan de Santo Tomás: "Ethica includens prudentiam" <sup>(74)</sup>. *La única ética concreta legítima en el tomismo es una "ethica includens prudentiam"*. No se trata de ningún ejemplar de teratología epistemológica; no es tampoco ningún saber específicamente unitario sino un todo accidental, resultado de una articulación de dos hábitos cognoscitivos, un saber (la filosofía moral) y una virtud dianoética y moral (la prudencia) que se encuentran en una cierta continuidad recíproca que no elimina sus respectivas especificidades <sup>(75)</sup>. Son dos hábitos articulados en una misma persona concreta (el prudente) que los posee simultáneamente y que mediante el primero conoce habitualmente las normas universales y es capaz de dar razón de ellas resolviéndolas en los principios morales de la sindéresis, y que por el segundo es capaz de discernir con lucidez y prescribir con eficacia una conducta singular y circunstanciada, investida de rectitud moral <sup>(76)</sup>.

Pero esta bella fórmula —ethica includens prudentiam— para quien tiene

(72) Cf. *Ethik*, (ej. supra nota 48); pag. 330 (der Wert der Situation); *Das Problem des Geistigen Scins*, Berlin, Walter de Gruyter, 1833, pág. 114.

(73) Cf. G. GURVITSCH. *Fichtes System des Konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1924 (ap. pag. 298; 304; 307-308; 321-322).

(74) Cf. *Cursus Theolog.* (ed. Solesmes), t. I pag. 400; *Cursus Philos.* (ed. Marietti); I, pag. 276. En el autor citado las fórmulas textuales son: "ethica ut etiam includit prudentiam" (C. Philos.) equivalentes y aparecen a propósito de la discusión sobre el carácter especulativo o práctico de la filosofía moral.

(75) La caracterización como "todo accidental" (metafísicamente precisa) no es, de ningún modo, incompatible con la organicidad funcional de la articulación de ambos hábitos.

(76) Un aspecto que, no obstante su importancia y su interés, sólo puedo rozar en una nota es el papel del ejemplo en una ética concreta. En el virtuoso, e. d., en el prudente se da una incitadora y paradigmática presencia concreta de los valores morales Cf. I, q. 1 a 2 "...singularia... introducuntur... in exemplum vitae, sicut in scientiis moarlibus..."

alma de filósofo es algo más que una respuesta a un problema epistemológico; es ante todo un programa de vida (77) (78).

GUIDO SOAJE RAMOS  
Mendoza, junio de 1958

---

(77) En la vida cristiana una "ética concreta" (en donde el término "ética" está usado impropia-mente) supone una conexión de la teología moral —el saber moral de este orden— con la fe por una parte, y por otra con la prudencia infusa y el don de consejo. Esto en el plano sobrenatural, el que supone además las conexiones del plano natural. Esta brevísima nota permite completar la perspectiva total de los saberes morales en el hombre; perspectiva auténticamente tomista, abierta, como siempre, en la totalidad del ser y del conocer.

(78) En una nota próxima en *Sapientia* publicaré un examen del problema "Orden moral y situación" en JASPERS y en M. MÜLLER, respectivamente.

## LA SECUNDO-INTENCIONALIDAD COMO CLAVE DE LA PERSPECTIVA LÓGICA

La conversación de hoy inicia las investigaciones y coloquios de nuestro Departamento de Filosofía.

Trataré del tema: La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica de Santo Tomás.

Yo sé bien que muchos de los que me escuchan poco y nada tienen que recibir de mi personal contribución. Me basta considerar algunos rostros muy familiares que tengo muy presentes y cuya presencia podría, si no confiara en la amistosa comprensión, infundirme cierta inhibición reverencial.

Diré, pues, lo necesario y conveniente aunque sea de muchos conocido, con la esperanza de que esta relación inicial sea ocasión favorable para que el ulterior intercambio dé lugar a expresiones más interesantes que cuanto yo pueda decir. El aparato grabador que recoge fielmente nuestras palabras, incluso con fidelidad comprometedora y en cierta medida impresionante mientras no nos olvidamos de su inexorable registro, será útil para el caso de que surgiera algún desacuerdo respecto de lo que formulemos. Bastará reproducir de inmediato lo grabado para evitar cualquier malentendido o favorecer la rectificación que pudiere ser conveniente en testimonio simple de la verdad que es lo que buscamos en estas sesiones conjuntas de investigación. El diálogo en asuntos filosóficos es el mejor laboratorio.

Comenzaremos pues por precisar el concepto tradicional de *secunda intentio*, tal fué elaborado en la Lógica escolástica sobre la base de una larga evolución histórica. Esto no significa, sin embargo, que la esencia del asunto no estuviera ya virtualmente en el pensamiento de Aristóteles fundador indiscutible de nuestra disciplina. (1).

---

(1) Sabido es que Croce, porque trata la Lógica con actitud metafísica idealista de inspiración hegeliana y la concibe como Filosofía del Concepto, atribuye a Sócrates la primera invención. Aristóteles lo declara también su precursor. Estamos ciertos, sin embargo, de que el verdadero descubrimiento y constitución de la Lógica, como disciplina autónoma se debe a Aristóteles que la centra sobre la Demostración.

El pensamiento de Santo Tomás en general, y especialmente en lógica es fundamental y auténticamente aristotélico. Esto lo pensamos en contra de lo que en algún pasaje sostiene Husserl, y en su seguimiento algunos pensadores contemporáneos, como David García Baca (*Introducción a la Lógica Moderna*). Nosotros creemos que, todavía, en asuntos lógicos, como en tantos otros, sigue siendo Santo Tomás por connaturalidad de genio, el mejor intérprete de Aristóteles.

La crítica histórica en tiempos de Santo Tomás no estaba desarrollada ni constituida, acaso, temáticamente como ciencia. El genio por el poder de su intuición puede prescindir en cierta medida de disciplinas auxiliares, normalmente necesarias y convenientes. Por lo demás, absolutamente no careció de crítica histórica Santo Tomás. Sabemos que fué capaz de detectar el verdadero origen de textos filosóficos apócrifos tenidos por pertenecientes a tales y cuales pensadores, y lo hizo en virtud de análisis y reflexiones de carácter crítico-histórico.

Si es así, si en asuntos lógicos Santo Tomás quedó sustancialmente aristotélico, para comprender la perspectiva del Doctor del Medioevo conviene tener presente al fundador de la Lógica.

No es, con todo, nuestro intento hacer una exposición de historia de la filosofía, sino más bien exponer, doctrinalmente, los fundamentos de la Lógica tomista tal como nosotros mismos la hemos recibido, asimilado y repensado.

Decimos que Aristóteles fue el fundador de esa ciencia que, desarrollada y perfeccionada por el medioevo, llega hasta nosotros incólume <sup>(2)</sup> porque el genio griego, demasiado grande para Grecia, que estaba reservado para el occidente, y más aún para la Cristiandad, fue quien distinguió por primera vez mudamente su peculiar y sutil objeto formal.

Las ciencias se especifican y se diversifican por su objeto formal. Aunque al tiempo en que se descubrió la lógica, en que se hizo su propia determinación epistemológica, no se conceptualizara quizás como se ha hecho después lo referente al propio objeto formal de cada ciencia (esto es precisamente un perfeccionamiento técnico aportado por el medioevo), lo cierto es que fue Aristóteles quien, de hecho, vió primero las cosas con esa novedosa perspectiva de

---

(2) El propio Kant en el Prólogo a la *Crítica de la Razón Pura* lo reconoce al menos para la Lógica Formal. Nosotros creemos que toda ella goza de perennidad, lo cual no la concibe estática sino, precisamente, susceptible de evolución progresiva, como quiera que el verdadero progreso científico ha de entenderse como un orgánico desarrollo y no una transformación sustancial. Para lo viviente no hay más transformación sustancial que la muerte. Lo que vive perdura. El cambio del objeto formal es el cambio mortal y definitivo. La presunta ciencia, cuyo objeto formal se abandona, cae en el abismo del error superado. Mas entonces, si tal cosa ocurre, nace una ciencia nueva, la recién descubierta. Esto ocurrió cuando se fundó la Lógica. Otros conocimientos podrán usurpar su nombre y se hablará de Lógica crítica, Lógica trascendental, Epistemológica. Son otras ciencias notablemente conexas, pero no están destinadas a suplantarse la verdadera "inventio" del Estagirita.

atender a la universalidad refleja del concepto y no sólo a la unidad esencial de su contenido. Es evidente que desembarazó al pensamiento griego de la perplejidad platónica que se inclinaba a atribuir a los objetos caracteres derivados del modo humano de concebir. Y sólo Aristóteles pudo hacer tal descubrimiento dado que recién con él se descubrió, en supremo grado de abstracción formal, el objeto formal y la autonomía plena de la Filosofía Primera o Metafísica.

Sostenemos que mientras no se había logrado discernir la actitud metafísica y su objeto propio, de los objetos dados en actitudes científicas diferentes, no era posible desglosar en una nueva y final perspectiva el objeto formal de la Lógica, que por ser un extraño ente que des-aparece en tanto que pensamos lo real en intención directa que por tal es *intentio prima*.

No era posible que se señalara la inconsistencia ontológica de algo que sólo se presenta objetivamente por el acto de la razón que lo piensa, mientras, todavía, la búsqueda del ser real en tanto que tal se efectuaba pretendiendo *intuirlo* en el ámbito de las *ideas*, cuya estructura objetiva se presentaba con las características del Ser.

Hasta que no se hubo discernido convenientemente el objeto formal de la metafísica, no estuvo la mente humana en condiciones, dados los presupuestos históricos normales, para que se diera la pulcra distinción que era necesaria para el objeto lógico, es decir para cierto ente de razón.

Mientras en *prima intentio* no se alcanzó la formalidad pura del ente *ut tale*, no estuvo en condiciones la razón constituida por el acto de la razón misma distingue las relaciones de razón constituidas por el acto de la razón misma cuando se orienta a la auténtica realidad objetiva como es en sí. Aristóteles pudo ser lógico porque también triunfó él primero en la búsqueda metafísica.

Porque fue el primer metafísico que señaló al ente en toda su polivalencia significativa, más tarde, acuñado el término, se dirá "en toda su analogía". En efecto, aunque reflexivamente no estaba elaborada la doctrina de la analogía conceptual, Aristóteles vivió profundamente la multisignificación no equívoca (significación en parte diversa y en parte la misma) de la noción de ente, y aún llegó a expresar nítidamente que "ser se dice de muchos modos". Ese "ser que se dice de muchos modos" tiene una profundidad típica y original en Aristóteles que le abre todo el horizonte de la Metafísica. Los intérpretes modernos, que lo presentan todavía tributario de la visión parmenídea del ente, no han alcanzado su pensamiento, al que tendrían por regresivo respecto del mismo Platón.

Nuestra tesis es: era menester que se alcanzara el conocimiento del ente como tal, para que pudiera discernirse cierto *ente* que la escolástica llamará directivo del acto propio de la razón, y que rigurosa y propiamente no es ente en sentido metafísico, porque no es "aquello cuyo acto es ser" (*id cuius actus*

*est esse*), ya que precisamente tiene la extraña característica de no *existir* ni por consiguiente poseer *esencia*, sólo es *objective* en la mente, formado por ésta en su actividad discursiva inmanente y capaz de dirigir a ésta por el fundamento que tiene en la realidad.

Mientras no se discierne la formalidad metafísica del ente, tiende la razón del filósofo histórico, todavía "ingenua", a confundir el *ens rationis logicum* con el *ens ut tale*.

Pero se reitera la situación pre-aristotélica, toda vez que en las vicisitudes del devenir histórico se pierde la adquisición del gran estagirita.

En esta primera parte de nuestra relación apuntamos al dato histórico probable pero sin la pretensión, como dijimos, de hacer historia del pensamiento. Ahora diremos las cosas como las vemos nosotros mismos, en el tomismo tal como nosotros lo comprendemos, como lo hemos asimilado en nuestros maestros, como lo hallamos sobre todo en Santo Tomás, pero con nuestra inevitable manera de concebir.

El objeto formal de la Lógica, el ente que ella considera, el objeto que "per se primo" tiene en vista y que por consiguiente constituye su objeto propio es *una relación de razón y no un ente subjetivo real*, aquella relación de razón que a los conceptos objetivos sobreviene por el hecho de ser conocidos en la mente. Es la consideración de la mente la que produce tal relación (3). Es en efecto la consideración de la mente la que hace que un concepto significativo de cualquier cosa real o ideal, actual o posible, sea sujeto, predicado, término medio, género, especie y otras cosas tales, como dice Santo Tomás. Es un *ens rationis*, de razón razonada, porque con fundamento *in re*, pero es un *ens rationis*. Si le llamamos *logicum* parecemos introducir la definición de la Lógica en el objeto que se especifica, cuando lo propio es definir una ciencia por su objeto. La denominación, sin embargo, es legítima porque se quiere distinguir el ente de razón que la Lógica estudia de otros *entes de razón*, inclusive *prima intentio* y que en este caso el objeto que la Lógica estudia es *directivo de la razón*, como quiera que esta ciencia es también arte liberal especulativa.

El ente que dirige a la razón, objetivamente, es constituido en tanto que objeto por la misma razón que reflexivamente, en *secunda intentio* lo considera.

Con lo dicho vemos que el ente de razón que es el objeto principal de la Lógica (el razonamiento) es una relación de razón por oposición a las relaciones reales que constituyen o sobrevienen a elementos reales, realmente distintos.

(3) "Ordo quem ratio considerando facit in proprio actu"... *Comm. Elicorum X.*, L. I., Lect. 19.

Y es un ente constituido por la razón en cualquier acto suyo, más descubierto en una *secunda intentio*.

En todas las ciencias, sea que versen sobre la realidad extramental, sea que versen sobre lo intramental en virtud de una reflexión sobre los actos del espíritu (es, en efecto, espiritual el sujeto capaz de reflexión, no sólo sujeto en el sentido ontológico de la palabra, sino también en sentido psicológico) (el ente intramental es también real), lo conocido es siempre objeto de *intentio directa o prima*.

La única *secunda intentio* es la propia del lógico y la reflexión peculiar que la constituye debe ser distinguida especialmente de la reflexión psicológica, tanto como de la reflexión metafísica.

Mientras la intelección directa sobre lo real objetivo extramental es evidentemente una *prima intentio*, cuando se trata de un acto reflexivo como depende de la prioridad del acto directo se podría creer que la *secunda intentio* es reflexiva real y que toda reflexión recibe el carácter de *secunda intentio*.

Tenemos la convicción de lo contrario. Pensamos que las *primae intentiones*, ya directas, ya reflejas, en cuanto aprehensivas de algo real subjetivo en la mente, son susceptibles de la constitución de *secundae intentiones* consistentes en reconsiderar el término objetivo inmanente al acto de *prima intentio* y compararlo a los muchos a los que es referible a causa de su estado de abstracción in mente.

Distinguiendo con el tomismo el concepto subjetivo, propiamente concepto, del concepto objetivo, analógicamente concepto, al que también cabe llamar "objeto de concepto", diremos que tanto la intelección directa (de lo real extramental, o de lo objetivo ideal) como la intelección refleja de lo real intramental, al formar su correspondiente concepto subjetivo tiene su propio correlato objetivo. Los conceptos "ser móvil", "triángulo", "acto", "potencia", "recuerdo", "sensación", etc., son por igual conceptos objetivos aunque los primeros sean ontológicamente objetivos y los últimos sean ontológicamente subjetivos, y en cuanto conceptos objetivos *intentiones primae*; y unos y otros pueden ser retomados con su mismo contenido objetivo y su, al menos potencial, *referencia a muchos*.

Si pienso el triángulo con referencia a las diversas especies de triángulo, o pienso el recuerdo con referencia a los diversos casos específicos o individuales de recuerdo, se constituyen otras tantas *secundae intentiones* que no significan otros conceptos con diversos objetos, ni propiamente conceptos de conceptos, sino el resultado de una reaprehensión del mismo objeto de concepto acompañada de una comparación a muchos que *participan* de la quiddidad aprehendida. Si se quiere hay nuevo concepto (reflejo) pero que tiene el mismo contenido objetivo. La atención apunta a la forma de universalidad que

recibe por la abstracción en que se halla en la mente, como correlato de un concepto subjetivo abstracto.

Desde el punto de vista de su estructura inteligible, no de su realidad ni de su existencia, son idénticos, tanto el objeto de *prima intentio* como el de *secunda intentio*, y tanto el concepto subjetivo como el objetivo. Pues ¿qué es el objeto de concepto sino aquello que el concepto subjetivo hace *intentionaliter* presente? La *secunda intentio* a su vez tiene el mismo contenido que la *prima* (por eso es *secunda*; si no, sería simplemente otra o diversa); sólo le añade la forma de universalidad que le sobreviene ipso facto por su estado de abstracción, como queda dicho.

Distinguimos realmente el concepto subjetivo del objetivo porque el primero es algo real del sujeto, un elemento cualitativo accidental que sobreviene al sujeto cognoscente por el acto y en el acto de la simple aprehensión. El concepto objetivo que es originariamente real, no se distingue realmente de la realidad, como quiera que es la misma realidad entendida en tanto que entendida, más el hecho de ser entendida no modifica a la realidad; antes bien, la hace presente de algún modo. Esto con respecto a los primitivos y fundamentales conceptos objetivos; todos los demás de ellos derivan y todo lo encuende la inteligencia *ad instar entis*.

Decimos que los conceptos objetivos y sus relaciones en la mente que son relaciones de razón, como quiera que dependen de la razón considerante la cual se modifica cuando conoce, mas no modifica *lo que conoce*, dan lugar a las *intentiones* lógicas que son *secundae*.

Según esto, el objeto formal de la Lógica, el que la especifica y diversifica de otras ciencias que pueden tener el mismo objeto material (en parte la Psicología y la Teoría del Conocimiento) es el resultado de una consideración segunda inconfundible y esencialmente diversa de toda otra perspectiva epistemológica. La suma universalidad de su objeto no se confunde, pues, con la trascendental universalidad del metafísico ni con la subjetividad empírica de la reflexión psicológica.

Esta es la razón de que muchos filósofos que no han logrado discernir la formalidad ontológico-real que, por abstractísima que sea y por peculiar y original que sea su abstracción, queda siempre objeto de *prima intentio*, han caído en la tentación, o de logificar el ser metafísico, o de reificar el ente de razón de *secunda intentio*, o de considerar a esta última como una vuelta completa sobre la subjetividad cognoscente, movidos en este caso por la evidente inmanencia del objeto conocido al sujeto cognoscente en el acto de conocimiento.

El pensamiento de Santo Tomás y su escuela se mueve con holgura en medio de tanta complicada sutileza como consecuencia de la doctrina del con-

cepto subjetivo como signo formal, que muestra a nuestros conceptos o ideas como *de los objetos sin dejar de ser nuestros*.

Grandes pensadores, aun de genio, desprovistos de los recursos doctrinales de la escuela tomista, desaprovechan el resultado de todos los esfuerzos y logros precedentes, prodigiosos por las elaboraciones, críticas y meditaciones a que han dado lugar, y marran sus intentos desde el mismo punto de partida.

No habiendo alcanzado el pensador tal o cual (ya se verá respecto de Husserl en la comunicación del Dr. Casaubón) la intelección debida del ente real, en formalidad metafísica, ya porque se quede en el ente corpóreo natural y sensible, ya porque se repliegue sobre el ente real de la subjetividad con todas sus propiedades inherentes, siempre se le hurta el objeto lógico, de segunda intención y de ninguna manera real.

Hasta que el filósofo no desvía su atención de toda objetividad real, puesta la mente sin embargo sobre todo objeto posible, no aparece el objeto lógico porque no aparece el ente de razón de segunda intención que la razón produce en su propio acto cuando considera cualquier cosa en *prima intentio*.

Lejos de merecer la Lógica clásica, aristotélico-tomista la acusación de ser una Lógica metafísica, la verdad es que ha triunfado en su propia investigación por haber sabido desglosar la perspectiva del lógico de la perspectiva ingenua o reflexiva del metafísico.

Aún me atrevo a decir, en forma, que no se me oculta, osada y simplificadora, que un pensador agnóstico en instancia metafísica, o un pensador idealista está impedido de discernir este extraño *ente lógico*, que es objeto sin ser *real* y cuya estructura ontológicamente inconsistente no se puede conocer como tal sino por contraposición respecto del ente real.

Sobre todo en el rigor del sistema idealista y en cualquier filosofía que analice el conocimiento bajo el prejuicio imanentista, el pensador se topará con la insalvable dificultad de convertir la mente, no sobre el ser de *prima intentio* real extramental, ni sobre el ser subjetivo, también de *prima intentio*, ni sobre el ser en tanto que tal que trascienda absolutamente a todo ser categorial, sino sobre el ser de razón que consiste en la ordenación racional de todo concepto objetivo, sea como sea, su contenido.

A nuestro ver la *secunda intentio* es objetiva y no subjetiva; pero, no ontológica, sino lógica. Esta es la característica esencial del asunto con la que pretendemos señalar que la *secunda-intencionalidad* es la clave en Lógica, que estrechamente se relaciona con el carácter de *arte* o *técnica* (*téchne*) que aunque en sentido menos riguroso también define a nuestra disciplina. En efecto, la Lógica como arte enseña a confeccionar bien ciertas obras mentales, las argumentaciones, y tales *obras de arte* aunque puedan tener un contenido real o ideal en sí mismas sólo son objetos en la mente forjadas por la actividad

de la mente razonante sin existir en sí ni poseer propiamente esencia, aunque hace sus veces el fundamento que tiene en la realidad.

El carácter de arte no hace a la Lógica conocimiento práctico porque lo que *confecciona* no consta de materia externa y porque su fin, en última instancia, es la especulación misma, ya que la razón que se autodirige no tiene por fin dirigir la operación de otra potencia.

Mas no diríamos todo nuestro pensamiento si calláramos que, a nuestro ver, la Lógica ciencia y arte, de uno y de otro modo, especulativa no es sin embargo perfectamente especulativa en cuanto su objeto (el ente de razón de segunda intención), no se identifica con el fin puramente cognoscitivo, ya que el fin próximo: confeccionar bien los argumentos, se ordena a su vez al conocimiento real del objeto de la especulación misma.

Nadie, que sea verdadero filósofo, hace Lógica por hacer Lógica, como si conocer las leyes del razonamiento fuese en sí mismo un objeto digno de retener la atención del pensador.

Esto le puede pasar, y le pasa, al filósofo contemporáneo cuya extraña curiosidad sería capaz de clasificar insustanciales quimeras, y que desesperando de alcanzar la realidad en sí, busca y busca y ya no sabe qué es lo que busca, o al decir de Lessing, se complace en la inquietud subjetiva de la búsqueda, lo que una y otra vez le ocurre al pensador de tipo idealista, o mejor, al metafísico agnóstico que, a causa de su agnosticismo y desesperando de alcanzar la realidad tal como en sí nos es dada, y tal como el hombre puede concebirla, se sumerge en la exploración del conocimiento haciendo metafísica del conocimiento del conocimiento humano. Privados del ser que es, con independencia de nuestro conocimiento,, que debería ser interpretado como un puro dejar al ser que sea, y de cuya se nos presenta, adviértase cómo el humano filosofar se convierte en la imitación audaz y temeraria del conocer cuya estructura es verdaderamente idéntica con el Ser. En efecto, el mismo Aristóteles, del ser divino, en quien ser y conocer se identifican, ya alcanzó, aunque de manera conceptual, analógica y discursiva, que su ser consiste en el conocimiento del Conocimiento eternamente subsistente.

Como consecuencia necesaria de la temeridad de su empresa, el filósofo que se encierra en la exploración del conocimiento a partir de una suspensión originaria del juicio sobre el ser, que en verdad es dato primero que integra nuestro conocimiento, no puede obtener tampoco lo que busca, la metafísica del Conocimiento, pues se encuentra en una situación análoga a la del pre-aristotélico, que no conociendo al conocimiento en instancia metafísica, lo conoce y en instancia lógica, pero hace lógica sin saberlo, como M. Jourdain su prosa, y sus elucubraciones hacen las veces de una gnoseología pura, la cual no es posible, privada como está de sostén ontológico, y del humilde reconocimiento de que todo conocimiento humano está constituido por una relación

real al ser trascendente. La tal gnoseología pura no es más que un remedo dialéctico y apriorístico de un conocimiento sobrehumano y divino porque subjetiva y objetivamente es infinito.

Dr. HECTOR A. LLAMBIAS

## NOTAS Y COMENTARIOS

### EXISTENCIA Y REALIDAD EN LA METAFISICA SCIAQUIANA (1)

*Sentir-se existir y lo real como sentido.*

La intuición originaria del ser (principio de la objetividad) y el sentimiento fundamental del existir (principio de la subjetividad) son la concreta unidad de la síntesis ontológica primitiva y la autoconciencia es, precisamente, la conciencia de estas síntesis de sentimiento fundamental e intuición fundamental. En otras palabras, la síntesis es acto, síntesis del acto de la intuición primera y del acto del sentimiento fundamental: la autoconciencia es verdad primera y esencial comunicación. Esta síntesis es pues la existencia que le compete propiamente al existente, es decir, al ente que tiene el sentimiento de sí y que, por eso, no es un puro "real". Se trata ahora de ahondar en este mismo aspecto de la ontología sciaquiiana partiendo del sintetismo del ser y teniendo en cuenta que lo "real" es en cuanto sentido; es, porque existe el existente que lo siente; luego la realidad emerge por la existencia. Es claro que Sciacca, por lo pronto, debe rechazar la actitud empirista para la cual las cosas son como las sentimos; y también la actitud que Sciacca llama "ilusión realista" según la cual sentimos las cosas como son; en el fondo, ambas son ilusión naturalista que, proveniente de la posición científica, ha sido transpuesta a la filosofía. Hay pues un más allá que puede expresarse con estas palabras de Sciacca: "Le cose non sono come le sentiamo e le conosciamo, ne le sentiamo e le conosciamo come sono" (AE., 68) porque presuponen un sujeto (sentimiento e Idea); entonces se ve que no hay nada "real" sino *en relación al principio inteligente, volente y sensiente que hace "existir" a lo "real"*. Todo lo real es en relación a su principio (sujeto) y, absolutamente, lo real existe en relación a su Principio creador; o bien, primero, es en relación a Dios; después, es en relación al sujeto inteligente y sensiente; luego, siempre *lo real es como sentido*; es decir, "ser como sentido es el ser propio de lo real"; alguien podría preguntar si entonces las cosas no tienen una esencia; sí la tienen en cuanto su esencia es la *esencia sentida*. Así Sciacca supera el empirismo, el realismo puro y el idealismo; luego, todo aquello que no se siente existir es *real o cosa que presupone un existente como principio suyo*; por eso, la existencia no es la realidad pues la existencia precede a la realidad y la realidad es solamente en relación con

---

(1) La sigla de las citas remite a *Atto ed Essere*, Fratelli Bocca, Roma, 1956.

ella (AE, 70); por eso, la síntesis ontológica primitiva no es síntesis entre la forma ideal y la forma real del ser, sino entre la forma ideal y la forma existencial del ser; en lo creado, existencia (subjetividad) e Idea (objetividad) no se identifican; en Dios en cambio, se identifican Existencia e Idea. Por lo tanto, el existente es un "real" que tiene el sentimiento de sí (nunca puede ser un puro real); el ser real, en cuanto real, no es en sí porque es en relación al existente; luego, la persona es el único verdadero *ser* y la ontología del ser creado es ontología de la persona; la ontología es personal en cuanto la persona es la síntesis ontológica de todas las formas del ser (ideal, existencial, real y —después veremos— del moral); es claro que se trata de las formas del ser creado y, además, entre el existente y el Existente infinito hay una participación a través de la Idea y entre ambos hay un intervalo, es decir, entre el existente como acto de sí mismo y el existente finito. Queda pues en firme que los existentes sienten y se-sienten porque su sentir no es sino sentirse (acto de sentir-se); los seres meramente reales sienten pero no se-sienten pues su sentir es un mero hecho de sentir; Sciacca distingue entre *fatto di sentire* (mero sentir sin sentir-se, inexistencia) y el *atto di sentire* (sentir-se, y sentir el hecho real); luego, el existente existe en cuanto siente y se-siente; lo real solamente en cuanto sentido; y entonces sólo el hombre es existente en sentido estricto; pues, en él, se resumen, son síntesis, las formas del ser; *existen* en y por él; por tanto, no hay existente sin logos y todo lo real viene a formar parte del existente que trasciende infinitamente a lo real puro; así, el sentimiento del existente como síntesis de las formas del ser es la esencia de la vida y el valor de lo creado; tal es la unidad del hombre frente a la no-unidad de lo real (que adquiere unidad por el existente); como dice profundamente Sciacca, "la realidad se inscribe en la existencia; y "la Idea que del existente es la esencia, la una y la otra se inscriben en el ser que trasciende lo real y el existir, en una dialéctica perenne de participación y de intervalo, de presencia y de ausencia" (AE., 71).

### *Ontología concreta*

La existencia está situada en un ambiente y a la vez es sujeto de todas las situaciones pero también es quien pone las situaciones porque es principio de libertad y de iniciativa; en cierto modo *es* una situación; a la vez se destaca la impenetrabilidad de la existencia (en cuanto *yo*) en cuanto inagotable para sí misma y para otra existencia; soledad no aislada y simultáneamente comunicación (como hemos visto al analizar *L'intèriorità objective* y como veremos en *L'uomo* y en *Come si vince a Waterloo*); Sciacca llama autónoma a la existencia en cuanto unidad inviolable (en cuanto afirmación de libertad) pero no es autosuficiente pues depende en todas sus instancias de una participación (AE., 75; LUqs., toda la parte prima); tal es la existencia, limitada infinitamente por el ser pero infinitamente expansiva por el ser que la constituye y siendo en cierto modo una situación; pero si le es propio ocupar un puesto no es algo "realizado" "sino un sujeto que se existencia sacando la fuerza de actuación del (*ex*) de dentro de sí, de su interioridad"; luego, singularidad en acto (por la misma infinitud de la Idea que esencia todo acto existencial); así no hay posibilidad de contraponer esencia y existencia porque ambas, si bien distintas, forman la unidad ontológica del existente. Estas de-

terminaciones sobre el existente y sobre lo real, centro y originalidad principal de la filosofía de Sciacca que reconoce su fuente más próxima en Rosmini, se desarrolla en sucesivas precisiones y profundizaciones en todo lo que resta de *Atto ed Essere*; sin duda, el más importante de todos sus libros y que justifica un análisis tan detallado como el que ofrezco en estas páginas. En efecto, el existente, es, para Sciacca, *principio* en cuanto sentimiento; lo real no es principio porque no se siente y sólo en cuanto sentido adquiere existencialidad; el sentimiento es simultáneo con la mente porque no hay sentimiento sin una mente que lo capte ni mente sin sentimiento; por tanto, el sentir-se existir y el acto de la intuición del ser (Idea) son simultáneos, el existente está unido al acto del ser y lo real es determinación suya; por eso dice el filósofo que el hombre y sólo el hombre es *sujeto completo* (AE., 77) porque solamente él es sentimiento-inteligencia-voluntad; todo lo demás emerge como perteneciente a la persona; luego, *sólo existen las personas* y lo real a ellas pertenece; la otra persona, el "otro", es no un simple sentido, conocido, querido, sino "un sentido sensiente, un cognoscente conocido, un volente querido". La persona es unidad indisoluble, autónoma, cada una es una, mientras a las cosas pertenece propiamente la multiplicidad; la persona re-asume todo a sí, es decir, personaliza o hace que sean personales todos los valores que la trascienden; existir es actualización de valores a través de lo real, actualización de valores que le trascienden infinitamente. Entonces se ve claro que sólo las personas son seres y, a la vez, son testimonio y revelación del ser; la persona es ser, lo demás adviene a la existencia por la persona; la persona es una y lo demás es múltiple; no se trata de una unidad física, sino de una unidad interior a sí misma a la que es propio el permanecer, el durar, el subsistir porque el ser no perece (dije antes que es inmortal); nada hay pues de más sólido que el ser (que el hombre); tal es la *solidità* de la existencia; pero simultáneamente se patentiza la finitud de la existencia porque esta unidad a la vez que lo patentiza al hombre, se pierde, se diluye, se dispersa en las cosas (que son por él) a las que religa y a las que está ligado; por eso este existente *sólido* es simultáneamente perenne conquista de su ser, inestabilidad, *fragilità* inherente a su mismo proceso de esencialización. Esto es lo que Sciacca llama "solidità-fragilità" del existente, co-presentes siempre, implicando siempre la dialéctica de presencia y ausencia. Así, el acto existencial de que habla Sciacca excluye el puro plano de lo esencial abstracto, del instante que anula el tiempo (esencialismo) y también el plano del puro existencial, de lo temporal sin temporalidad, del momento (*attimo*) que nunca es instante (*istante*); el verdadero acto existencial, "es aquél que es al mismo tiempo esencial por la esencia que expresa en un proceso inagotable de actuación, porque es inagotable la esencia que expresa en la cual lo existencial se esencializa"; es decir, se trata siempre de la "dialéctica de la implicancia y de la copresencia de existencia y de esencia, de existencia y de valor, por la cual todo acto existencial tiene la esencialidad de la esencia y la esencia tiene en él su existencialidad" (AE., 87).

Insistimos pues: si el hombre dejara de existir, el mundo sería *nada*, no existiría ni podría revelarse en nada y solamente existiría para Dios, el Principio primero y absoluto; luego, lo real es el mundo de la experiencia de un sujeto sensiente; inteligente y volente (sin él, no hay mundo); entonces lo *primero* es este principio sintético sensiente y *luego* es el mundo, lo real como sentido; "primero es la Idea, dice Sciacca, y después es la cosa que de la Idea es una determinación. Pero la Idea, principio de la objetividad, no

es sino en relación al sujeto, principio de la subjetividad" (AE., 89). Luego, la Idea no es "vacía" porque es Idea de un sujeto sensiente que existe en el mundo; en relación: *a*) con los otros existentes; *b*) con lo real que existe por él; tal es la doble dependencia que señalé anteriormente: de los existentes al ser y de lo real a los existentes; pero el hombre es también cuerpo y, como tal, vive en el mundo; observa Sciacca inmediatamente que no necesita del mundo para existir sino para *vivir* pues el mundo condiciona la vitalidad corpórea y a ella es necesario y así la muerte se presenta como la simple cesación de la vitalidad y no de la existencia; entonces se ve que el sentimiento originario no debe ser indentificado con el cuerpo aunque unido a él; a quien está unido de modo indisoluble es al principio espiritual; el hombre no es solamente vitalidad sino *existencia* (temporal como existir en el mundo, nada más) y así la vida es accidental a la existencia "pero es necesaria al hombre para su existencia en el mundo"; luego es contingente y transitoria y si perece la vida de cada hombre singular, no parece su singularidad, es decir, su existencia. De modo que una vez creada es inmortal y lo es por la Idea que es eterna y le constituye; el hombre entonces vive para existir (y actualizar el acto de su existir); si existiera para vivir, negaría su existencia y se acercaría a ser cosa; cuánto más, sería naturaleza; cierto es que él vive por la naturaleza pero la naturaleza existe por el hombre; es "lo otro" del existente necesario para su existir en vida; luego, "Dios ha creado al mundo y al hombre para vivir en el mundo que le dá vida y en la vida la hace durar" (AE., 91); y a la vez el hombre imprime valores en el mundo en su perenne hacerse (*farsi*) de su ser, actúa su existencia existenciando valores y en este actuarse hace existir a la naturaleza; así el hombre confiere existencia a las mismas cosas creadas por Dios. Tal es lo que Sciacca designa como una ontología concreta, también como amistad originaria entre el hombre y su mundo que es mundo en cuanto suyo; ésta es pues la casa terrena del hombre (que *es* en cuanto suya) no puesta para el puro dominio, sino para su propia transfiguración.

### Lo "real" como signo de valor

Pero hay más: las cosas en cuanto reales, existen como signos de valores. ¿Cómo se explica esto? Es evidente, pues las cosas *son* en cuanto *sentidas* y, como señala Sciacca oportunamente, aun las que son posibles, lo son en cuanto *pueden* ser sentidas, pensadas o queridas; luego, la persona es la actualidad de todo hecho (*fatto*), es la actualidad del mundo, de la naturaleza: por tanto, no hay cosa alguna que haga pasar al intelecto de la potencia al acto; esto no tiene sentido porque el espíritu es *acto* por esencia que, como tal, pone en el plano de la existencia a lo real, al *hecho* lo vuelve *acto*. Por eso, ahora se entiende lo que Sciacca quiere decir cuando expresa que los sentidos de la existencia son los sentidos de la realidad en la que va (el existente) descubriendo valores; luego, las cosas existen en relación de la persona que las siente como signos de valor; para la persona, la conciencia del mundo y de las cosas, al cabo, es conciencia de sí que tiene conciencia del mundo, *autopensar*, *autoquerer*, *autosentir*. Y si las cosas *son* en tanto sentidas, pensadas, queridas, los valores se sitúan no en el plano de la realidad pura (inexistente) sino en el plano del ser siempre en relación al existente que se comporta como la *revelación* de los valores y de la naturaleza.

Como se ve, la relación existencia-realidad, existencia-valor, existencia-naturaleza es una relación dialéctica, es la dialéctica sciaquiiana de presencia y ausencia, de implicancia y copresencia; esto explica perfectamente porque dentro de la metafísica de la integralidad no existe —en el plano del ser creado— un *en sí*; pues todo lo que *es* es en relación. Esta actitud fundamental que aparece en Sciacca desde los ya remotos años de las *Linee* en las que, bajo la influencia de Aliotta, la realidad toda es reducida a relación y a relaciones cada vez más amplias y comprensivas, se mantiene al menos como actitud fundamental; claro es que en los primeros escritos la relación dialéctica incluye a Dios y a la vez la misma dialéctica ( que no se ha desprendido por completo del idealismo subjetivo), es ella misma exigencia lógica, metafísica, moral y teológica. La dialéctica no es entonces de implicancia y copresencia, de presencia y ausencia, sino que de la inmanencia se mueve a la trascendencia exigida desde la inmanencia; ahora la dialéctica *es* trascendencia metafísica y lo que he llamado “relacionismo” aliottano apenas ha dejado vestigios; pero algo permanece inmutable como aporte positivo y decantado del idealismo: La superación de una realidad en sí. Al mismo tiempo podemos señalar: a) El existente *es* en relación a Dios porque es en cuanto pensado por el Acto absoluto; b) el mundo, lo real, *existe*, primero, en relación al principio sensciente, segundo, existe para y por el hombre, es decir, en relación al principio sensciente, inteligente y volante que lo siente, piensa y quiere y lo saca de lo real puro y lo hace existir; c) luego, el mundo natural *es revelado* en el existente y los valores emergen a la existencia que le confiere el existente (y a los sentidos que le confiere el existente), así como el mismo existente existe y se revela a sí mismo en cuanto pensado (puesto en el acto del existir concreto) por el Acto de Dios. De ahí que la ontología tiene por objeto el ser y como el ser es personal, la persona es el objeto primero de la ontología porque en ella se patentiza y revela la totalidad del ser.

ALBERTO CATURELLI  
De la Universidad de Córdoba.

## ORTEGA, LA FILOSOFIA Y LA TEOLOGIA

El P. Santiago Ramírez O. P. profesor durante muchos años en la Universidad de Friburgo (Suiza) y actualmente profesor y Rector de la Universidad de Teología de los Padres Dominicos de Salamanca, acaba de realizar, con el rigor científico y el señorío de la Teología y Filosofía Tomistas, que le son característicos, la exposición crítica más completa y seria que se haya hecho hasta ahora, del pensamiento filosófico de Don José Ortega y Gasset (1).

(1) LA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET, por Santiago Ramírez O. P. 474 páginas, Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179), 1958.

¿UN OPORTUNISMO CATOLICO? *Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, por Santiago Ramírez O. P., Convento de San Esteban, Salamanca, 1958; volumen de 259 páginas, en que el autor responde a las objeciones hechas contra su obra anterior.

La obra consta de tres partes: 1) una exposición de las ideas fundamentales del psico-vitalismo de Ortega; 2) una crítica filosófica; y finalmente 3) una crítica teológica de las mismas.

1) - *Exposición del sistema de Ortega*. — El autor ha expuesto de un modo metódico y sistemático el pensamiento de Ortega entresacado de sus propios textos. Ordenándolos en torno a los diferentes tópicos fundamentales, en que Ortega ha querido reformar la filosofía, y en torno a los temas centrales de la misma: Lógica, Metafísica, Ética, Teodicea, Psicología, Gnoseología, etc., el P. R. logra ofrecernos en poco menos de 200 páginas una exposición ordenada y sistemática de la Filosofía del ilustre filósofo español, presentada con el brillo y fluidez de sus propias palabras, orgánicamente ensambladas. De la obra múltiple de Ortega, escrita, como se sabe, casi siempre ocasionalmente y sin plan, el P. R., con un serio trabajo de análisis y ordenamiento, logra ofrecer al lector una síntesis sistemática en su desenvolvimiento lógico, desde sus principios hasta sus últimas consecuencias. El *perspectivismo* o *psico-vitalismo* del filósofo español es analizado así en sus propios textos, entresacados de sus obras y orgánicamente articulados.

El pensamiento de Ortega tiene sus raíces en el *vitalismo*: el hombre es reducido a pura vida o historia integrada en las circunstancias —“yo y mi circunstancia”— sin ser ni sustancia ni implicar valores trascendentes a la misma vida: la vida que no es, sino que se hace y que vale por sí misma y que no es más que ella con su contorno, y en que la función de la razón queda reducida a las exigencias meramente pragmáticas de la misma no de una manera diferente a la de “la secreción pancreática”.

De estos fundamentos son sacadas con toda lógica las consecuencias, que llevan al filósofo español a las siguientes conclusiones: en *Gnoseología* a la negación del alcance de la inteligencia para aprehender el ser o verdad absoluta, y en *Ontología* y *Lógica* a la negación de los primeros principios del pensamiento y de la realidad, negación que a su vez destruye los fundamentos de la *Metafísica*; en *Antropología* a la reducción del hombre a puro quehacer histórico, y del espíritu a una secreción de la vida material y no esencialmente superior a ella; y de la razón a un puro descubrimiento de las exigencias pragmáticas de la vida; en *Ética* al desconocimiento de toda norma y valores absolutos y a la afirmación de que cada uno debe obrar de acuerdo a su situación o circunstancia, hasta la lógica conclusión de que quien ha nacido para ser ladrón o asesino no debe intentar lo contrario so pena de falsificar su auténtica vida; a una *Teodicea* sin Dios, a una *Psicología* sin alma, y a la defensa de una vida puramente inmanente y material, como única realidad que hay que vivir gozándola en toda su transitoria fugacidad. Vale decir, que tras el mágico encanto de sus imágenes y del brillo de su prosa, Ortega oculta el veneno de una filosofía irracionalista, historicista y destructora de todo lo absoluto y eterno, que diluye toda la realidad en el fluir de la propia vida —única realidad— en su fugaz quehacer o drama dentro del horizonte de sus circunstancias.

2) - *Crítica filosófica al sistema de Ortega*. — En la segunda parte de su libro R. retoma uno por uno los puntos expuestos de la filosofía del pensador español y los somete a una minuciosa y severa crítica. Ortega, tan brillante en sus exposiciones, se manifiesta sumamente débil en la fundamentación de sus críticas y más todavía de su propio sistema. El autor del “Espectador” reduce los sistemas filosóficos al idealismo y al realismo, que intenta

superar, integrándolo con su psico-vitalismo. El P. R. reconoce el valor de las críticas de Ortega al racionalismo idealista y al realismo, como sistemas unilaterales, pero precisa cómo el verdadero realismo intelectualista, que es el de Aristóteles culminando en Santo Tomás, que Ortega desconoce totalmente, da la justa solución a los problemas por él planteados, precisamente porque —sobre todo en su forma más perfecta, que es el Tomismo— tiene en cuenta y se ajusta a la realidad y a todas sus exigencias teóricas y prácticas.

Vigoroso y brillante en la presentación de los problemas, menos valioso en su crítica por la simplificación con que los reduce al racionalismo y al realismo unilaterales, Ortega se presenta sumamente flojo y huidizo en la fundamentación de sus propias ideas, que afirma sin demostrar o dejando para otro momento —que nunca llega— tal demostración.

A propósito de su crítica a Ortega, R. ofrece la verdadera y ajustada solución a los problemas por él planteados, a la luz de los textos —abundantemente traídos —de Aristóteles y de Santo Tomás.

Dada la índole del trabajo creemos que tal acumulación de textos resulta por momentos abrumadora. Tal vez hubiese sido mejor transcribir únicamente algunos de ellos y citar los lugares de los demás, sobre todo cuando ellos no hacen sino repetir la misma idea.

3) - *Crítica teológica a la Filosofía de Ortega.* — Analizados los puntos principales del sistema, determinados en su preciso alcance y discriminados críticamente en su exacto valor filosófico, tarea fácil resulta al P. R. determinar la incompatibilidad de la Filosofía de Ortega con la Doctrina Católica.

Nuevamente las tesis de Ortega son tamizadas, esta vez, a través de la Doctrina de la Iglesia. Con gran acopio de textos de la Escritura, de los Padres, de los Concilios y del Magisterio eclesiástico, principalmente de los últimos Pontífices, el P. R. logra poner en evidencia la heterodoxia del pensamiento del filósofo español en sus principios y en sus deducciones y aplicaciones a cada parte de la Filosofía. Por lo demás, ninguna novedad en sus errores teológicos. Como en otros puntos de su Filosofía, también en éstos Ortega es tributario —desde luego transformándolos con la fuerza de su talento y de su verbo— de los errores de los *modernistas*, de Le Roy y de Renán especialmente, a quien profesó gran aprecio desde sus años de mozo.

Por eso, no llegamos a comprender —si no es “por razones del corazón”— cómo algunos católicos se hayan empeñados en defender esta Filosofía, y no podemos menos de suscribir estas palabras del Obispo de Zamora citadas por el autor: “No acabamos de entender la postura de los que se proclaman católicos y discípulos de Ortega” (pág. 443), y las del Obispo de Astorga, allí mismo citadas: “No es posible dudar de que en sus escritos (de Ortega) se hagan numerosas manifestaciones de heterodoxia dogmática y de injustas apreciaciones del cristianismo y de sus instituciones, hechas además, con fórmulas en gran manera adecuadas para imprimirse en la mente del lector”.

La obra se cierra con cuatro *Indices*, que ayudan a su utilización científica: uno de autores, otro de textos tomistas, un tercero de textos orteguianos y, finalmente, un último de las principales ideas de la Filosofía del pensador español. El Índice General de la obra va delante de la misma.

El P. R. ha expuesto en su libro la Filosofía de Ortega desde sus principios

hasta sus últimas deducciones de un modo metódico y ordenado, haciendo resaltar la unidad orgánica de la misma.

R. Reconoce generosa y repetidamente el extraordinario y brillante talento filosófico así como la fluida y subyugante expresión de Ortega. Baste citar entre otros el siguiente párrafo: "Ortega revela poseer un talento filosófico de primer orden, pero más bien en sentir y percibir profundamente los problemas filosóficos que en resolverlos certeramente. Pocos hombres se han percatado y han sentido tan hondamente como él el problema filosófico del momento actual. Vibra y hace vibrar al lector. Ni Dilthey ni Heidegger han logrado darle tanto dramatismo. Su fondo filosófico parece oprimido y sofocado bajo la pesada armadura del estilo plúmbeo de ambos filósofos germanos. En cambio, Ortega tiene el arte de poner sus entrañas palpitantes al descubierto y de mostrar sus raíces al aire" (pág. 365). Ortega es muy sensible y penetrante en los problemas de nuestro tiempo, los describe en todo su dramatismo y los analiza con primor.

Pero a la vez R. ha subrayado la claudicación de Ortega en la solución a estos problemas por él tan inteligentemente suscitados y expuestos, sobre todo cuando se trata de los grandes problemas de la Filosofía. "Porque una cosa es comprender y sentir los problemas, y otra muy distinta darle solución cumplida. Sobre este punto es preciso distinguir dos partes en la obra filosófica de Ortega: una, que pudiéramos llamar negativa, de crítica y demolición de otras posiciones filosóficas desacordes con la suya; otra —positiva— de afirmación y asentamiento de su propio sistema [...] Aunque su sistema fuese fundado, Ortega no lo prueba ni lo justifica. Todo él está apoyado en la vida. Mas ésta, según él, no es perceptible desde fuera sino únicamente desde dentro. No es captable ni visible sino desde sí misma. Sin embargo, es un hecho admitido por el mismo Ortega que esa idea de la vida como realidad radical no se le ha ocurrido a nadie hasta él, y —lo que es todavía más grave— [...] no se han percatado de ello ni lo han comprendido sus discípulos y lectores, ni siquiera los más íntimos y allegados" (pág. 365-67).

El P. R. ha elaborado una crítica desapasionada y objetiva, reconociendo lo valioso del pensamiento de Ortega, pero señalando a la vez sus gravísimos errores tanto en el orden filosófico como teológico, y lo que podríamos llamar la gran estafa que en su conjunto constituye la mole de sus escritos al no darnos la solución a cada caso prometida y casi siempre escamoteada y, lo que es peor, tras el brillo fugaz de sus imágenes y primores de su estilo, ocultarnos la solución negativa y amarga de su vitalismo relativista y move-dizo, que sumerge al hombre y a su realidad en el torrente irracional de un puro devenir histórico y temporal sin realidad ni valores trascendentes y absolutos.

Por eso y dejando de lado alguna posible falta de precisión en el cabal sentido de algún pasaje, la verdad es que *el libro del P. R. constituye una obra definitiva sobre Ortega. Por el rigor científico de su exposición presenta el pensamiento de Ortega tal cual realmente es, y por la exactitud de su crítica lo ubica en su cabal posición y lo discrimina en su justo valor.*

El libro de R. es la contribución más exhaustiva y crítica que se haya hecho hasta ahora de la Filosofía de Ortega y, que, por eso mismo, la que más eficazmente ayudará a acabar con los equívocos sobre la misma. Ella nos enseña a reconocer a éste sus reales aportes, pero a la vez a señalarle certeramente sus errores fundamentales y su gran claudicación a la solución que te-

niamos derecho a esperar de su extraordinaria inteligencia; errores y claudicación tanto más necesarios de ser indicados con todo rigor y precisión, cuanto más sutilmente los ha encubierto el brillo de su exposición y la seducción de su estilo.

En el segundo tomo, recientemente publicado, *¿Un orteguismo católico?*, el P. R. amplía y precisa el alcance de su crítica a Ortega, especialmente en su aspecto teológico, haciendo resaltar la incompatibilidad de su pensamiento con la Doctrina Católica, a propósito de las críticas formuladas por tres intelectuales católicos a su obra, alguna de ellas publicada en Buenos Aires.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

#### BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

Dentro de la vasta obra filosófica de Johannes Hessen se notaba la ausencia de una Ética, cuyos fundamentos principales se encontraban ya en varios de sus libros, en especial en aquellos que en diversos contextos responden a una misma preocupación axiológica. Ahora aparece su "*Ética*" con un subtítulo que define por anticipado sus perfiles: Caracteres de una ética personalista de los valores <sup>(1)</sup>. En una introducción el A. traza la tarea de la Ética y sitúa su propia concepción doctrinal dentro de un cuadro de las principales direcciones éticas contemporáneas. En cuanto a lo primero señala cuatro temas parciales que le incumben a la disciplina, considerada como una forma específica de "Wertlehre": la autonomía de la esfera de lo moral, la esencia de lo moral, la realización del bien moral y, por último, los supuestos metafísicos de la moralidad; a esta cuádruple temática corresponden las cuatro partes del libro. En punto a lo segundo, se ocupa sucesivamente de las éticas "del ser", "del deber", de "los valores", de la situación, de la existencia, señalando en cada caso sus aspectos positivos y sus deficiencias. En frente de estas direcciones propone su posición que aspira a integrar los aciertos de aquellas, eludiendo, claro está, sus aspectos negativos y sus lagunas.

El valor moral es ubicado junto con el lógico, el estético y el religioso dentro de la clase de los valores espirituales, distinta de la correspondiente a los valores sensibles (hedónicos, vitales y de utilidad). Pero esta primera delimitación que permite desde ya excluir todas aquellas concepciones que desconocen el carácter espiritual del valor moral (hedonismo, naturalismo y

(\*) Por no disponer de espacio suficiente no se publican las reseñas correspondientes a las obras siguientes que serán comentadas en el próximo boletín (enero-marzo 1959): Karstedt, *Ethik more iuridico*; W. Ehrlich, *Ethik*; Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*; L. Lavelle, *Les valeurs*; *Ethical Studies*, University of Colorado, U. U. E. E.; *Proceedings of American Catholic Philosophical Association, Knowledge and Ethics*.

(1) JOHANNES HESSEN, *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden, E. J. Brill, 1954, p. 166.

utilitarismo) no es suficiente; es preciso, además, destacar la autonomía de la esfera de lo moral respecto de los otros valores espirituales. Sendos párrafos destina el A. a deslindar la moralidad primero de la cultura, y luego de la religión (p. 27-30).

El bien moral se manifiesta como valor y como deber. a) Para determinarlo esencialmente en el primer sentido H. caracteriza el comportamiento moral por medio de la nota de preferencia del valor superior, siguiendo en esto a Brentano, Scheler y Hartmann. Describe luego el cosmos de los valores morales articulado según este criterio sistemático: valores fundamentales y no fundamentales, siendo éstos últimos distribuidos en valores con referencia al yo o al contorno humano o a las cosas. Todos los valores morales aparecen investidos de objetividad ideal (p. 70-77) pero a la vez se encuentran en estrecha conexión con el orden del ser: "Así como los valores están ordenados al ser, así también el ser lo está a los valores; así como aquellos están dispuestos para éste, éste lo está para aquellos" (p. 78). b) El A. considera que el carácter de deber pertenece a la esencia del valor moral (p. 86) y exhibe tres dimensiones: la primera corresponde al deber inmediatamente contenido en el valor; la segunda a la personalidad a la que se dirige el deber y cuya dignidad está en juego en la decisión moral; y la tercera que concierne a la santa voluntad del Dios personal que detrás del deber se da a conocer en éste (p. 91). Si se toman en cuenta estos aspectos diversos, se comprende la conciliación posible entre autonomía y teonomía: "En la teonomía no se da una negación de la autonomía sino una exaltación de ésta" (p. 95). A propósito de la realización del bien moral H. trae a cuento la esencia y el fin del hombre, la conciencia moral, la libertad, la virtud, la dicha, la culpa y el arrepentimiento y por último el tema del prototipo (p. 99-145).

En la cuarta parte de la obra H. después de mostrar la necesidad de una "metafísica de las costumbres" se ocupa de los presupuestos metafísicos de la moralidad, primero de los inmanentes: libertad e inmortalidad, y luego de los trascendentes. En punto a la libertad, el A. aplica las conclusiones de su libro *Das Kausalprinzip* (p. 153); por otra parte, sostiene a propósito del otro presupuesto inmanente que la creencia en ella reposa en última instancia sobre una previa creencia en Dios (p. 156). Lo trascendente, finalmente, es examinado como fuente motriz de la realización del bien moral y luego como último fundamento óntico de ésta (p. 157-162).

En una breve conclusión el A. describe el valor vital de la Etica: ésta puede destruir falsas intuiciones sobre lo moral y esclarecer la conciencia moral; además, la familiaridad intelectual con los valores morales es capaz de preparar una familiaridad existencial (p. 162-164).

Los que conocen ya por lo menos parte de la obra copiosa de H. encontrarán en este libro, cuyo contenido acabo de reseñar, muchos de sus rasgos característicos: claridad expositiva, planteo de los problemas con sentido contemporáneo, amplitud de perspectiva, etc.

Algunas observaciones desearía formular respecto de algunos puntos. El primero concierne a la naturaleza de la Etica: sin discutir ahora su inserción dentro de una Wertlehre, me parece que se la carga con una problemática inadecuada si se le asigna también, como lo hace el A., la tarea de exponer los presupuestos metafísicos de la moralidad ("Indem die Ethik diese die metaphysische Voraussetzungen der Sittlichkeit herausstellt wird sie zur

Metaphysik der Sitten" (p. 146). Esta observación resulta tanto más fundada cuanto que el propio A. se muestra en otros pasajes (p. ej. p. 90) muy preocupado por no transgredir los límites de la ética.

Otra observación se refiere a la "Ética del ser" (Seinsethik) que estaría representada por la doctrina de Santo Tomás. Es de lamentar que el A. no haya tomado como base de su caracterización o los propios textos del Aquinate o por lo menos algún expositor contemporáneo de un tomismo menos dudoso que el de Cathrein. De ahí que ella se resienta de infidelidad y que la imagen propuesta se aproxime un tanto a la caricatura. En el tomismo auténtico la especificidad de lo moral está a salvo; no recuerda el A. la distinción entre la dimensión "natural" y la dimensión moral en el acto, en el hábito, e incluso en el objeto y en las circunstancias. ¿Para exponer el pensamiento tomista acerca de la relación entre ser y valor, no será preciso un uso discriminado de la noción de ser en que se tengan en cuenta las dos dimensiones aludidas? Tampoco resulta del todo exacto que esta ética derive el deber moral del ser, así a secas y sin precisiones (p. 87), pues si así fuere, sería harto fácil objetar, como lo hace el A.: "el mundo del ser nos dice siempre sólo lo que es, pero no lo que debe ser" (ibid.).

En la caracterización del valor moral se podría observar, entre otras cosas, p. ej., la pretensión de universalidad que se atribuye a éste (p. 24) y que parece reñida con la evidente existencia de valores individuales, insinuada incluso por el A. en p. 138.

A propósito de la dicha el A. expone una tesis indudablemente verdadera que sitúa en su lugar exacto la exigencia eudemonista (p. 125-129); con todo, habría sido interesante que entre tantas citas se hubiese incluido una referencia a la posición tomista.

Merece un especial relieve el examen de la significación moral del prototipo (p. 136-145) que fuera ya enfatizada por Scheler en su *Ética*. En particular Hessen ha destacado muy bien la prelación del prototipo frente a la norma abstracta.

Bajo el título de "*El hombre, señor de su destino*" (2), el Dr. Maurice Vernet propone una perspectiva "biológica" sobre los problemas de la Ética. El autor, ya conocido por sus anteriores trabajos (*Le problème de la vie, La sensibilité organique, L'âme et la vie*, entre otros), en los que ha desarrollado una filosofía de lo orgánico y una antropología, da a conocer ahora, en manifiesta y coherente conexión con éstas, las líneas esenciales de una Ética concebida desde la perspectiva ya indicada. La obra, precedida de un prólogo que orienta eficazmente sobre los propósitos del autor y sobre la estructura fundamental de su pensamiento, consta de tres partes: La actividad moral; Crítica de los sistemas de moral; Síntesis de la actividad moral y moral de la persona.

A lo largo del libro la Ética de M. V. resulta caracterizada por los siguientes rasgos: a) Por de pronto, se trata de una Ética de perspectiva "biológica", como ya lo he anotado; es decir, fundada sobre "el mecanismo esencial de la vida" (p. 34, 36, 28, 211, 276, 286) y en la que la perspectiva referida sirve también de base a la crítica de otras doctrinas (p. 179). Es asimismo

(2) MAURICE VERNET, *L'homme maître de sa destinée. Ethique et Biologie*, Paris, Grasset, 1956, 316 p.

b) "personalista" (p. 26, 261, 269, 287); c) de la libertad (p. 163, 165); d) finalista (p. 300) y f) fundada sobre la conciencia moral y sus principios (p. 59, 126, 142, 276, 279, 301).

Para el autor el verdadero problema moral es "el de la libertad y la determinación, el del valor de la obligación moral, el del Deber y el Querer, el de los fines" (p. 29). Nuevas precisiones sobre este punto se encuentran en p. 175, 283, 304.

En la base de su doctrina ética están tres nociones fundamentales: la de *Poderes*, la de *datos* y la de *criterio moral* (p. 28). Para la comprensión de la primera es indispensable siquiera una ojeada a la antropología del autor, expuesta, como lo he advertido ya, en otras obras precedentes. Ella consiste, ante todo, en la admisión de tres niveles en el hombre: cuerpo, espíritu y alma, a los que corresponden respectivamente la vida instintiva o pasional o animal, la vida de la razón o intelectual, y la vida moral o de la conciencia (p. 235, 263, 34, 37). Además, incluye una distinción entre "individuo", "yo" y "persona", según la cual ésta es más que el individuo (= un cuerpo) e incluso que el "yo" mismo" (p. 261-265) y se funda esencialmente, por intermedio de la conciencia moral, sobre el sentimiento de responsabilidad (p. 264). Ahora bien, entre los "*poderes*" del hombre, el autor destaca lo que llama la "sensibilidad orgánica" o bien "excitabilidad sensitiva orgánica" (p. 36-38) capaz "de ser impresionada de alguna manera —y esto consciente o inconscientemente— por lo invisible como por lo visible, por datos suprasensibles o por fuerzas" (p. 46), es decir, capaz de verse hacia lo externo o hacia lo interno, y en este último caso, hacia su principio de vida (p. 40). La sensibilidad orgánica comporta en el hombre un margen de reacción en el que se inscribe esa indeterminación en que consiste la libertad (p. 47-48; 158-161).

Un aspecto importante en la teoría del autor sobre los poderes del hombre es la concepción de la conciencia. "Al actualizarse la vida comporta en su mecanismo de excitabilidad sensible, el poder de apreciación. Es este poder de apreciación el que constituye la conciencia" (52). Ahora bien la conciencia moral es el ejercicio del poder de apreciación pero vertido hacia el interior hacia datos suprasensibles que son experimentados sentimentalmente; en cambio la razón que debe ser distinguida fundamentalmente de aquella, se ejerce en el orden de la acción bajo forma de ideas y de aserciones que se sitúan sobre el plano de la intelectualidad pura (p. 64-65).

Esta conciencia moral, concebida por el autor como "un verdadero sentido moral" (p. 139), se retiere a *datos* suprasensibles que son los del Bien, de lo Bello y de lo Justo; datos invariables y absolutos que son immanentes a la conciencia y que se actualizan con los poderes de la vida (p. 97; p. 139). Además de ser una luz para la conducción de la vida, nos hacen experimentar una obligación y suscitan en nosotros una fuerza (p. 114-116). Por último son la fuente de los principios morales y a la vez fines ideales para la acción (p. 117-118).

La tesis del autor sobre el *criterio moral* presupone una distinción entre el sentimiento de la conciencia moral y la reacción afectiva: "Esta última moviliza, en efecto, toda la sensibilidad orgánica con las manifestaciones vasomotorias y glandulares que de ella dependen, mientras que el sentimiento de la conciencia es una percepción inmediata despojada primitivamente de toda reacción afectiva" (p. 121). Supuesta esta distinción se entiende lo que el autor manifiesta: "Este criterio consiste esencialmente, en la deliberación, en un sentimiento de la conciencia moral, y, después de la acción, en una reacción-testigo".

de naturalza afectiva" (p. 121). Es sobre el sentimiento de la conciencia moral, sentimiento de apreciación (aprobación o reprobación), y no sobre la reacción afectiva, sobre el que se funda la *Ética* del autor (p. 126). Con relación a tal sentimiento el acto de reflexión, el juicio de la razón y la reacción afectiva son operaciones segundas (p. 128).

En la segunda parte de su libro el autor desarrolla una crítica de los sistemas de moral en la que el punto de vista desde el que se realiza el enjuiciamiento, es biológico. Los sistemas examinados se distribuyen en tres puntos: morales ideológicas y teóricas, morales puramente filosóficas y morales realistas y sociológicas. Es imposible seguir al autor en los distintos pasos de esta tarea crítica que se cumple dentro de los límites muy ceñidos de cuarenta y cinco páginas, a lo largo de las cuales desfilan la mayor parte de los sistemas conocidos.

La obra se cierra con una "síntesis de la actividad moral y (una) moral de la persona" (p. 227-309). Ciertos contrastes y distinciones ya anotados reaparecen aquí al nivel de los problemas específicamente morales. Y así se ve oponer una moral de la conciencia o de los principios a una moral de la razón o de la acción: la primera, con sus leyes propias y sus principios de carácter universal, distinta de la segunda, que no es otra que la moral práctica con sus conceptos individuales, porque tiene en cuenta la realidad social y sus leyes (p. 227-228). Otro contraste aparece entre el deber o la obligación de la conciencia y los deberes de la razón: aquel, incondicional e inaccesible a la crítica, es en definitiva un guía, una luz; éstos, en cambio, son siempre condicionados y por tanto interesados, y en el fondo consisten en una prudencia, en una oportunidad (p. 250-251). Por último, frente a la moral del individuo está la moral de la persona, cuyo objetivo es "la realización del acuerdo profundo del ser consigo mismo, en su conciencia. Esta realización implica un esfuerzo constante y leal hacia el Bien, lo Bello y lo Justo, el desinterés y el don de sí, el respeto de sí y de los otros, en fin, el respeto de la vida" (p. 270).

Pero la *ética* biológica encuentra su fundamento en la metafísica. Los poderes, los datos y el criterio (naciones fundamentales, como se advirtió más adelante) llevan a un plano absoluto; la existencia de un Dios, Principio de todos los poderes como también de los datos incondicionales de la Conciencia, se impone como una exigencia (p. 306).

Entre los méritos de la obra que acabo de reseñar, debo mencionar los siguientes: el afán de asentar la *Ética* sobre la realidad del hombre, admitiendo a la vez una teleología inscrita en la vida; la afirmación resuelta de la libertad y consiguientemente de la responsabilidad del hombre; la defensa de la dignidad de la persona; el reconocimiento del carácter absoluto de los datos fundamentales de la conciencia moral; el coronamiento metafísico y religioso de su doctrina moral.

Para dar una imagen equilibrada de la obra agregaré algunas objeciones: la ambigüedad de la noción de "vida" y de todos los conceptos derivados; la noción de "sensibilidad orgánica", uno de los más expresivos ejemplos de la ambigüedad mencionada; la restricción ilegítima de la función de la razón. En conexión con este último reparo debe ser especialmente discutida la concepción de la conciencia moral, por la cual ésta resulta interpretada en términos irracionalistas y referida exclusivamente, con mengua de su extensión legítima, a los principios de la vida moral. La contraposición —muy discutible—

entre conciencia moral y razón incide, con resultados desfavorables, en la teoría de la obligación. Finalmente, cabe anotar la repercusión en el plano moral de otra también discutible oposición antropológica entre la persona y el individuo (identificado con el cuerpo de cada uno —p. 263—).

Sobre la base de sus lecciones en la Universidad de Göttingen, el Dr. Georg G. Gruber publica, en segunda edición corregida y aumentada, un interesante opúsculo intitulado "*Medicina y ética*" (3). En razón de su origen la obrita constituye más bien un ensayo que un pequeño tratado sobre el tema. Sus tesis normativas son meramente enunciadas, sin indicación explícita de sus fundamentos. Claro está que la ausencia de pretensiones de rigor filosófico, dado el carácter de la exposición, no compromete su eficacia orientadora ni sus méritos didácticos. La obra, en cuyo prólogo se transcribe el juramento de los Asclepiades, consta de tres partes: Ética y medicina; Deberes y derechos de los médicos; y El objetivo ascéptico.

La ética médica no significa nada distinto de la ética en general. En la realidad se encarna en la actitud permanente y recta de una profesión con disposición de ayuda frente a la debilidad humana. Para ella vale la frase de Paracelso: El más profundo fundamento de la medicina es el amor (*Der tiefste Grund der Arznei ist die Liebe*). Por ello si se trata de delinear la figura ideal del médico ha de presentársela como un contexto sinérgico de elevado sentido de responsabilidad junto con convicción científica, voluntad artística y habilidad técnica, todo ello animado de cálida humanidad.

La medida de los deberes del médico se determina en dos direcciones: con relación al enfermo, al que hay que mitigar los sufrimientos y poner en vías de curación; y con relación a la comunidad.

En la segunda parte el A. analiza someramente: la obligación de "disponibilidad"; la de ayuda solícita; la de conservación del enfermo; la de revelación de su dolencia al enfermo; el deber de servir de testigo o de perito; el de secreto profesional; el de permanente cultivo de su competencia profesional; la cuestión de los honorarios; y el deber de camaradería para con los colegas. En el examen de los puntos mencionados cabe destacar: la claridad y la concreción de los análisis; la actualidad en el planteamiento de algunos problemas (p. ej. las relaciones entre el secreto profesional y la medicina social —p. 54—); la penetración psicológica (p. ej. la hipervaloración del médico o la explicación del problema de los honorarios); amplitud de perspectiva y sentido de la realidad; y acertado criterio moral, en general (con excepción, p. ej. del caso del aborto terapéutico).

La obra remata con una consideración de la medicina como "paideia".

Con el bello título de "*Política y destino humano*" (4) Henry Mavit entrega una serie de interesantes reflexiones sobre el tema revestidas de un excelente estilo, a ratos brillante, en las que si bien no se encontrarán precisiones doctrinales, quizá impertinentes en un ensayo, se hallarán, en cambio, una inspiración moral, humanista y abierta, y a la vez una firme voluntad de realismo.

(3) GEORG. B. GRUBER, *Arzt und Ethik* (Zweite Auflage), Berlín, Walter de Gruyter, 1956, p. 89.

(4) HENRY MAVIT, *Politique et destinée humaine*, París, La Colombe, 1955, 130 p.

El autor desde las primeras páginas enfrenta al lector con la necesidad de poner la política en conexión viva y profunda con la conciencia personal del hombre, pues "es desde el fondo mismo de la conciencia de donde surge el problema político" (p. 11). Y en nuestra época, señala, "la revolución a realizar, la única que no sea una mentira, es elevar la política a la altura de las aspiraciones personales más elevadas" (p. 12). Y aludiendo a los fines de la política insiste en la misma exigencia, aunque modificando el contexto: "La revolución a realizar, la única que no sea una atroz mistificación, es poner la política al servicio de la vida. Es otra empresa enteramente diversa de la de cambiar los uniformes de los verdugos. Consiste en reconciliar la persona y el ciudadano, el hombre privado y el hombre histórico" (p. 18). Ahora bien, "el criterio de una política al servicio de la vida... es la felicidad personal que aquella respeta y quiere salvaguardar, pues la comunidad no tiene sentido a no ser que permita la expansión de la persona" (p. 28). Concepto que se perfila más completamente si se repara en que "una política al servicio de la vida requiere para su ejecución lo que no interesa habitualmente ni a la economía ni a la política; se sostiene por riquezas invisibles, condición de la creación y del mejor empleo de todas las otras" (p. 82). Esta política reclama una sociedad abierta, ya que "la mayor parte de los problemas permanecen insolubles dentro de los límites de la sociedad cerrada" (p. 117).

A lo largo del libro pueden espigarse muchas estimables caracterizaciones de un legítimo realismo político. Así por ej. "el realismo verdadero exige una visión lo más completa posible de la realidad y es incompatible con el empobrecimiento de ésta. Ahora bien, es mutilar la realidad el poner al Estado, al partido, por encima de los valores sin los cuales no tendrían existencia" (p. 20). O bien: "desde el punto de vista mismo del realismo es bueno que los medios no contradigan a los fines; es aun necesario que los afirmen dejando ver el encaminamiento hacia ellos" (p. 22). O la siguiente: "El arte político exige grandeza moral, amplitud y fuerza de espíritu... —... reclama humanismo y espiritualidad, condiciones de un realismo auténtico" (p. 92-94— todo el pasaje es excelente). Frente al riesgo de los esquemas, ya denunciado en p. 83, previene el autor que: "el pensamiento político debe precaverse de toda esquematización y esforzarse por comprender la diversidad de lo real, lo mejor y lo peor. Si sólo percibe lo mejor, lo deja sin defensa; si no considera más que lo peor, reduce todo a éste sin discernimiento" (p. 108).

Me he detenido solamente en estos aspectos generales del libro para sugerir el interés que suscita, pero habría mucha materia para comentario si los límites de este boletín lo consintiesen, sobre todo en los capítulos: La conciencia y la historia (cap. IV), Biopolítica (VI) y Para una sociedad abierta (X).

Con esta reseña del libro de Erich Fechner "*Filosofía del derecho. Sociología y metafísica del derecho*" (5) se inicia en este boletín la crónica de las novedades bibliográficas en materia de filosofía jurídica enviadas a Sapiencia para recensión.

El autor se propone contribuir a la discusión del problema de la esencia

(5) ERICH FECHNER, *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebek) 1956, p. 303.

del derecho, incitado quizá por la observación kantiana, que estima aun de actualidad: "todavía buscan los juristas una definición para su concepto del derecho".

La obra parte de tres presuposiciones aceptadas no como ciertas sino como verosímiles: a) el "ser hombre" (Menschsein) y la relación interhumana (menschliches Miteinander) son concebidos como realidades; b) es posible observar y describir acertadamente estas realidades; c) esta realidad presenta una estructura; aun las otras realidades que se observan, p. ej. el acontecer natural, nos enfrentan como algo ordenado. "Presentimos, dice el autor, que este orden existe con independencia de nosotros y de nuestros poderes cognoscitivos, y que el orden de la sociedad humana es solamente una parte de un orden mayor y más comprensivo. No tenemos al caos por más verosímil que el cosmos y tampoco al sentido por más inverosímil que la falta de sentido" (p. 6).

Según el autor, la tarea de la filosofía del derecho es doble: la primera consiste en la aprehensión del fenómeno jurídico como fenómeno particular dentro del contexto social y del contexto total del ente; a ella compete la dilucidación de los orígenes reales del derecho y la mostración de sus factores configuradores, de sus funciones y de sus límites. La segunda concierne a la necesidad interna del derecho, a la justificación de su exigencia de obediencia, a la fundamentación y crítica de sus formas en cada caso realizadas (p. 291).

Ya en la mención de la primera tarea aparece la razón de que la consideración filosófico-jurídica deba ser a la vez sociología y metafísica del derecho. Todavía más netamente se la percibe si se repara en que según el autor el derecho es al mismo tiempo: "Regulación de las relaciones humanas sobre la base de datos susceptibles de ser empíricamente establecidos, y decisión íntima, siempre renovada, a partir de procesos íntimos no racionalmente aprehensibles" (p. 292). Sobre el concepto de "metafísica", influido claramente por la filosofía de la existencia, pueden verse precisiones del autor en pp. 278-279; 280-281; 282; 284-285; 288-289; 292-293.

Ante la cuestión de qué sea el derecho, cuáles sean sus fuentes, hay según el autor, dos respuestas fundamentales: una que niega al derecho toda validez objetiva; otra que lo considera inviolable y sagrado, en razón de su origen divino (p. 17-18). La cuestión, además de su importancia teórica, es de máxima relevancia práctica, pues la respuesta decide sobre la totalidad de la vida humana, sobre la relación del todo con la parte y de las partes entre sí, sobre la participación del individuo en los bienes de la vida, sobre los límites de su esfera de libertad y la medida de las funciones asignadas a la comunidad, sobre los derechos y los deberes recíprocos de los miembros de ésta (p. 19).

Fechner divide luego las diferentes concepciones sobre la esencia del derecho en dos grupos según estructuren el derecho sobre hechos reales o lo hagan derivar de conexiones espirituales. Al primer grupo pertenecen el biologismo (p. ej. el racismo), el economismo (p. ej. el marxismo), el politicismo (montado sobre el hecho del poder), el sociologismo y el positivismo. En el segundo están incluidas las concepciones "racionales", las axiológicas y las teológicas.

Después de caracterizar cada uno de estos subgrupos (p. 21-52) el autor muestra sucesivamente sus respectivas unilateralidades (p. 53-86) y sus aciertos parciales (p. 89-110). Al término de este análisis propone una descripción comprensiva: "Es regulación de la convivencia humana con adecuación a las particularidades ya dadas de naturaleza biológica, económica y política. Alcanza

realidad efectiva en su fáctico valer positivo sobre todo en su ejecución y cumplimiento en el concreto caso singular. Para esta realización suya está referido a una estrecha conexión con el poder, gracias a la cual puede imponerse en contra de las fuerzas de tendencia contraria que... lo niegan y desprecian. Es a la vez armonización y equilibrio de intereses litigiosos entre sujetos jurídicos singulares y grupos de tales que quieren (y deben) convivir en paz. Corresponde a una razón, ínsita en el hombre y en las relaciones humanas, y a valores que en una comunidad tienen reconocimiento exclusivo o preponderante. Únicamente por esta racionalidad, por esta interna ausencia de contradicción y por su concordancia con las apreciaciones valorativas predominantes el derecho conserva frente a la mirada crítica, sobre todo de los perjudicados por su externa pretensión de validez, autoridad e intrínseca validez. Finalmente implica relación a un poder absoluto que domina la comunidad y por tanto el orden y la praxis jurídicos, sea que se lo represente como un ser personal omnipotente o bien en la forma de una absolutizada idea del Estado, o de la razón o de un predominio de clase" (p. 110-111).

A continuación el autor examina la peculiaridad, el origen y la sinergia de los diversos factores que configuran el derecho. Ante todo formula una distinción, inspirada en Scheler), entre factores "ideales" y "reales" (p. 114) y luego se plantea la cuestión de la reducibilidad de los mismos a "estructuras espirituales e instintivas" (p. 115). Respecto de estas últimas considera utilizable metódicamente el esquema tripartito de Scheler, y respecto de las otras propone las tres disposiciones humanas siguientes: el poder de pensar, la intuición de valor y la fe (p. 116-120). Para determinar la sinergia de los diversos factores toma como base la ley que Scheler enuncia en su "Sociología del saber", pero la somete a sustanciales rectificaciones en tres puntos: a) la influencia de los factores ideales en el hacer posibles nuevas relaciones reales; b) "la impotencia del espíritu"; c) la relación de "espíritu" e "impulso" (p. 120-127). En contra del dualismo scheleriano Fechner sostiene una unidad de espíritu e impulso que se manifiesta en las formaciones culturales, entre las cuales está el derecho.

Otra cuestión que preocupa al autor es la de si los factores aludidos poseen un carácter objetivo. Para contestarla divide la consideración en dos partes, según se trate de los factores reales o de los ideales y luego va estableciendo a propósito de cada uno de los sub-grupos cómo se cumple en ellos, si se cumple efectivamente, el rasgo de objetividad. Merecen especial mención por su indudable interés los excursos dedicados a la "naturaleza de las cosas" el "mercado negro" y los "arquetipos" (éstos como fundamento objetivo del sentimiento del derecho). Como resultado del examen particular el autor ofrece una sinopsis comprensiva (p. 163-164) que sería imposible resumir aquí.

El problema del "derecho natural", insoslayable en una filosofía jurídica, es abordado en esta obra como problema de una ontología del derecho. De acuerdo con ciertas inspiraciones recibidas de la filosofía de la existencia el autor se separa resueltamente de todo derecho natural que presuponga como evidente la consistencia de normas suprapositivas según las cuales deba instituirse todo derecho. Sin embargo, no cree necesario abandonar totalmente la idea del derecho natural, a condición de que sea no un derecho natural con un contenido ya dado, ni un derecho natural de contenido variable sino un derecho natural de contenido en devenir en el que el hombre tiene decisiva participación; un derecho natural, en el que el hombre osa ensayar la perma-

nencia de algo nuevo en un espacio, cuya estructura y cuyas leyes él conoce sólo en una pequeña parte; un derecho natural que en el permanente empeño del ser y de la dicha del hombre crece a partir de siempre renovados proyectos; un derecho natural que en cuanto osado y en devenir se manifiesta como recto únicamente *en y después de la acción* y que debe ser arriesgado para ser en general, un derecho natural que es subjetivo en su origen y objetivo en su fin" (p. 261).

En la parte G de su libro el autor desarrolla una interesantísima exposición sobre la cuestión fundamental de la filosofía jurídica en relación con los planteamientos y las posiciones respectivas de la filosofía de la existencia. A pesar de la aparente antítesis entre "derecho" y "existencia" el autor intenta señalar la significación del primero para la filosofía de la existencia. Por de pronto su importancia "mediata" para la existencia; primero, en cuanto él comporta protección y delimitación del espacio en el que, el "ser-ahí" (como existencia posible) se puede desplegar; pero también, en segundo lugar, en cuanto prepara la comunicación existencial. Incluso cabe indicar una importancia "inmediata" del derecho para la existencia. Es erróneo, en varios respectos, adscribir la ley y el derecho a un estrato inferior de lo inauténtico, pues "el derecho como parte de 'ser-ahí' participa de la doble posibilidad de éste: de caer o dar en lo auténtico. La existencia se realiza en esta tensión" (p. 247). Aquí se inserta el papel de la decisión existencial con su incertidumbre y su riesgo, por lo demás de diversos grados, ya que no puede considerarse la situación humana como totalmente incierta y que aquella decisión concierne más bien a una estrecha zona del "ser-ahí" (p. 263). Cabe destacar, por otra parte, que únicamente en la realización se manifiesta la decisión como recta o como equivocada (p. 258).

En esta reseña me he limitado a una mención de las articulaciones principales de la obra, omitiendo deliberadamente las referencias a aspectos ciertamente interesantes pero que habrían exigido dar a esta nota otras dimensiones. El libro resulta denso y a la vez claro; se apoya en una vasta información y, lo que es más importante, conjuga el saber del jurista con el rigor del filósofo en una simbiosis nada frecuente en la especialidad jusfilosófica. En una discusión con el autor habría materia para muchos disensos. Pero ahora solamente consignaré algunos reparos fundamentales.

Ante todo, cabe objetar el criterio que inspira la clasificación de las concepciones acerca del derecho y también el que funda la subdivisión de las llamadas ideales. En punto al primero, tal criterio presupone un estrecho concepto de "realidad"; en punto al segundo, son harto discutibles las caracterizaciones de las concepciones "racionales" y de las "teológicas". El asunto no encerraría importancia si sólo se tratase de marcos formales de división, pero no para ahí la cosa, pues lo criticable es el concepto de "razón" con un sentido meramente formal y también lo es la identificación entre toda doctrina que recurre a un fundamento trascendente del derecho y las que se mueven en un plano que comporta la presencia de una revelación. Como resultado de esta identificación la concepción tomista, p. ej. es incluida entre las "teológicas" (p. 48), pero, por otra parte, ninguna de las objeciones que el autor dirige contra este tipo de concepciones (p. 80-84) tiene eficacia contra aquella. Y en punto a "racionalismo" hay una fundamental divergencia entre el de Aristóteles (puede llamársele racionalista?) y el de la Aufklärung.

En el problema de la "objetividad" de los diversos factores (reales e ideales) podría advertirse una injustificada tendencia a reducir la "objetividad" a "demostrabilidad", la que comporta una cierta descalificación de los valores en cuanto a su coeficiente de objetividad. Y en el caso del factor religioso esa tendencia, que acabo de apuntar, se agrega a la falta de distinción entre una consideración racional (filosófica) del fundamento trascendente del derecho y una estrictamente teológica (con apoyo en una revelación). El autor, que en otros aspectos de su obra ha aplicado una encomiable acribia, debería haber elaborado más proliamente esta noción de "objetividad" y ello le habría permitido llegar a conclusiones más comprensivas y diferenciadas.

Del derecho natural en rigor, nada queda en la obra del autor, si hay que atenerse a la formulación expresa de su tesis, a pesar de su confesado propósito de retener la idea de tal derecho. No me parece muy acertada la articulación que propone entre las conclusiones de la filosofía de la existencia y su idea del derecho natural. Por una parte, el autor no repara en que esa significación (mediata) que atribuye al derecho corresponde sustancialmente al derecho natural y que, en consecuencia, las normas que expresan esa significación en forma de exigencias tienen validez suprapositiva y universal. Por otra, cuando establece la significación inmediata del derecho para la existencia y la inserción de la decisión existencial, su elaboración se resiente por falta de distinción adecuada, entre el derecho natural y el derecho positivo y por no atender a la función de la prudencia humana (la del legislador o la del juez o la del simple ciudadano) en la realización concreta del derecho. Esa falta de distinción se originaría quizá en un conocimiento insuficiente de ciertas doctrinas jusnaturalistas, p. ej. del tomismo, el que, sin aceptar el completo relativismo jurídico, puede por medio de su matizada doctrina acerca de los dos derechos integrar los dos aspectos de permanencia y mutabilidad.

No puedo proseguir la mención de algunos de los reparos que me suscita la interesante obra reseñada, cuya riqueza de contenido por lo demás he procurado insinuar y cuyos méritos indudables he consignado expresamente más arriba.

Bajo el sugestivo e interesante título de "*Conducta y Norma*" (6) el doctor Werner Goldschmidt publica una serie de estudios en torno al problema de la adaptación de la norma a la conducta. Si bien todos los trabajos incluidos en este volumen han aparecido ya en diversas revistas, ha sido una feliz idea la del autor la de reproducirlos juntos en un tomo cuya conexión está dada por una común intención problemática.

Según expresa manifestación del A., sus estudios se inspiran en la tesis de Carlos Cossio de que "la norma es el concepto a través del cual captamos la conducta" (p. 11). Por eso la introducción del libro está consagrada a la problemática egológica y se propone dilucidar las relaciones existentes entre orden, norma e imperativo. En el primer trabajo de esta parte introductiva el A. distingue los diversos interrogantes que las diferentes clases de personas (el justilósofo, el jurista teórico, el juzgador, el ciudadano y el sociólogo del derecho) formulan respecto del derecho. Sin esta distinción cree impo-

(6) WERNER GOLDSCHMIDT, *Conducta y Norma*, Buenos Aires, Abeledo, 1935, 250 p.

sible la obtención de una respuesta medianamente satisfactoria al problema de la naturaleza del derecho. Y así mientras para el jusfilósofo el derecho es el conjunto de las conductas directivas, para el jurista teórico se trata de interpretar un derecho positivo vigente determinado; en cambio, para el juzgador el derecho es la captación de las conductas sociales por medio de las normas jurídicas, para el ciudadano un conjunto de imperativos y, por último, para el sociólogo del derecho es el conjunto de las costumbres llamadas jurídicas.

La introducción contiene un segundo estudio: Cossio contra Kelsen, en el que el A. aprecia los resultados de la discusión entre ambos filósofos del derecho, conocida a través de la obra "Kelsen-Cossio, Problemas escogidos de la teoría pura del Derecho, Teoría egológica y teoría pura" (Kraft B. A., 1952). En esta controversia los puntos admitidos serían dos: el "axioma ontológico" según la formulación egológica; la teoría pura del derecho es, al menos también, una lógica del deber ser. Por otra parte, serían tres los puntos discutidos: la intuición del derecho; el distingo entre norma y regla del derecho; la distinción entre estática y dinámica del derecho. Al hilo de la controversia, así resumida, el A. va enunciando las conclusiones, no sin formular, en diversas oportunidades, algunos reparos a ciertas tesis de Cossio. En este sentido, p. ej. Goldschmidt no comparte la tesis de que la intuición sensible permita captar lo esencial de las conductas delimitadas como jurídicas respecto de lo ajurídico, como parece admitirlo Cossio (p. 31-33) (7). En segundo lugar, el A., en contra de Cossio, sostiene en punto a la norma una tesis imperativista. Con sus críticas, formuladas con indudable rigor, Goldschmidt intenta promover en el seno mismo de la Escuela Egológica una "crisis de fundamentos" que le parece una garantía de su continuada fertilidad y fecunda expansión".

Los estudios restantes, once en total, agrupados bajo el título general del libro, abordan el tema ya indicado: la dependencia de la norma de la conducta. Aunque todos encierran interés para el jurista, no conciernen siempre al dominio propio de la filosofía del derecho; por ello me limitaré a destacar el contenido de aquéllos que por su índole deban ser aludidos en esta reseña. En "Construcción jurídica de la paz dictada" se interpreta, de acuerdo a la opinión de Luis Mendizábal y Martín, la paz dictada como una ley, cuya legitimidad, por lo demás, dependerá de la justicia de la guerra respecto del vencedor y también, claro está, de que se establezca la "tranquilidad en el orden". En "Normas individuales y normas generales" el A. persigue poner de manifiesto una diferencia en la reglamentación de sectores sociales, que pueden ser individuales (p. ej. la estructura del Imperio Federal alemán) o típicos. Para determinar las funciones respectivas de las normas individuales y de las generales se repara en los asuntos enforcados por la norma y que constituyen el sector social correspondiente y se distingue entre ellos, según sean para el autor de la norma o bien cotidianos o bien vitales. En el primer caso es pertinente una norma general; en el segundo, una norma individual. Nuevas precisiones sobre ambos tipos de normas se encuentran en p. 124-127. "La justicia sin venda" incluye varios análisis de casos concretos en busca de la

---

(7) Con todo, le concede demasiado cuando admite que esa delimitación sea perfectamente comprensible mediante una intuición sensible, sin necesidad de acudir a ninguna normación (p. 31).

respectiva solución justa que se adecúe determinadamente a la concreción del caso. El A. sostiene que la solución buscada se basa siempre en principios generales y que estos son engendrados por el caso concreto, aunque, y esto es lo importante, sólo son descubiertos en ocasión de aquél (p. 177). Como método para el hallazgo del principio general aplicable preconiza el de "las variaciones", por el cual se intenta encontrar el valor de las diferentes circunstancias del caso examinando el resultado que sus alteraciones producirían (p. 178). En "Problemas de justicia en "Medida por medida", de Shakespeare" el A. aborda dos temas: el del desuso de la ley humana y su relación con la ley natural; y el de la justicia de la sentencia dictada por el juez delincuente. Por último, en "El estado de necesidad ante el derecho natural" considera el caso de la Mignonette —el homicidio del grumete Parker— con el propósito de establecer el derecho aplicable al caso. El A. concluye que el derecho penal inglés era inaplicable pero que, en cambio, era pertinente la aplicación del derecho natural, cuya necesidad como base de todo derecho positivo es defendida con ilustrada convicción. El caso es examinado en relación a las normas jurídico-naturales con ejemplar acribia a lo largo de un análisis de gran interés.

Merece elogios sin retaceos el A. por la tarea a la que ha consagrado este libro —el análisis de problemas concretos de justicia a fin de abrir camino a una renovación integral del ideal de la justicia— y por el saber y aptitud crítica —ya conocida, por lo demás— que denotan los estudios publicados.

Dentro del marco un tanto angustioso, de este boletín desearía formular unas pocas observaciones y preguntas, con las que, claro está no intento promover una discusión formal, que sería aquí impertinente. a) El A. intenta desarrollar el tema de la dependencia de la norma respecto de la conducta. Cabe preguntarle por la dependencia de la conducta respecto de la norma. ¿La admite? En caso afirmativo ¿en qué términos definiría esa dependencia? ¿Le bastaría con lo que expresa en p. 29 que la normación es sólo ratio cognoscendi de los conceptos específicos del derecho? ¿Esta tesis es a su vez compatible con la expuesta por el A. sobre la relación entre la norma y la conducta del súbdito (p. 49)? ¿O en esta última tesis hay un plus respecto de la de Cossio, señalada por el A. como la inspiradora de los estudios incluidos en su libro (p. 11)? b) En el libro reseñado es frecuente encontrar en notas a pié de página importantes observaciones y tesis que el lector desearía ver suficientemente desarrolladas. P. ej. en p. 33 nota 36 a se niega que la intuición sea la fuente de nuestro concepto de lo jurídico y se limita su función a la de prueba de que en la realidad existe algo subsumible en un concepto previamente establecido. Ahora bien, ¿cómo se establece previamente este concepto de lo jurídico? Cuestión ésta que se vincula con la del origen noético de los principios jurídicos generales para cuyo descubrimiento el caso concreto es sólo una ocasión (p. 177). ¿Cómo se conocen estos principios jurídicos? c) Quizá por no haber sido suficientemente explicitada, no resulta muy convincente la distinción entre asuntos vitales y cotidianos como fundamento de la diferencia entre normas generales y normas individuales.

En el próximo boletín me complaceré en reseñar el libro del A.: "Conducta, justicia y norma" de inminente aparición y cuyo contenido parcialmente conozco.

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Siempre es bien recibido un nuevo libro de Luis de Broglie; y no obstante tener ya el que ahora nos ocupa <sup>(1)</sup> una vida de diecisiete años en su original francés, la aparición de su traducción española nos ofrece la oportunidad del comentario. La imagen dual onda-corpúsculo a que nos tiene habituados la física actual, es sólo un aspecto —si bien determinante— de un panorama más general: los aspectos de continuidad y discontinuidad que han ido apareciendo —y lo siguen haciendo— en los campos más inesperados del acontecer físico; problemas en los cuales ha tenido participación activa y de primer orden el mismo de Broglie. Sus opiniones son, consecuentemente, de primera agua, y de allí el interés particular de la obra.

La física newtoniana con su concepto de discontinuidad, esto es, con su suposición de puntos sin extensión pero con masa, pudo llegar a los resonantes éxitos conocidos por la claridad con que representaba los fenómenos mecánicos observados; mas, por otro lado, la idea de la absoluta puntualidad, de la completa discontinuidad de la materia, aparejaba riesgos (acción a distancia) insuperables y a los cuales vino a poner término la física del campo, la física de la continuidad, con los notables trabajos de Maxwell y Lorentz: ya no se producía ese brusco salto entre los puntos materiales de Newton y el vacío existente entre ellos; una continuidad *vectorial* salvaba el escollo. Todo se llenó de *tensores*. Pero las partículas puntuales, ahora transformadas en extensas y cargadas de electricidad (Lorentz) planteaban a su vez el problema de explicar su estabilidad: ¿Por qué no se repelían mutuamente las partes constitutivas de esas partículas? Y si se pretende defender que son puntuales, ¿cómo explicar que su energía no es infinita? En fin, este es el interrogante que tiende a resolver primordialmente la física moderna: “reconciliación de lo continuo con lo discontinuo por el juego de las probabilidades, pareciendo surgir lo continuo de la aplicación de las probabilidades a un discontinuo incierto: tal parece ser la sugestión que nos proporciona el estado actual de las teorías cuánticas” (p. 143). Varias son las cuestiones filosóficas que plantea esta situación (determinismo, individualidad de las partículas, interacción entre materia y energía, etc.) y sobre las cuales se extiende el autor, junto a otras de índole eminentemente física (caso de la física del fotón, donde de Broglie ha trabajado intensamente). En todas ellas campea siempre el espíritu prudente del sabio: sabe, por ejemplo, “que la física contemporánea tiene una tendencia clara a adoptar una actitud fenoménica y a considerar como pseudoproblemas los que no pueden ser resueltos de ninguna manera por la experiencia” (p. 121); distingue entre *determinismo* y *causalidad* (si bien tiene una idea errónea de ésta por defecto, pp. 64-65); se hace cargo de que la no individualización del corpúsculo es una falla del físico para seguirlo en su curso (p. 121); etc. Todo ello en un texto que lleva al lector, confortablemente transportado en una prosa agradable. Hecho que se hace más notable aún en el último capítulo (bastante fuera de lugar, dado el tema del libro) dedicado a bosquejar la vida atormentada de A. M. Ampère.

(1) L. de Broglie, *Continuidad y discontinuidad en física moderna*, Madrid, Espasa-Calpe S. A., col. Nueva Ciencia, Nueva Técnica, 1957.

Sostenidamente fascinante aparece el estudio del arte y la filosofía de los griegos, dando de ello testimonio las innumerables obras dedicadas al tema. Mas en nuestra época de maravilloso desarrollo técnico, un nuevo motivo viene a sumarse a los dichos: el estudio de la ciencia y la tecnología helénicas. Los nombres de Singer, Diels, Sarton, Heath, Heidel, Duhém, etc., son bien conocidos al estudioso del tema. El libro de Farrington (2), accesible ahora al lector de habla hispana, escrito en estilo atrayente y abundante en noticias, peca sin embargo de un grave defecto (junto a otros no mucho menores): el autor confunde constantemente *ciencia* con *técnica*; de donde el lector atento sentirá por momentos un indefinible malestar a medida que avanza en la lectura, y que lo llevará finalmente a una concepción equivocada de lo que fué el desarrollo de la *ciencia* entre los griegos. Defiende Farrington que aquellos conocieron y usaron de la experimentación y que "lo que diferencia su ciencia de la nuestra fué menos la incapacidad de comprender la importancia de la experimentación, que la carencia de instrumentos de precisión y de toda técnica de análisis químico. Fueron tan científicos como las condiciones materiales de su tiempo lo permitían" (p. 79); pero cuando entra a analizar ya de por fino esta aserción, la fundamenta principalmente con ejemplos tomados de la medicina, es decir, de una *técnica* y no de una *ciencia* en sí misma. Por otra parte, no es absolutamente cierta esa defensa que pretende el autor; en realidad, y como ha sido subrayado por algún autor, el defecto fundamental de la ciencia griega ha sido no tanto la falta de medios e instrumental para constituirse formalmente como ciencia, sino la ausencia de un concepto claro sobre la *legalidad* de los fenómenos observados, ausencia que basta para no lograr su encauzamiento epistemológico necesario. Esa misma confusión entre ciencia y técnica hace además que Farrington no alcance a comprender la filosofía griega y queden sus ataques a ella (principalmente en las figuras de Platón y Aristóteles) reducidas a meras incursiones depredatorias en las fronteras más alejadas de su meollo doctrinario. Por otra parte, resulta sumamente discutible (a veces hasta lo intolerable) su incursión hacia lo que hoy denominaríamos "el problema obrero": que la esclavitud pueda haber retrasado la técnica (puesto que no urgía abaratar la mano de obra), sea; que la no necesidad de mejor tecnología haya influido negativamente en el desarrollo de la ciencia (o mejor, de algunas de ellas) por no plantearles problemas "vitales", concedido. Pero que tales situaciones hayan impedido la evolución de la ciencia, así y sin más, es una extrapolación admisible sólo si se tiene en cuenta su repetidamente señalada confusión entre ciencia y tecnología. Si quisiéramos aventurar un juicio sintético sobre la obra de Farrington, diríamos que estamos en presencia de un libro atrayente y noticioso, pero elaborado por un humanista a quien ha deslumbrado (*sic*) la tecnología antigua —y que él confunde con la ciencia—, agravado todo ello por fuertes prejuicios religioso-político-sociales.

Es evidente que la posesión de conocimientos científicos cada vez mayores y mejores, ha ido transformando la imagen que de la naturaleza (entendida como el conjunto de cuerpos existentes) se le presentaba al hombre.

(2) B. Farrington, *Ciencia griega*, Buenos Aires, Librería Hachette S. A., 1957.

Desde el concepto exclusivamente religioso mítico, o explicación por causas mediatas, ha desarrollado el hombre una imagen menos explicativa pero más descriptiva del mundo circundante; desde una concepción más rudimentaria (pero más profunda) ha pasado, por la observación primero, por la experimentación después, a una visión más detallada (pero más superficial), más inmediatamente explicativa o descriptiva, y útil del cosmos. Sobre esa modificación de esta imagen de la naturaleza en cuanto obrada por la actual física, nos viene a hablar Werner Heisenberg <sup>(3)</sup>. Divide para ello su obra en dos partes. En la primera trata de esbozar el desarrollo de las ideas físicas de los fenómenos naturales y sus influencias en la concepción del universo material, que va así integrando el hombre, pasando por los problemas de la causalidad y el determinismo en la física atómica, y acabando finalmente en consideraciones sobre las ventajas de la formación humanista del hombre de ciencia. La segunda parte está constituida por una breve antología de textos (Kepler, Galileo, Newton, Huygens, d'Alembert, de Broglie, etc.) que complementan su exposición previa.

En total una obra muy breve (73 pp. en su primera parte) y que no intenta un análisis exhaustivo del tema; es evidente que el autor ha intentado más un libro salido de la pluma de un *hombre* de ciencia y con fuerte acentuación sobre su condición humana (por ello su capítulo sobre ciencia, cultura y educación humanística), lo que nos trae a la memoria las páginas que escribiera Ortega y Gasset sobre el gran adelanto de la ciencia debida, paradójicamente, a hombres increíblemente mediocres. Las cosas que dice Heisenberg al efecto son sumamente interesantes, refrescantes, diríamos, para el hombre víctima (en el mejor de los casos, en parte) de una técnica que lo está llevando arrollado aún dentro de la ciencia pura. Son también, y por eso mismo, muy importantes, tauto más cuanto que es Heisenberg quien las dice. No resistimos la tentación de copiar sus párrafos conclusivos, altamente aclaratorios de su *Weltanschauung*: "Como resumen, queremos destacar los siguientes puntos: 1) En sus comienzos, la ciencia moderna se distingue por una deliberada modestia; formula enunciados válidos para dominios estrictamente delimitados, y sólo en tales límites les atribuye validez. 2) En el siglo XIX, aquella modestia se pierde en gran parte. Los resultados de la Física son considerados como afirmaciones sobre todo el conjunto de la Naturaleza. La Física aspira a ser una Filosofía, y muchas veces se proclama que toda verdadera Filosofía ha de ser únicamente ciencia de la Naturaleza. 3) Hoy, la Física está experimentando una transformación radical, uno de cuyos más notables rasgos es la vuelta a su primitivo comedimiento. 4) Precisamente, el contenido filosófico de una ciencia sólo se preserva a condición de que dicha ciencia guarde bien presente la conciencia de sus límites. Los grandes descubrimientos sobre propiedades de fenómenos naturales singulares no son ya posibles si se prejuza en general sobre la esencia de aquellos fenómenos. Si la Física deja en suspenso la decisión sobre qué sean los cuerpos, la materia, la energía, etc., y sólo con esta condición, puede alcanzar conocimientos sobre propiedades singulares de los fenómenos designados con aquellos términos;

---

(3) W. Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ed. Seix Barral S. A., 1957.

conocimientos que pueden luego conducir a auténticas concepciones filosóficas”.

El libro de Rothstein que tenemos entre manos <sup>(4)</sup> no es, en modo alguno, una obra de filosofía: se mueve, de hecho, en el plano estricto de la ciencia empiriológica; pero no obstante resulta necesario siempre para el filósofo interesado en los problemas que plantea el cúmulo de conocimientos que abarca la ciencia actual, ver en sus fuentes cómo se maneja un científico con ellos. Porque es indudable que el autor ha meditado y expuesto con originalidad ciertos conceptos tales como los de medición y comunicación —apuntando inmediatamente hacia la organización, fundamental para la ciencia hoy— en relación con la entropía, la lógica, el arte, el lenguaje, etc., y tal como los utiliza el científico en su reflexión.

Desde el aspecto científico llama la atención inmediatamente el uso inteligente y repetido que hace el autor del concepto de entropía en cuanto aplicable a los problemas de la información que ha menester la ciencia para su sostenido y económico desarrollo: puesto que “la entropía ha sido descripta a menudo como medida de la ignorancia”, en un sistema de medición —informativo— “a menor información mayor entropía” (pp. 4 y 7). Por otra parte, también puede establecerse una relación con el tercer principio de la termodinámica, que establece una entropía cero para un sistema completamente ordenado en el cero absoluto (p. 17); y, lo cual resulta sumamente interesante, puede establecerse desde un punto de vista termodinámico un límite para la precisión de cualquier medición a través de un nuevo tipo de “principio de incertidumbre” (p. 18); etc.

Mas del lado filosófico, la obra es débil (por otra parte no tiene el autor pretensión mayor al respecto). Ya es fácil suponerlo cuando declara Rothstein que su punto de vista filosófico —“if I have one consistent enough to merit the title”— ha sido fuertemente influido por Einstein, Bohr, Mach, Poincaré, etc., por el laboratorio, la tecnología, problemas administrativos y organizativos, valores democráticos y ético-religiosos, por consideraciones estéticas y una amplia lectura de diversos temas tales como astrofísica y antropología, religión y teología, etc. Habla de libre albedrío y determinismo como de “problemas cuasi filosóficos”; cree que “no hay razón para excluir la posibilidad de una máquina capaz de crear un nuevo concepto” (p. 18), etc.

Repetimos, una obra para captar al científico en su estricto campo de actividades. El desorbitado prólogo de C. A. Muses (85 pp. contra 110 propias de Rothstein) habría menester de otra recensión.

Ambicioso es el tema que, para su “Aquinas Lecture, 1958”, ha elegido el conocido físico Dr. Henry Margenau <sup>(5)</sup>; y no menos resultará asombroso al estudiante de ciencias, a quien “Margenau” le es familiar a través de sus obras “Foundations of Physics” (en colaboración con Lindsay) y “Mathematics of Physics and Chemistry” (en colaboración con Murphy), verlo ahora ocupado en tales menesteres que podría parecerles, en principio “piadosos”, pero que a la postre le harán meditar seriamente sobre el valor doctrinario de la filosofía de Sto. Tomás.

(4) J. Rothstein, *Communication, organization and science*, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1958.

(5) H. Margenau, *Thomas and the Physics of 1958: a confrontation* (The Aquinas Lecture, 1953), Milwaukee, Marquette University Press, 1958.

Pero es claro, por otra parte, que en una conferencia sólo podrá seguirse un criterio fuertemente selectivo si quiere confrontarse la filosofía del santo con la física actual. Y eso es lo que hace el autor: no trata de hallar puntos de coincidencia en el terreno de lo que hoy denominamos "física", sino en el campo de la metodología; puesto que el Aquinate no era de ninguna manera un físico sino un filósofo (o mejor, un teólogo). La física cuántica y relativista de hoy ha superado ya el mecanicismo en el terreno fenomenológico-explicativo y el materialismo derivado en el doctrinario, a que dió lugar la denominada "física clásica": hoy, el hombre de ciencia *siente* que hay algo que se le escapa de sus formuleos matemáticos; que la realidad, que la explicación última de las cosas, excede a sus esquemas descriptivos. "La comparación de la actual metodología científica con aquellos aspectos del sistema de Tomás aplicables a la ciencia, es hoy más favorable que en cualquier otro momento de las últimas dos centurias [...]. Hoy, el hombre de ciencia está menos seguro [que los materialistas previos]; las formas y esencias de Sto. Tomás no son tan extrañas a algunos de ellos como el éter de Haeckel y Kelvin" (pp. 4-5). Y puesto que es convicción de los científicos que el curso de la ciencia converge hacia una meta final de la verdad, la coincidencia de método con el de Sto. Tomás hace que su figura "se haya elevado irreversiblemente hacia una mayor significación que antes" (p. 5).

Con esta introducción comienza Margenau a analizar algunos de los puntos de contacto entre los problemas que plantea la física actual en el terreno metodológico y las soluciones que a temas semejantes diera en su tiempo Sto. Tomás. Así, ha elegido especialmente el problema epistemológicamente fundamental, que supone la relación entre sentidos y razón, y cuya solución le permite llegar hasta la noción del "intellectus agens", que juega un papel preponderante —rápida pero ciertamente lo hace ver el autor en el ejemplo de "los dos escritorios" de Eddington— en el desarrollo del estudio profundo de la ciencia.

Otros ejemplos brevemente analizados, por ej., la abstracción, que aparece cada vez más preponderante en el terreno científico; el problema de la creación, cuya idea la física va haciendo cada vez menos extraña; las nuevas geometrías y lógicas: etc.: para terminar con un llamado a la realidad acerca de la ciencia, no como catálogo de fenómenos más o menos sistematizados o explicados, sino como contenido continuado de *ideas* (coincidiendo así con Planck, Einstein, etc.), completan un panorama pletórico de sugerencias hacia posteriores desarrollos.

J. E. BOLZAN.

LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA  
SOBRE LA FILOSOFÍA HISPANO-MUSULMANA  
REALIZADA POR MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ (\*)

Expresó Marcelino Menéndez Pelayo que "...si hay una tradición filosófica en España, como a mi entender la hay, sólo será eficaz nuestra educación y el aprendizaje que hagamos de las doctrinas extrañas cuando hayamos conocido e interpretado con amplio sentido las nuestras. No se trata de volver los ojos a una ciudad que queda a la espalda, con peligros de convertirnos en estatua de sal, como la mujer de Lot, sino de conocer con amor de hijos la ciudad espiritual en que nacimos y compararla con las otras ciudades cuyos muros se levantan enfrente" (1), y sus palabras indicaban la concreta relación que existe entre el filósofo, la historia de la filosofía de la comunidad nacional en la que el filósofo filosofa, y la historia universal de la filosofía. Si bien es cierto que la estructura intelectual determina una *apertura* y una *comunicabilidad* esencial a la misma filosofía, por encima de su inserción histórica, sino toda filosofía permanecería clausurada en la inmanencia de un acto de filosofar —y dejaría de ser la filosofía y su historia—, no es menos cierto, a su vez, que el filósofo se ejerce desde una situación temporal y *en y desde* esa situación temporal se da esa apertura y comunicabilidad de la filosofía. Estudiar la historia de la filosofía de la comunidad nacional en la que se ha nacido, es para el filósofo apertura y comunicación con los que antes de él han filosofado en su misma tierra e inicio de apertura y comunicación con filósofos de tierras allendes a la suya y es, finalmente, instancia necesaria para que esa comunicación y apertura *ex historia*, sea *sine historia* en la medida de su plenitud intelectual.

Por otra parte queda en pie el hecho de la existencia de una auténtica filosofía española con constantes definitorias —*espíritu crítico* y *tendencia armonizadora*—, como lo demostrara Menéndez Pelayo en disidencia con el krausismo de Sanz del Río que negaba la tradición filosófica de España (2).

(\*) MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA - FILOSOFÍA HISPANO-MUSULMANA, editada por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, dos vols., impresos en los talleres gráficos de Cándido Bermejo, Madrid, 1957; v. 1, 422, págs., v. 2, 384 págs. El v. 2, contiene índices de términos árabes clasificados alfabéticamente por orden de raíces, de nombres propios, de nombres geográficos y de lugares, y fe de erratas de las cuales hemos sumado 135, 100 correspondientes al v. 1, y 35 al v. 2. La presentación de la obra es grave y correcta.

(1) MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Ramón Lull*, discurso leído el 1-V-1884 en el Instituto de las Islas Baleares, en *La Ciencia Española*, obras completas editadas por el Consejo Superior de Inv. Científicas, T. LIX, Madrid 1953, pág. 385. También puede verse JOSE MARIA SANCHEZ DE MUNIAIN: *Antología General de Menéndez Pelayo, Recopilación orgánica de su doctrina*, B. A. C., Madrid, 1956, v. 1, pág. 293, texto 1.326.

(2) Este descuido por la tradición filosófica española ha llevado a JULIAN MARIAS a tratar en 203 líneas el pensamiento filosófico de Francisco Sánchez, Luis Vives, Fox Morcillo, Gómez Pereira, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Luis de Molina, Suárez, Balmes, Donoso Cortés, además de no estudiar al Cardenal Zeferino González, a Fr. Norberto del Prado, O. P., y a Fr. Santiago Ramirez, O. P., en su *Historia de la Filosofía*, que llega hasta Heidegger y Ortega Gasset. (JULIAN MARIAS: *Historia de la Filosofía*, Rev. de Occidente, Madrid, 1954, 7ª edición, págs. 193-194, 205-209, 346), y a Juan Beneyto Pérez hablar de tradicionalismo en Zeferino González, (JUAN BENEYTO PÉREZ, *Historia de las Doctrinas Políticas*, Aguilar, Madrid, 1950, pág. 428). cuando el mismo Cardenal criticaba la

Concorde con el pensamiento del autor de la *Historia de los Heterodoxos*, la *Asociación Española para el progreso de las Ciencias* continúa la publicación de la Historia de la Filosofía Española comenzada por Bonilla San Martín, por lo cual ya han aparecido los tomos correspondientes a la *Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV* (2 vols., 686 págs.) de Tomás y Joaquín Carreras Artau, y a la *Época del Renacimiento* (3 vols., 634 págs.) de Marcial Solana, además de la obra que motiva esta nota, a la que le fue adjudicada el "Premio Bonilla San Martín", en un concurso convocado sobre historia de la filosofía musulmana, por un jurado presidido por Juan Zaragüeta.

La vocación por los estudios históricos-filosóficos de Miguel Cruz Hernández se mostró públicamente con su primer libro sobre *La Metafísica de Avicena* (3), aunque hay que decir que si bien sus investigaciones tienen especial relación con la filosofía musulmana, por lo que hasta ahora se ve, también ha trabajado en la escolástica cristiana como lo prueba su comunicación, al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona de 1948, sobre *La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez* (4).

Más de doce años empleó el autor en recoger el material para su *Filosofía Hispano-Musulmana*, y utilizó más de dos en escribirla. Trabajó en la Biblioteca de Estudios Árabes y en la Biblioteca Universitaria de Granada, en la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, en la Biblioteca Universitaria de Salamanca, en la Biblioteca de la Sorbona, en la Biblioteca Nacional de París y en la biblioteca particular de L. Massignon, y consultó al P. Alonso, S. J., al P. N. Morata, O. S. A., al P. F. M. Pareja, S. J., a Massignon, a G. Vajda, a H. Corbin, a A. M. Goichon, al P. Salman, O. P., a Gilson y a Zubiri, a cuyo magisterio se deben las ideas esenciales de fondo filosófico en las que Cruz Hernández orienta su labor investigativa. De todo esto ha salido esta densa y documentada historia de la filosofía hispano-musulmana, que el autor considera "...como un primer intento...", de lo que habrá de ser nuestra historia de la filosofía hispano-musulmana". (v. 1, pág. 15), y la primera aproximación al objetivo enunciado en su primer libro: "Los trabajos de don Miguel Asín Palacios habían enriquecido y madurado el campo de nuestra investigación; creí por tanto, que era una obligación ineludible aprovechar el camino abierto y preparar, por obras de conjunto de este tipo, una futura historia de la filosofía árabe musulmana; labor que, Dios mediante, espero no tener que abandonar" (5).

Dada la dificultad que encierra resumir este libro, en los límites de una recensión bibliográfica, ofrecemos el sumario de los dos volúmenes: V. 1: Pró-

---

tesis tradicionalista que "deprime y rebaja más de lo justo las fuerzas de la razón humana" (ZEFERINO GONZALEZ: *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1886, 2ª edición, v. 4, pág. 422), y una de las características del resurgimiento escolástico español, que personificaba Z. G. es su oposición al tradicionalismo. Mérito ha sido de Menéndez Pelayo revalidar en sus justos méritos a la filosofía española. (Sobre el aporte de la filosofía española, puede verse: TOMAS CARRERAS ARTAU, *Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía*, comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Actas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949, I, págs. 43-136, y JACQUES CHEVALIER, *Du rôle de la pensée espagnole dans la restauration de l'humanisme integral*, ibid., III, págs. 359-364).

(3) *La Metafísica de Avicena*. Universidad de Granada, 1949.

(4) *La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez*, Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, opus cit., I, 317-337.

(5) *La Metaf. de Avicena*, pág. 5.

logo; LA FILOSOFIA MUSULMANA ORIENTAL. I. La constitución del mundo musulmán, II. La aurora de la cultura musulmana, III. La formación de la filosofía musulmana, IV. La constitución del aristotelismo musulmán. al-Kindí y al-Fârâbî, P. Avicena, VI. Algacel. LA FILOSOFIA HISPANO MUSULMANA HASTA AVERROES. I. España y el Islam, II. Los orígenes de la filosofía hispano-musulmana. III. Muhammad Ibn Massarra (883-931). IV. La escuela masarri (931-1010), V. Ibn Hazn de Córdoba (991-1065), VI. La escuela de Ibn Hazm (1036-1146), VII. Ibn al-Arif y la escuela neoplatónica de Almería (1050-1151), VIII. Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127), IX. Abû Salt de Denia (1067-1134), X. La constitución de la filosofía hispano-musulmana: Avempace (1170-1138), XI. Ibn Tufayl (antes de 1110-1185); V. 2: LA FILOSOFIA DE AVERROES. I. El puesto de Averroes en la historia de la filosofía, II. Vida de Averroes, filósofo español, III. La obra escrita de Averroes, IV. La formación científica de Averroes, V. La actitud religiosa de Averroes, VI. El problema del conocimiento, VII. Los principios de la ontología, VIII. Dios y la creación, IX. El mundo de la creación, X. El problema del intelecto, XI. La antropología de Averroes, XII. La concepción ética y sociológica de Averroes, XIII. La influencia de Averroes. El Averroismo. EL AGOTAMIENTO DE LA FILOSOFIA HISPANO-MUSULMANA. I. Ibn Tumlûs de Alcira (antes de 1175-1223), II. Ibn Arabî de Murcia (1164-1240), III. Ibn Sabîn de Murcia (1216-1271), IV. Ibn Jaldûn (1332-1406).

Si meditamos en el hecho de las relaciones de la escolástica árabe con la filosofía de Tomás de Aquino; en nuestro modo de ser hispánicos, y observamos la carencia bibliográfica en nuestro país sobre la filosofía musulmana, queda implicada la importancia de esta historia de Miguel Cruz Hernández para el tomismo argentino y nuestra filosofía.

A su vez la obra testimonia, en cuanto la filosofía hispano-musulmana continúa a la griega, que "*Haber continuado así la tradición filosófica, que arrancaba de Grecia, y habérsela transmitido a Europa, cuando más la esperaba, ha sido también otra de las grandes misiones históricas de España*". (I. pág. 207).

OSCAR H. TRAVAGLINO

## UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA "SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES"

### *Facultad de Filosofía y Departamento de Filosofía*

En la Universidad Católica Argentina han funcionado normalmente este año los primeros cursos de tres Facultades: "Filosofía", "Derecho y Ciencias Políticas" y "Economía y Ciencias Sociales", bajo la dirección de sus decanos, el Pbro. Guillermo Blanco, el Dr. Faustino Legón y el Dr. Francisco Valsecchi.

En la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas se cursan dos carreras: Administración de Empresas y Licenciado en Economía.

De las Facultades dependen distintos Departamentos e Institutos de Investigación que nuclean a profesores y egresados. Actualmente funcionan, en Filosofía: el "Departamento de Filosofía teórica", bajo la dirección del Decano, Pbro. Guillermo Blanco; en "Derecho y Ciencias Políticas", los Departamentos de "Filosofía Jurídica y Política", dirigido por el Dr. Julio Ojea Quintana, de "Derecho Público", dirigido por el Decano Dr. Faustino Legón, y de "Derecho Internacional Privado", dirigido por el Dr. Werner Goldschmidt; en "Economía y Ciencias Sociales" funcionan los Institutos de "Teoría Económica", que dirige el Decano, Dr. Francisco Valsecchi, y de "Realidad Económica", que dirige el Dr. Carlos Moyano Llerena.

Existen también otros Institutos de Investigación, que son núcleos de estudio y docencia, de donde saldrán las futuras Facultades: de "Lingüística y Estudios Literarios", dirigido por el Dr. Angel J. Battistessa con un primer año de Letras, que desde el año que viene será Facultad de Letras; "Instituto de Teología", dirigido por Mons. Dr. Eduardo Pironio, con la cátedra de Introducción a la Teología y Teología Fundamental, que deben cursar los alumnos de primer año de todas las Facultades; "Instituto de Cultura y Extensión Universitaria", que tiene a su cargo todas las actividades de formación no profesionales de la Universidad, cuyo director es el Cgo. Luis Ma. Etcheverry Boneo; "Instituto de Ciencias Naturales y Biológicas", dirigido por el Dr. Emiliano J. Mac Donagh; "Instituto de Ciencias Físico-Matemáticas e Ingeniería", que dirige el Dr. Agustín Durañona y Vedia; y la "Escuela Preparatoria de Música", que dirige el Maestro Alberto Ginastera, de la que depende el Coro de la Universidad y que el año próximo se convertirá en Facultad de Música. El Departamento de Biblioteca y Publicaciones cuenta como Director al Dr. César H. Belaúnde.

Un numeroso alumnado ha asistido a los cursos regulares. Por este motivo, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, el Curso de primer año funcionó en dos turnos.

La Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina bajo la dirección del Pbro. Guillermo Blanco, comenzó a funcionar el 7 de mayo de 1958 con una clase inaugural que dictó para todo el alumnado de la Universidad el Sr. Rector de la misma, Mons. Dr. Octavio N. Derisi sobre la unidad de la cultura y la importancia de la Filosofía y la Teología como unificadoras y jerarquizadoras del conocimiento humano.

El nutrido grupo de alumnos inscriptos en primer año asistió diariamente a las clases que se dictaron según un plan que distingue materias principales, auxiliares y especiales.

Las materias principales, con tres horas semanales, son: Lógica e Historia de la Filosofía Antigua. Teología, en dos horas, es materia común a todas las carreras.

Es profesor titular de *Lógica*, el Dr. Héctor A. Llambías que desarrolló la Lógica material, y profesor adjunto el Dr. Juan A. Casaubón, que explicó la Lógica Formal. El programa ha sido elaborado dentro de los grandes lineamientos de la tradición aristotélico-tomista y teniendo en cuenta la disposición probable de alumnos de un primer curso de Filosofía, para quienes la Lógica como ciencia filosófica y como técnica de la demostración rigurosa hace las veces de una verdadera introducción a la Filosofía, entendida esta última como conocimiento "epistémico". Asimismo, se ha tenido en cuen-

ta que al plan de estudios para el primer curso se incorporó la enseñanza por separado de la Lógica Simbólica. Conforme a la orientación tomista de la cátedra, los problemas de crítica del conocimiento y la reflexión epistemológica se reservan para la Metafísica que se ubica en el último año de los estudios de filosofía. El programa, en fin, procura conservar puicramente los contornos de la Lógica como ciencia y arte del ente de razón de segunda intención, dedicando principal atención a la cuestión de los conceptos universales y a la demostración apodíctica.

El profesor titular de *Historia de la Filosofía Antigua*, Dr. Benito Raffo Magnasco, considera a esta disciplina como formalmente filosófica, lo que fundamenta el carácter temático del programa, precedido de un desarrollo general histórico externo.

Los alumnos de Filosofía asistieron también a las clases de *Introducción a la Teología* que Mons. Dr. Eduardo F. Pironio dictó en el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria. En ellas se ha ocupado de clarificar la importancia y necesidad de la Teología y de delimitar su objeto propio y sus funciones.

Entre las materias auxiliares, el Pbro. Héctor D. Mandrioni, desarrolló *Introducción a la Filosofía*. El principal objetivo del programa, de carácter analítico-sintético, es llegar a un conocimiento exacto de la naturaleza del filosofar por medio de la reflexión y el contacto con algunas obras fundamentales de filosofía.

El Dr. Gastón Terán, que explicó *Textos*, comentó el primer libro de la Metafísica de Aristóteles. El tema elegido fué organizado para complementar la tarea del profesor de Historia de la Filosofía Antigua, ya que aquel libro importa, en cierto sentido, una transcripción del pensamiento pre-aristotélico y una crítica del mismo. La mira tenida en vista es ir al texto de Aristóteles y familiarizarse con su vocabulario para ir preparando el camino, en lo posible, a la problemática y temática de su filosofar. Frente a la situación real de nuestro alumnado que generalmente ignora el griego y poco sabe de otro idioma que el materno, se buscó atenuar la mentada deficiencia haciendo uso de las buenas versiones italianas (Carlini, Oggioni), francesas (Tricot), e inglesas (Ross); con la participación de los estudiantes que conocen dichas lenguas, se intentó una versión en español, como instrumento de trabajo, sin duda modestísimo, pero lo más cercano al texto original; no se descuidó la referencia al texto griego, a los propios vocablos griegos, al menos por el pálido reflejo de su etimología —lo que de paso implicó una incitación al alumno a colmar tamaña laguna— tendiente a acuñar en español términos del pensamiento aristotélico. En un segundo paso se verificó la fidelidad con que Aristóteles ha cumplido su propósito en el libro A de la Metafísica, de si ha habido o no deformación de las doctrinas expuestas, de esto último permitió preguntarse acerca de lo que debe entenderse por historiador de la filosofía. Dado el objeto de este programa y la condición de los estudiantes de primer año se hechó mano con mucha discreción de las interpretaciones de Jaeger, Ross, Zürcher, Allan, etc.

Los alumnos de la Facultad de Filosofía, siguieron también el curso de *Latín* que el Profesor Francisco Novoa dictó en el Instituto de Lingüística y Estudios Literarios.

Como materia especial el curso de primer año incluye *Lógica Simbólica* que dictó el Dr. Alberto Moreno. En esta disciplina se han considerado es-

pecialmente dos aspectos: 1º, la exposición de los elementos de la lógica clásica bivalente (PM) y del cálculo modal; 2º, ejercitación intensiva en los procedimientos de decisión de la lógica proposicional y de la lógica de predicados. Por su importancia se han tenido muy en cuenta en la primera parte las cuestiones vinculadas con las "formas normales" y con las exigencias del sistema axiomático (pruebas de independencia, consistencia y "completitud"). La exposición técnica neutral con respecto a los distintos sistemas filosóficos, sirvió de material básico para el estudio de temas especializados. Sólo después del dominio de la técnica se intentó una determinación de sus relaciones con la lógica tradicional —dentro de la "lógica formal"— y con el pensamiento matemático —como presentación exacta de la lógica del pensamiento matemático.

Los profesores de la Facultad de Filosofía mantuvieron permanente contacto con el curso y atendieron semanalmente las consultas de los alumnos. Un auxiliar docente tuvo por misión asistir al alumnado en todas sus dificultades.

Para realizar de manera eficaz el contacto entre profesores y alumnos en todas las materias se han tomado dos exámenes parciales y se realizan actos de convivencia donde los profesores tienen oportunidad de conversar con los alumnos y orientarlos en problemas no sólo profesionales sino de índole general.

El porcentaje de asistencia a clase —que es obligatoria en un 75 %— y las notas de los exámenes parciales se tienen en cuenta en el examen final al que el profesor llega conociendo las condiciones y aplicación del alumno, que son considerados a los efectos de su calificación y promoción.

De este modo la Facultad de Filosofía ha tratado de poner los medios más conducentes para una recta y más eficaz labor docente.

El Departamento de Filosofía prosiguió con el plan de estudios sobre *Epistemología de las Ciencias Naturales y Culturales*. Correspondió al Dr. Emiliano Mac Donagh el ocuparse acerca de la *Metodología de las Ciencias Biológicas*. Con motivo de cumplirse el centenario de la presentación a la Sociedad Linneana de Londres de los ensayos de Darwin y Russell Wallace, las conferencias del Dr. Mac Donagh tuvieron también el significado de un homenaje del Instituto de Ciencias Naturales y del Departamento de Filosofía teórica. El tema elegido —"El verdadero concepto del darwinismo"— dió pie para que el conferenciante mostrara, a través del tratamiento científico de un problema, el modo de proceder, la metodología de las ciencias biológicas. Comienza el Dr. Mac Donagh precisando el concepto de Evolución, lo cual le obliga a determinar los términos de "especie biológica" y "herencia". Refiérese seguidamente al paso de Darwin por nuestro país y lo que ello significó para la elaboración de la doctrina darwiniana. El conferenciante recalca que el punto de vista en que se coloca es el propio del zoólogo, no del antropólogo. Ejemplifica con la supuesta ley biogénica fundamental de Haeckel, y con ocasión de ella hace referencia a los trabajos de Garstang, De Beer y Hardy. Señala otra consecuencia del nuevo punto de vista: la eliminación del "anfioxo", como prototipo de los vertebrados. Apoya la nueva concepción sobre las bases de sus propios trabajos sobre larvas de lampreas del sur argentino. Desarrolla luego la idea que se sigue de los trabajos de Hardy: mucho de lo que en zoología se considera como monología generalizada no es tal, sino ploidomórfico o neoténico. Se ocupa luego del hombre zoológicamente considerado como "animal generalizado". Hace referencia a los trabajos

de T. de Chardín. Recapitulando, el conferenciante retorna en primer lugar al tema de la herencia mendeliana, con especial referencia a la polémica con los biólogos soviéticos y a su significado. Hace una alusión al problema de los virus filtrables, con indicación de las teorías de Johnstone (1952) y Cook (1955), y distingue entre herencia y transmisión congénita. Señala también el acierto que hubiera sido prescindir de la noción de especie y la necesidad de sustituirla por el lenguaje científico de "genoma" o "singameo" o "linneon". Concluye el conferenciante con una referencia a la "Humani Generis" de Pío XII, con especial mención de su influjo estimulante sobre la inteligencia de los investigadores. A pedido del Dr. Mac Donagh, el Pbro. G. Blanco aclaró la importancia de distinguir el plano científico del filosófico en el problema de la evolución, subrayando las exigencias mínimas de inteligibilidad propias de la Filosofía de la Naturaleza.

El estudio de la *Epistemología de las ciencias Físico-Químicas* fué confiado al Dr. J. E. Bolzán, quien desarrolló su enseñanza en cuatro conferencias los días 3, 17 y 24 de setiembre y 10 de octubre. Tema de la primera conferencia fué: "El modo de definir en ciencia experimental". El Dr. Bolzán expuso los siguientes puntos: hasta Galileo no hubo ciencia en el sentido moderno que hoy le damos, es decir, como saber sistemático y que se sabe sistemático; sistematización que aparece cuando se concede toda su importancia a la captación cuantitativa de lo observado y, por un proceso posterior inductivo-abstractivo, se llega a la formulación de la ley científica. No pudiendo conocer las diferencias substanciales, el científico definirá a los cuerpos que estudia por sus propiedades, propiedades que define a su vez nada más que por una descripción de los procesos de medición, medio que le permite tender hacia la ciencia como saber objetivo, impersonal y comunicable. De aquí también la necesidad de sustituir los sensibles propios por sensibles comunes, reducibles estos últimos de alguna manera a cantidad. Por ello el hombre de ciencia *mide*, la cantidad directamente, la cualidad a través de una reducción (por participación, no formal) al género cantidad.

El tema de la segunda conferencia: "*Las leyes y la descripción de los fenómenos*", fué desarrollado como sigue: puesto que la ciencia tiende hacia un saber sistemático y no de cosas aisladas, se trata de hallar una relación general entre las variables que intervienen en el fenómeno estudiado, esto es, expresar lo experimentado en forma de una ecuación funcional: formulación de la ley. Mas por depender de mediciones, las leyes serán siempre aproximadas y provisionarias, esquematizan en una expresión simple el complejo observado, expresan relaciones cuantitativas que resultan de las medidas efectuadas y en forma funcional, sin ocuparse realmente de dependencias causales. La ley expresa algo real, pero tiende a esquematizarlo con un sentido práctico. Se consideraron también los casos de las leyes estadísticas, diferenciando según se hable de la física clásica o de la física cuántica. A instancias de Mons. Derisi y con intervención del P. Blanco, se aclararon algunos puntos sobre la naturalidad de las leyes científicas.

En la tercera conferencia —"*Las teorías y la explicación de los fenómenos*"—, el Dr. Bolzán manifestó que: dos tendencias existen dentro de la conceptualización de la teoría: o se la considera como una simple sistematización de leyes (en la mayoría de los casos), o bien se le concede un cierto carácter explicativo. En el primer caso (positivismo científico) la teoría es una suerte de ley de leyes: se tiende a hacer entrar los datos experimentales dentro de un marco

matemático apropiado, reduciendo un cierto número de leyes a un esquema ordenador que permite también predecir nuevos hechos desconocidos aún. Suponiendo la teoría un encadenamiento lógico: fenómeno medido-ley-teoría, será también susceptible de perfeccionamiento; evolución que conduce en la práctica a disminuir su número en favor de su amplitud. En el segundo caso (tendencia explicativa), la ciencia clásica tendía hacia una explicación real, ontológica —intencionalmente al menos—, si bien entendida en sentido mecanista. Recién en las físicas cuántica y relativista se restringe el conocimiento a sólo lo experimentable cuantitativamente. Frente a las concepciones *psicologista* y *logicista* de la explicación científica, la *realista*, para quien la ordenación lógica de fenómenos reconoce como fundamento una realidad más profunda que arranca del *ser* mismo, es la que satisface realmente en última instancia al espíritu.

Tema de la cuarta y última conferencia fué *Cosmovisión científica y realidad*. Podemos resumirla así: acentuando tan fuertemente la ciencia su absoluta dependencia de operaciones mensurativas permite vislumbrar ya que se le escapan de su dominio epistemológico importantísimos cambios del saber que exceden la categoría de cantidad. En la expresión de la ley, la matematización no es sino una simplificación práctica; en la teoría en cambio, al menos en la concepción realista de la explicación, la cuantificación supone un acercamiento más aprehensivo del accidente cantidad. Si a ello agregamos la figura que determina a la cantidad y es la nota específica más característica de los seres corpóreos, estamos muy cerca del hilemorfismo: trabajando así, las teorías físico-matemáticas tienden fuertemente a captar la realidad corporal; desde el segundo grado de abstracción, el científico puede vislumbrar el horizonte de la metafísica. Pero vislumbrar no es alcanzar y aquí reside la insuficiencia de la ciencia experimental, quien no es capaz de sí misma de dar razón completa de la realidad: preguntas sobre el movimiento en general, la materia, el tiempo, la existencia, las cualidades, etc., quedarán sin respuesta exhaustiva. Es necesario admitir, junto a la ciencia experimental que estudia el cosmos en su aspecto fenoménico particularizado, otro modo de conocer dicho cosmos, otra ciencia más universal y absoluta, la filosofía de la naturaleza, a quien compete dar razón de aquellos aspectos del mundo de los fenómenos que presupone la ciencia.

Bajo el patrocinio conjunto del Instituto de Ciencias Naturales y del Departamento de Filosofía se comenzó a realizar el 5 de noviembre una Segunda Serie de Conferencias, con la misma intención metodológica de las anteriores concretándose en el tema "El tiempo y los ciclos". La abrió el Dr. J. E. Bolzán con dos conferencias sobre *Radioactividad y edad de la tierra*. En la primera conferencia el Dr. Bolzán comenzó afirmando la necesidad de precisar el momento desde cuando se comienza a contar la edad de la tierra, por lo cual se habla siempre de una *edad geológica*. Basados en la ley de Rutherford-Soddy según la cual la probabilidad de que un átomo radioactivo se transforme es independiente de su edad, es posible llegar a una expresión que permite calcular, en base al elemento original y al derivado, la edad del mineral que los contiene. Se pueden calcular así los límites inferior y superior en la edad del planeta. Se expusieron los métodos basados en las relaciones U/Pb, Th/Pb, U/He, Th/He, Rb/Sr, K/Ca, y K/A, explicando la técnica y ventajas y desventajas de cada uno. Una breve explicación sobre la técnica moderna de la dilución isotópica completó la exposición. Al finalizar la misma, se suscitó

un animado debate con la participación de los doctores E. Kittl y E. Linares acerca de la antigüedad de algunos yacimientos de nuestro país.

En la segunda se expusieron las técnicas basadas en el análisis de los halos pleocroicos, en la determinación del contenido en radiocarbono ( $C^{14}$ ) y en el estudio de los meteoritos. Llamó especialmente la atención la importancia que para la arqueología tiene la técnica de datación radiocarbónica. Sobre los meteoritos, debe hacerse una convención semejante a la vista para el caso de la tierra, acerca del momento en que se empieza a contar su edad; los únicos datos más firmes son los obtenidos por los métodos que consideran elementos radioactivos tales como los hallados en la tierra (U, Rb, K), mientras que el estudio del bombardeo cósmico deja todavía mucho que desear en cuanto a concordancia de resultados. Finalmente, el Dr. Linares, de la Comisión Nacional de Energía Atómica, dió a conocer algunos datos obtenidos sobre uraninitas de nuestro país, participando posteriormente en el debate los doctores E. J. MacDonagh, Kittl y R. O. Toubes.

El profesor Dr. Erwin Kittl, actualmente investigador del INTA y Director de la Revista de Minería, dió una conferencia especial sobre *La geoquímica y la génesis de los yacimientos minerales*. Se trata de nuevas concepciones sobre el proceso de acumulaciones de minerales raros que se aclaran al apartarse de las teorías corrientes de Goldschmidt, y permiten interpretar el origen de la tierra con otra cosmología; incluso se admite el origen de las grandes cuencas oceánicas por el desprendimiento del satélite, la Luna.

La siguiente conferencia fué del Dr. Guillermo Scartascini, de nuestro Instituto, sobre *La edad del Cuaternario*. Se refirió especialmente a sus investigaciones sobre el pampeano, y el origen y estructura del llamado *loess*, que no es tal, y del cual demostró que ciertas clasificaciones están insuficientemente fundadas, como lo prueban sus propios análisis; aun la estratigrafía ha sido mal descrita, como lo comprobó reiteradamente en las barrancas del Paraná; su principal contribución versa sobre los estratos comprobadamente sedimentarios. Estas investigaciones tienen importancia incluso respecto de la edad del hombre en América, y serán ampliadas más adelante.

El Dr. Enrique Linares, de la Comisión Nacional de Energía Atómica, se ocupó en otra conferencia de sus investigaciones sobre los métodos de estudio del uranio, incluso los resultados que obtuvo con materiales argentinos que llevó a Estados Unidos, en donde cuentan con laboratorios modelo. Cinco métodos fueron especialmente expuestos al detalle, señalando sus concordancias, y cuánto revelan sobre la edad de los terrenos, algunos más antiguos que el terciario, y, a la vez, sobre el problema general de la desintegración de la materia.

Este ciclo de conferencias continúa hasta fin de año.

De las actividades filosóficas realizadas por el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, debemos destacar las 3 conferencias inaugurales del señor Rector Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, con el siguiente temario:

1º Naturaleza y Cultura. Dimensión intelectual de la cultura. Ciencia y Filosofía. 2º Dimensión volitiva de la cultura. Moral, arte y técnica. 3º Dimensión integral de la cultura. Religión, jerarquía de las dimensiones de la cultura. Cultura y Universidad.

Especialmente invitado por este Instituto, el Dr. Nimio de Anquín pronunció una conferencia el 30 de octubre sobre: "Introducción al estudio del desarrollo del pensamiento aristotélico".

## BIBLIOGRAFIA

THE PHILOSOPHY OF KANT AND OUR MODERN WORLD, ed. por Charles W. Hendel, The Liberal Art. Press, N. York, 1957, 132 págs.

Esta obra presenta el texto de la conferencias que, al conmemorarse el 150º aniversario de la muerte de Kant, fueron pronunciadas en la Universidad de Yale, por cuatro de sus profesores, estudiosos de Kant. La repercusión alcanzada motivó su publicación.

El Prof. John E. Smith es autor del trabajo titulado: "*El problema del hombre*" (p. 1 a 24). Después de destacar la vigencia creciente de toda la problemática actual acerca del hombre, pone el acento en tres puntos fundamentales: 1) cómo evitar la cosificación del hombre en un mundo mecanizado; 2) cómo preservar el sentido de lo individual y de la responsabilidad social en una época escéptica y relativista; 3) cómo subordinar los adelantos científicos a los fines morales y religiosos. Frente a esta situación, destaca el interés de Kant por lo antropológico, presente en sus grandes obras, y que formulara en las preguntas: *¿Qué puedo conocer?*, *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué puedo esperar?*, resumidas en la pregunta: *¿Qué es el hombre?*; el autor las expone someramente, en forma muy semejante al planteo de M. Buber (cfr. *¿Qué es el hombre?*, p. 14 y sig., F. C. E. Méjico).

El segundo ensayo: "*La filosofía de la existencia*" (p. 25 a 61), pertenece al Prof. eGorge Schrader, quien sostiene que, si bien Kant no fué el primer existencialista ni el padre del existencialismo, es, sin embargo, el autor que más ha influido en los autores existencialistas. va directamente, en Jaspers y Heidegger, ya indirectamente, en Kierkegaard y en Sartre, a través de Hegel (especialmente con el método dialéctico y con sus categorías básicas: *en-sí*, *para-sí*, etc.). Dos de los temas fundamentales: subjetividad y trascendencia, son elaborados según la formulación y el espíritu kantianos; por otra parte, la tensión de la libertad, la primacía de lo moral y el formalismo de la filosofía existencial, tienen asimismo su origen en Kant.

René Wellek expone el tema: "*Estética y criticismo*", (p. 63 a 89), afirmando que Kant es el fundador de la estética moderna. El ha puesto de relieve alguno de sus temas centrales: el problema de la autonomía del arte,

el problema crítico, su subjetividad y su objetividad, la relación entre el arte y la naturaleza, la "organicidad" de la obra de arte, la relación entre lo particular y lo universal en el arte, conciliados en lo que Kant llama "Idea" y que el autor, siguiendo a Cassirer, prefiere denominar "símbolo".

El último ensayo pertenece a Charles W. Hendel y se titula: "*Libertad, democracia y paz*" (p. 91 a 126). Señala el interés de Kant por Rousseau, por la Guerra de la Independencia de los EE. UU. y por la Revolución Francesa; establece el paralelismo entre la concepción kantiana de la voluntad y de la libertad, por un lado, y el ideal revolucionario: Libertad, Igualdad, Fraternidad, por otro. Finaliza el trabajo exponiendo el ideal democrático kantiano de una república federal al servicio de la paz humana.

Completa el volumen una breve bibliografía con relación a cada uno de los temas tratados.

Por lo expuesto, puede verse que los cuatro trabajos comentados son meramente expositivos y no significan ningún aporte al estudio del pensamiento kantiano, especialmente el primero y el último de los ensayos. Los referentes al aspecto existencial y al problema estético deben destacarse, al menos por la claridad de su exposición.

C. A. SACHERL.

READINGS IN THE PHILOSOPHY OF NATURE, por *Henry J. Koren*,  
C. S. Sp., The Newman Press, Maryland, 1958.

Cada vez más a menudo aparecen libros de texto, tanto en filosofía como en ciencias y especialmente en Norteamérica, que sugieren al fin de capítulo algunas lecturas seleccionadas con carácter completo y a fin de que logre el lector una visión más amplia y directa de los problemas planteados. Pero la verdad es que, en general, el alumno desdeña tal consejo, sea por desinterés, sea por la urgencia de preparar sus exámenes. De este modo la formación perdurable queda pospuesta por una necesidad momentánea.

Mas el P. Koren (director de los *Duquesne Studies* conocidos por nuestros lectores) sale al encuentro de aquellas dificultades con esta antología, poniendo en manos del estudiante una importante colección de lecturas que de otro modo debería buscar desperdigadas en cada una de las obras seleccionadas. Y en verdad que lo hace cabalmente.

Comenzando con un planteamiento introductorio sobre el concepto de filosofía natural (opiniones de von Mises, Frank, d'Abro, Schlick, Margenhau, Eddington, Seiler, Luyten, Hartmann), analiza luego las relaciones entre física y filosofía natural (textos de Maritain, van Melsen, Kane, van Breda); la naturaleza de la materia (dinamismo, mecanicismo, hilosistemismo, hilemorfismo; textos de Bosovich, Kant, Renouirte, Descartes, Bittle, Gerrity, Hugon, van Melsen, Hoenen, Descoqs, Remer, McMullin, O'Donoghue, O'Neill, Sto. Tomás y Aristóteles); cantidad, movimiento, espacio y tiempo (textos de O'Neill, van Laer, Hoenen, Poincaré, Aristóteles, van Melsen, Nys, Newton, Burt, Einstein, Capek, Frank, Barnett); y la sustancia individual

(textos de Bobik, Schrödinger, van Melsen); para terminar con una exposición sobre la causalidad física (textos de Born, Planck y van Laer).

Ya la enumeración de los títulos principales, así como de la cantidad y calidad de autores seleccionados (algunos con más de un texto), darán al lector idea de la magnitud de la obra. Pero no se detiene aquí la labor del P. Koren: además de la selección y traducción de las obras no inglesas (alemanas, latinas, holandesas, francesas), ha ido intercalando breves pero precisos comentarios sobre las diferentes tendencias frente a los temas tratados y, lo que es mucho más importante aún, ha contrapuesto muy a menudo opiniones abiertamente encontradas, donde aparecen autores criticando mutuamente sus argumentos; ocurrencia que juzgamos un pleno acierto por cuanto será inestimable ayuda para la formación intelectual del lector, quien podrá ir elaborando así su propio criterio, iluminado por la controversia de la cual será espectador necesariamente activo puesto que "oírás las diversas campanas" —al menos las más importantes.— Así, por ejemplo, en el capítulo sobre hilemorfismo podrá estudiar seis diversos argumentos, cada uno criticado a su turno por otros tantos.

Cierto es —y así lo reconoce Koren en su prefacio— que toda antología supone una expectativa de críticas, tanto se refieran ellas a los temas abarcados cuanto al acierto en la selección de textos: aquí hay mucho de preferencias. Pero no menos cierto es que estas "Readings in the Philosophy of Nature" cumplen acabadamente con las intenciones de su compilador: presentar ante el lector los problemas fundamentales de la filosofía natural vistos desde varios puntos de vista, dejando abierto al mismo tiempo camino hacia una mayor profundización de aquéllos. Pero adviértase que la lectura y meditación de esta antología —como las de todas ellas— no exime de ninguna manera de la necesidad de hacerlo sobre las obras a que alude: la real formación puede comenzar aquí, pero no acabar sin más.

Libro denso, rico en doctrina, se adecúa muy bien como compañero suplementador del libro de texto.

"Readings in the Philosophy of Nature" es el primer volumen que aparece dentro de la "The College Readings Series", cuya sección Filosofía está dirigida por Mons. J. K. Ryan. Se anuncian otros volúmenes análogos sobre diversos temas de filosofía.

J. E. BOLZAN.

**SOCIOLOGIA ECONOMICA**, por *José Enrique Miguens*, Editorial Depalma, Buenos Aires, 1958, (159 págs.)

El subtítulo de este libro —"Los presupuestos sociológicos de las teorías económicas modernas"— señala claramente su finalidad. El autor estudia dichas teorías como sociólogo, pero a la vez con un bagaje económico nada despreciable, y ello le permite encuadrarlas en el conjunto de ideas y de hechos que explican su nacimiento y desenvolvimiento, como también indicar sus proyecciones.

En tres capítulos está dividido el libro, dedicados, respectivamente, a la escuela clásica, a las escuelas neoclásicas y a las corrientes teóricas actuales. Desde luego, el primero es aquél en el que resulta más difícil ser novedoso, por haber sido ya muy estudiado. No obstante, el autor tiene muchas observa-

ciones de interés acerca de la evolución y las consecuencias de dicha escuela.

El segundo capítulo trata, en su mayor parte, del movimiento keynesiano, y luego de la teoría de la competencia imperfecta. Personalmente no estamos de acuerdo en considerar como "neoclásica" la poderosa corriente de Keynes y sus continuadores, aunque reconocemos sus puntos de coincidencia (o quizás sería más exacto decir su línea de continuidad) con los clásicos. El detallado análisis que hace el Dr. Miguens le lleva a esta conclusión: "A mi juicio, Keynes constituye un puente teórico e intelectual entre la economía clásica y la planificación totalitaria, y es el portavoz de una ideología y de una época de tránsito, de indecisión, que se manifiesta entre las dos guerras mundiales". Merece señalarse asimismo la transcripción de una interesante y poco conocida carta del mismo Keynes a Hayek (el celebrado autor de "Camino hacia la servidumbre"), acerca de la planificación económica.

En el tercer capítulo se estudian las corrientes teóricas hodiernas, considerando como tales las escuelas del desarrollo económico, de la economía nacional y de la economía social del mercado. La lista no es exhaustiva, desde luego, pero esas tres son muy representativas. El autor no oculta su simpatía por ellas, destacando su carácter eminentemente realista, y finaliza prediciendo "para un plazo no lejano la aparición de grandes teorías sintéticas que abarcando los resultados de ambas ciencias (economía y sociología), nos den esquemas teóricos que sean lo que deben ser, no artificios racionales contruídos para delicia de los especialistas, sino verdaderos instrumentos de captación e interpretación de la realidad y caminos de acceso a su irreductible y misteriosa aunque relativa y contingente plenitud".

En suma, un libro acerca de un tema poco tratado en la Argentina, que ha de resultar de verdadero interés para quienes se preocupan por las cuestiones económicas y sociales de nuestra época.

C. H. B.

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA, por *Walter Brugger S. J.* (Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach, Munich y otros profesores), traducción de *J. M. Vélez Cantarell*, segunda edición castellana, ampliada según la quinta edición alemana, 626 páginas, Herder, Barcelona-Buenos Aires (C. Pellegrini 1179), 1958.

En el N° 30 de SAPIENTIA de Octubre-Diciembre de 1953 (pág. 303-4) nos ocupamos de la presente obra con motivo de la aparición de su primera edición castellana.

La ventaja de esta segunda edición reside en que recoge las correcciones que los autores han introducido en la 5ª y última edición alemana: precisiones de conceptos, aclaraciones para una exposición más objetiva de los sistemas, actualización de la bibliografía —que el traductor también ha hecho de los libros en castellano— no pocos artículos totalmente rehechos, y una ampliación de las Secciones de Historia de la Filosofía, que permite un uso más completo y eficaz del Diccionario. Baste advertir que el libro ha crecido en más de cien páginas.

Por las mejoras apuntadas podemos repetir, con más razón ahora, lo que dijimos en el citado comentario de SAPIENTIA a la primera edición de la

traducción castellana de esta obra, después de enumerar los méritos del Diccionario: "Juzgamos que el Diccionario Filosófico de Brugger es el más sólido y más completo de los inspirados en la filosofía cristiana". Y lo que entonces añadíamos: "dado el valor intrínseco de la obra y su indiscutible utilidad no dudamos que análoga acogida ofrecida a la edición alemana encontrará esta obra entre los lectores de habla castellana", viene a cumplirse ahora al alcanzar en pocos años esta segunda edición.

Con la esmerada presentación que le caracteriza editó Herder de Barcelona-Buenos Aires.

OCTAVIO N. DERISI.

autor, Buenos Aires, 1957.

ESTIMACION DE LANZA DEL VASTO, por *Guillermo Gallardo*, ed. del

Necesaria, imprescindible, la aparición de este libro, tras la campaña de "no-violencia" y de "la nueva interpretación de los Evangelios", realizadas por Lanza del Vasto a fines del año pasado en nuestro país.

Aiuvia espiritualmente el saber que alguien entre nosotros ha dado publicidad a los comentarios que tal prédica le sugirieron; más todavía cuando esos comentarios no son apreciaciones subjetivas sino estrictamente objetivas y sustentadas en la palabra divina y en las Encíclicas de distintos Papas. Se trata de un análisis verdaderamente crítico, que pone en evidencia las desviaciones doctrinarias del movimiento suscitado por Lanza del Vasto.

Como expresa el autor del presente libro, la "teoría" de este reformador espiritual esta en flagrante contradicción con los textos bíblicos.

Loable el propósito de L. del V., mirado ligeramente: el de tender al perfeccionamiento moral de los hombres, pero evidentemente errado el camino. ¿Un católico demarcando senderos distintos a los propuestos sabiamente por Dios y por su Iglesia? ¿No es ya un indicio de error el mero hecho de la acogida benévola y encomiasta que a su venida y a sus conferencias proporcionarían quienes sistemáticamente están contra la verdad católica de la Iglesia en nuestro país?

Tal doctrina, llevada a sus últimas consecuencias, podría colocar al lector poco avisado en una senda expedita hacia el indiferentismo religioso, por lo menos, de que todas las religiones son equivalentes.

Prédicas como éstas no harían mella, si profundizáramos más en la fuente misma de nuestra Religión, único y verdadero punto de partida y de llegada.

Todas estas desviaciones peligrosas de L. del V. han sido señaladas con precisión y criticadas con rigor en este libro de G. Gallardo a la luz de la doctrina de la Iglesia. Por eso, en éste hay algo más que una crítica a una doctrina errónea y ambigua: hay un claro mensaje, que no es otro que el perenne de Jesucristo, tal como la conserva en toda su vitalidad e integridad quien sólo posee la autoridad intalible y el mandato del mismo Cristo, de conservarlo, custodiarlo incólume y predicarlo a todos los pueblos y en todos los tiempos y que es la Iglesia.

Tal la oportunidad y el valor de este libro verdaderamente esclarecedor.

EMILIA LÓPEZ GUERRA.

## INDICE DEL TOMO DECIMOTERCERO

### EDITORIALES

LA DIRECCIÓN:	<i>Ascética y Filosofía</i> .....	3
LA DIRECCIÓN:	<i>Grandeza y limitación de la Filosofía</i> ..	83
GUILLERMO BLANCO:	<i>A los lectores</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Universidad y Libertad</i> .....	243

### ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ontología de la Historia</i> .....	8
BENITO R. RAFFO MAGNASCO:	<i>La Filosofía Moral en el Cinismo</i> ....	21
ALBERTO CATURELLI:	<i>Despotismo universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (I)</i> .....	36
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Epistemología del conocimiento de la Historia</i> .....	89
ALBERTO CATURELLI:	<i>Despotismo Universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (II)</i> .....	109
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad, Filosofía e Historia</i> .....	165
A. GARCÍA VIEYRA:	<i>Conductismo y disciplina</i> .....	180
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Orden moral y situación</i> .....	245
HÉCTOR A. LLAMBIAS:	<i>La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica</i> .....	269

### NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre la frustración del país</i> .....	43
ANDRÉ VINCENT:	<i>Sobre la contemplación de lo bello</i> ...	50
ALBERTO CATURELLI:	<i>La última obra de Leonardo Castellani</i>	54
OSCAR H. TRAVAGLINO:	<i>III Semana de Filosofía Tomista</i> ....	57
MARÍA MERCEDES BERGADÁ:	<i>Primeras Jornadas Metafísicas Bonae-rensens</i> .....	62
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Filosofía del hombre</i> .....	65
	<i>Nacimiento de la Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires</i> ....	128
FRANCISCO EDUARDO TRUSSO:	<i>Los dos Humanismos</i> .....	138
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La comunicación con el ser según Santo Tomás de Aquino</i> .....	142
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Enciclopedia Filosófica Italiana</i> ....	146
JORGE HOURTON P.:	<i>Cuatro libros sobre Pascal</i> .....	195
GUILLERMO FRAYLE:	<i>Epístola a un lector de Ortega</i> .....	199
J. E. BOLZÁN:	<i>La "relación de incertidumbre" de Heisenberg y el sentido de medición y realidad en Física</i> .....	202

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Redescubrimiento de Dios</i> .....	206
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Dos obras sobre la afectividad</i> .....	210
D. RENAUDIÈRE DE PAULIS:	<i>La naturaleza del derecho de gentes y la ley natural</i> .....	219
ELENA DUVERGES:	<i>Departamento de Filosofía teórica de la Facultad de Filosofía</i> .....	224
JULIO M. OJEA QUINTANA:	<i>Departamento de Filosofía jurídica y política de la Facultad de Derecho y Ciencias políticas</i> .....	227
ALBERTO CATURELLI:	<i>Existencia y realidad en la metafísica sciaquiiana</i> .....	278
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ortega, la Filosofía y la Teología</i> .....	282
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de Filosofía Moral</i> .....	286
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> ..	299
OSCAR H. TRAVAGLINO:	<i>La Investigación Histórica sobre la Filosofía Hispano-Musulmana realizada por Miguel Cruz Hernández</i> .....	304
	<i>Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Facultad de Filosofía</i> .....	306

BIBLIOGRAFIA

HANS KELSEN:	<i>Teoría Comunista del Derecho y del Estado</i> (Guido Soaje Ramos) .....	68
ADOLFO MUÑOZ ALONSO:	<i>Expresión filosófica y literaria de España</i> (Celia Galíndez de Caturelli) ....	70
CLEMENTE RIVA:	<i>Il problema dell' origine dell' anima intellettuale secondo Antonio Rosmini</i> (Alberto Caturelli) .....	73
GALLO GALLI:	<i>Da "Talete" al "Menone" di Platone</i> (Alberto Caturelli) .....	74
ALEXANDRE KOYRÉ:	<i>Introduzione alla lettura di Platone</i> (Alberto Caturelli) .....	65
SANCTUS THOMAS AQ.:	<i>Summa contra Gentiles: L. IV</i> (Octavio N. Derisi) .....	77
GUY ALAIN:	<i>Les Philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui</i> (José Ignacio Alcorta) ...	148
GEORGE BERKELEY:	<i>Principios del conocimiento humano</i> (J. E. Bolzán) .....	150
GUILLERMO DE OCCAM:	<i>Tratado sobre los principios de la Teología</i> (J. E. Bolzán) .....	151
I. M. BOCHENSKI:	<i>Grundriss der Logik</i> (Alberto J. Moreno) .....	152
ALBERTO CATURELLI:	<i>Cristocentrismo, ensayos sobre el hombre cristiano</i> (Octavio N. Derisi) ....	155
FILIPPO PIEMONTESE:	<i>Introduzione alla Metafisica classica</i> (O. N. Derisi) .....	229
REGIS JOLIVET:	<i>Metafisica</i> (O. N. Derisi) .....	230

U. A. PADOVANI:	<i>Grande Antologia Filosofica</i> (J. E. Bolzán) .....	232
ARMANDO CARLINI:	<i>Studi Gentiliani</i> (Carlos A. Sacheri) ..	233
DAGOBERT D. RUNES:	<i>A. Book of Contemplation</i> (Carlos A. Sacheri) .....	236
DIEGO F. PRO:	<i>Alberto Rougés</i> (Manuel Gonzalo Casas) .....	237
FILIPPO PIEMONTESE:	<i>Lezioni de Filosofia dell'arte</i> (Gustavo Ponferrada) .....	239
CHARLES W. HENDEN:	<i>The Philosophy of Kant and our Modern World</i> (C. A. Sacheri) .....	313
HENRY J. KOREN:	<i>Readings in the Philosophy of Nature</i> (J. E. Bolzán) .....	314
JOSÉ ENRIQUE MIGUENS:	<i>Sociología Económica</i> (C. H. B.) ....	315
WALTER BRUGGER:	<i>Diccionario de Filosofia</i> (Octavio N. Derisi) .....	316
GUILLERMO GALLARDO:	<i>Estimación de Lanza del Vasto</i> (Emilia López Guerra) .....	317
CRONICA .....		78
NOTICIAS DE LIBROS .....		158



# A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS  
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPANAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:  
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

## REVISTA DE TEOLOGIA

*DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau*

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país  
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

# C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

*Redacción y Administración:* Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

# C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica

*Revista Semestral de 200 páginas como mínimo*

Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

**SECCIONES:**

*Artículos*  
*Notas y Comentarios*  
*Crítica de Libros*  
*Índice de Revistas*

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA . . . .	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIVUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
BARCELONA (ESPAÑA)



## LA INSTALACIÓN DE CONDENSADORES

en la industria aumenta la proporción de corriente que se transforma en "trabajo productivo".

El mejor factor de potencia resultante disminuye las pérdidas y reduce el recalentamiento de los conductores.



**COMPAÑÍA ARGENTINA  
DE ELECTRICIDAD S. A.**



Santa Maria de Luján



San Juan Bosco

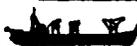
# MODERNAS MOTONAVES

LINEAS REGULARES A:

BRASIL  
CHILE  
PATAGONIA



Santa Micaela



San Benito



## SANTERIA LA ESPERANZA CERERIA

Ornamentos para Iglesias, Artículos en general para el Culto. Misales, Rosarios, Medallas, Estampas finas y Económicas. Velas de Cera y Estearina de nuestra acreditada marca "EUCARISTICA".

Buenos Aires

Piedras 515 — T. E. 34-1798

## ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0989

BUENOS AIRES

## REVISTAS PARA EL CLERO

### PALESTRA DEL CLERO

Revista quincenal de cultura Eclesiástica.  
Año XXXIII

### MINISTERIUM VERBI

Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:

Palestra del Clero: Liras 3.000

Ministerium Verbi: Liras 3.000

### DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Casella Postale 135 - Via Oberdan. 6 C. C. P. n. 4815

ROVIGO - ITALIA

## CRITERIO

### REVISTA DE CULTURA CATÓLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director:

Pbro. JORGE MEJIA

Anual \$ 100.— Semestral \$ 60.— Número suelto \$ 5.— Número atrasado \$ 6.—

Dirección y Administración:

ALSINA 840, 2º PISO

BUENOS AIRES

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES  
ESTUDIOS LULIANOS  
(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Lluïl (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)  
y en la Historia del Lulismo.

SECCIONES: Estudios. Notas. Textos. Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,  
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-  
ciones Científicas.

DIRECTOR: S. Garcías Palou

PRECIO:

España ..... 75 pts.  
Extranjero ..... 125 pts.

DIRECCION POSTAL:

ESTUDIOS LULIANOS  
Apartado 17 - PALMA DE MALLORCA (España)

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: ALFONSO CERRETI

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PROVVEDITORATO AGLI STUDI — MESSINA — ITALIA

ESTUDIOS

CULTURA — FORMACIÓN — DOCUMENTACIÓN

Director:

HÉCTOR N. GRANDINETTI, S. J.

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

CALLAO 452 — BUENOS AIRES

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH

REVISTA TRIMESTRAL INTERNACIONAL — Dirigida por MARVIN FARBER

con la colaboración de distinguidos especialistas americanos y extranjeros  
Además de dar cabida a las tendencias filosóficas más importantes de todos los países, esta  
revista dedica particular atención al movimiento fenomenológico. En 1944 inició la publicación  
de una serie de traducciones de artículos rusos de filosofía y psicología y ha publicado las  
actas de dos congresos Hispanoamericanos. Ha suscitado numerosas discusiones críticas y estu-  
dios originales de filosofía teórica y práctica. La importancia de la revista en los diversos  
campos de la investigación a que se dedica, la hace de un gran interés para un amplio  
número de lectores.

Editada por la UNIVERSIDAD DE BUFFALO — Buffalo 14, Nueva York

Precio de la suscripción: 5 dólares por año.

Se pueden solicitar listas de las colaboraciones más importantes de cada número de la revista  
desde su fundación en 1940.

# GREGORIANUM

*Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus  
Pontificiae Universitatis Gregorianae*

prodit quater in anno  
*integrum volumen sexcentas paginas excedit*

SUBNOTATIO FIERI POTEST

*apud Administrationem Commentarii:*

ROMA, PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 (c. c. post. 1/22526)

---

# GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

diretta da *M. F. SCIACCA*

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE  
CORSO REGINA MARGHERITA 176 — TORINO — ITALIA

---

# XENIUM

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE FILOSOFÍA

Director: *Dr. ALBERTO CATURELLI*

Suscripción anual: \$ 40.—

Dirección y Administración:  
DUARTE QUIRÓS 880, CÓRDOBA  
ARGENTINA

---

# LES ETUDES PHILOSOPHIQUES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Directeur: *GASTON BERGER*

173, BOULEVARD SAINT-GERMAIN,

PARIS (6<sup>e</sup>)

FRANCE

RASSEGNA DI PEDAGOGIA

Direttore:

GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS

VIA SPERONI, 17, PADOVA

ITALIA

THE NEW SCHOLASTICISM

Published quarterly by

AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

20 HOPKINS PLACE, BALTIMORE 1, MARYLAND

U. S. A.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO - SCOLASTICA

*Publicata a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università  
Cattolica del Sacro Cuore*

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PIAZZA S. AMBROGIO N. 9

MILANO

ITALIA

REVUE THOMISTE

Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie

ADMINISTRATION:

DESCLÉE DE BROUWER ET CIE, 22, QUAI AU BOIS, BRUGES

(BELGIQUE)

# Novedades GUADALUPE

## MISAL DIARIO CASTELLANO

por el Rvmo. Sr. Abad D. Andrés Azcárate, O. S. B.

Solamente en castellano; letra mediana. — Un volumen de 1466 páginas en papel Biblia, a dos colores, con numerosas ilustraciones del conocido pintor chileno y monje benedictino P. Cubercaseaux, con abundantes notas y comentarios, tipos de letras elegantes y modernos.  
Formato 10 x 16 cms.

Nº 220	En cuerina negra, cantos de color, con estuche .....	\$ 120.—
Nº 221	En cuerina negra, cantos dorados, con estuche .....	" 140.—
Nº 222	En cuero negro, cantos de color, estuche .....	" 150.—
Nº 223	En cuero negro, cantos dorados, con estuche .....	" 170.—
Nº 224	En cuero fantasía, cantos dorados, con estuche .....	" 175.—
Nº 225	En cuero, cantos dorados, guardas de seda y orla de oro, con estuche .....	" 190.—
Nº 226	En cuero acolchado, cantos dorados, guardas de seda y orla de oro, con presilla .....	" 220.—
Nº 227	En cuero acolchado, cantos dorados, guardas de seda y orla de oro, con presilla y capilla .....	" 250.—
Nº 228	Cuero imitación rusia, guardas de seda y orla de oro con presilla .....	" 250.—
Nº 229	Cuero imitación rusia, guardas de seda y orla de oro con presilla y capilla .....	" 270.—

## AL SERVICIO DEL DIOS AMOR

- Notas Intimas de la Sierva de Dios Madre Luis Margarita Claret de la Touche.
- Unica traducción autorizada para todas las naciones de habla castellana del original francés: "Au Service de Dieu-Amour".
- Impreso sobre papel biblia, encuadernado, 365 páginas, formato 11 x 16 cms., provisto con una hermosa y artística cubierta a 4 colores.

Precio: \$ 45.—

## UNA OFERTA MUY ESPECIAL

### PARA EL AÑO JUBILEO DE LOURDES

LA REALIDAD DE LAS APARICIONES DE NUESTRA SEÑORA DE LOURDES

por D. Emilio García de la Calle

IVª EDICIÓN

192 páginas. — El que en tan poco tiempo haya tenido esta obra cuatro ediciones, habla altamente en favor de su juicioso y novedoso contenido. Es un estudio histórico objetivo de las apariciones de la Virgen a Santa Bernardita.

Nº 843 .....

" 15.—

EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865

T. E. 84 - 6066

Buenos Aires