

SAPIENTIA



REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

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

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

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

1947

4^{to}. TRIMESTRE

Año II

Núm. 6

LA PLATA - BUENOS AIRES

SER O NO SER

EL DILEMA DE LA FILOSOFIA Y CULTURA ACTUAL

I

De todas partes se dejan oír, cada vez con más insistencia y más angustia, voces sinceras que reclaman la salvación del hombre y de su cultura. La realidad humana aparece amenazada desde lo más hondo en sí misma y en sus múltiples manifestaciones culturales.

Sufre las consecuencias desastrosas de una concepción falseada de la realidad y de la vida, que desde las raíces mismas de la actividad específicamente humana, durante más de cuatro siglos, paulatina pero implacablemente viene desenvolviendo sus virtualidades desintegradoras, de que estaba grávida, y que después de haberse desentendido y querido absorber la realidad trascendente en la inmanencia de su espíritu, devora actualmente la misma realidad humana y socaba los pilares mismos en que descansan su cultura y su ámbito espiritual.

Ante tales consecuencias de aquellos principios, que han dislocado y trastocado la vida humana en todas sus manifestaciones y han conducido a una permanente y azarosa angustia, erizando todos los caminos de dificultades y sufrimientos, todos los espíritus sinceros se abocan a descubrir el remedio que permita zafar de esta angustiosa encrucijada al hombre, a su existencia y a sus realizaciones espirituales: el arte, la ciencia, la religión, etc.

Pero, preciso es declararlo sin ambages, pocos son los pensadores que tienen la visión exacta o el valor suficiente para denunciar el mal en sus propias causas y señalarlo en su misma raíz. Tales causas —es tal la hondura del mal— radican y están entroncadas en principios considerados hasta hoy como pilares en que descansa nuestra cultura. El solo ponerlos en duda es una hazaña no exenta de peligros. Y sin embargo para ordenar de nuevo es menester primero romper y acabar con ese falso orden —conser-

vando naturalmente sus aislados aciertos— que nos ha conducido fatalmente al desorden y al caos de la hora actual, para luego construir otro verdadero que centre al hombre en su auténtico punto de gravedad desde donde pueda orientar el genuino desarrollo de su vida.

Y bien, la causa de donde emanan, como de su fuente, todos los males de nuestro tiempo y los más graves aún que amenazan descargarse sobre él, es la falsa concepción antropocéntrica del hombre, de la vida y de la realidad, instaurada al comienzo de la Edad moderna y que, desde los estratos más hondos de la filosofía, ha venido impregnando y penetrando todas las manifestaciones culturales, royendo los valores más auténticos de la vida espiritual y de sus realizaciones acumuladas en milenios de cultura greco-latina-cristiana.

Se comenzó por separar e independizar la vida humana de la vida sobrenatural cristiana, con un desconocimiento creciente de ésta; y, ya en un plano estrictamente natural, se desarticuló al hombre y su vida del ser trascendente. La inteligencia dejó de estar iluminada y estructurada por la luz de la verdad ontológica. En lugar de depender aquélla de ésta, se pretendió determinar a ésta desde el seno mismo de aquélla. El cogito cartesiano, más que un modo peculiar de ser de un filósofo, encarna y es la expresión de la actitud espiritual de una época. No aparece ni tiene él la resonancia enorme que tuvo, por sí o por sólo los méritos de Descartes. La verdad fundamental no está fuera sino dentro del hombre mismo, más aún, en la inmanencia de su pensamiento y en la "claridad y distinción" de su luz se esclarecerá el problema del mundo y aún el de Dios. No es ya el hombre quien esclarece su propio ser comenzando por recibir la luz de la verdad del ser trascendente y, en definitiva, de Dios, sino viceversa, el ser trascendente se ilumina y logra sentido en la luz del propio ser y razón humana.

En la misma dirección de esta concepción filosófica, que Descartes encarna y da forma, pero iniciada dos siglos antes que él —y que va ascendiendo desde su raíz a los demás estratos de la cultura— se encuentra, ya plenamente desarrollada, después de casi dos siglos de racionalismo y empirismo, ambos antropocéntricos, la "revolución copérmica" de Kant, como él mismo llamara a la actitud filosófica y las conclusiones de su "Crítica de la Razón pura". El hombre o, por decir con más precisión, la unidad trascendental de su conciencia, no es ya sólo el centro de toda la realidad, sino la organizadora y creadora de la misma: la realidad asequible al conocimiento humano es fruto de su propio esfuerzo. La realidad trascendente, que Kant declara incognoscible y deja más allá del alcance válido de la inteligencia, es lógicamente suprimida en sus discípulos idealistas o,

mejor, absorbida por la inmanencia absoluta del propio espíritu, a se y divino desde entonces, creador fenoménicamente de toda otra realidad.

II

Desarticulada del ser la inteligencia, la voluntad ipso facto deja de estar gobernada por la influencia de un objeto o bien transcendente y su actividad moral se desenvuelve completamente autónoma con independencia de toda norma o ley que no provenga de ella misma.

Pero con esta exaltación del hombre convertido en Dios, creador —así sea fenoménicamente y en la inmanencia de su espíritu— de la realidad conocida y de su norma moral, comienza la tragedia del propio hombre: de este ser espiritual, por una parte, esencialmente finito, gobernado y abierto a la transcendencia del ser y, en última instancia, del Ser divino, en donde encuentra la Verdad y Bien infinito que lo actúa y perfecciona en su propio ser y vida, y, por otra encerrado en su propia inmanencia, condenado contra naturam a buscar y encontrar en ella aquella verdad y bien que no tiene, para la que está sin embargo hecho. Su realidad misma individual se diluye y aniquila como tal, absorbida en una realidad absoluta divina, pero impersonal y de nadie.

Mientras el idealismo trascendental, en pos de los principios kantianos, evaporaba así la realidad humana, absorbida enteramente por este espíritu absoluto impersonal; el positivismo, ateniéndose también a las conclusiones de la Crítica kantiana, en una actitud agnóstica despreciaba toda metafísica y vaciaba al hombre por dentro de lo más auténticamente suyo, de su ser y de su vida espiritual, para convertirlo en un conjunto de fenómenos sujetos a un determinismo absoluto y, por ende, enteramente materiales.

La fenomenología y, dentro de ella, el existencialismo de un modo especial, reaccionan contra ambas tendencias, hijas inmediatas de Kant y fruto del espíritu antropocentrista iniciado en el Renacimiento. El existencialismo se aferra heroicamente a esta realidad primera de nuestra existencia, anterior a toda elucubración posterior que quiera arrebatársela.

Pero tampoco él logra substraerse al maléfico influjo de ese espíritu, antes al contrario, es fruto del antropocentrismo más concentrado y —sin dejar de reconocerse el acierto con que señala algunos caracteres de la existencia humana, como su finitud y contingencia— acaba lógicamente aniquilando esa misma existencia en el absurdo de un subjetivismo irracionalista, despedazado por la contradicción.

III

En Filosofía —precisamente por su índole eminentemente teórica— no basta ni interesa tanto la buena intención de los autores, cuanto los principios que intentan y las consecuencias lógicas, las saquen o no ellos mismos.

No discutimos la buena intención, más, la capacidad o valor intelectual —¡incluso de los "irracionalistas"!— de los representantes de estas actitudes filosóficas mencionadas.

Pero lo que afirmamos categóricamente es que todos esos sistemas conducen inexorablemente a la ruina del hombre y de su cultura, porque con sus principios han dislocado su vida espiritual, puesto que han comenzado por hacer del hombre el centro de su propia vida, cuando en realidad el ser del hombre y su actividad están esencialmente ordenados y centrados en un ser trascendente a él, y, en definitiva en el Ser trascendente de Dios, sin el cual se diluyen y ni siquiera sentido tienen. En otros términos, decimos que toda filosofía y cultura verdadera y auténticamente humanísticas no son ni pueden ser antropocéntricas sino onto y teocéntricas, so pena de devorarse a sí mismas. Sólo saliendo de sí, integrando su ser humano espiritual, finito y contingente, en la infinitud y necesidad del Ser divino, a través del ser finito creado, el hombre se salva, logra descifrar el sentido de su ser y de su vida especulativa y práctica (ético-artístico-técnica) alcanza su plenitud específicamente humana y su obra de perfeccionamiento temporal del ser propio y ajeno que es la cultura.

Mas para alcanzarlo, preciso es desandar con humilde sinceridad el camino desviado recorrido, volver a centrar la inteligencia en su verdadero y único objeto, que la nutre y da sentido a su vida, la verdad trascendente y, por ella, articular también la voluntad y su obrar libre en su objeto, el bien en sí o felicidad y por éste en su objeto plenificante, el Bien infinito de Dios, como meta ontológica, que desde la trascendencia la dirige y colma con su perfección y desde donde brota, como exigencia normativa, el debe-ser, que la voluntad habrá de llevar al ser para la consecución de aquel su definitivo Bien y plenitud.

En definitiva, el problema de la salvación del hombre y su cultura, desde las raíces más profundas de la filosofía —donde se entabla y decide siempre, en suprema instancia, la lucha entre la verdad y el error— se plantea nuevamente y se formula para la filosofía actual en un duelo y en un dilema, como el de Hamlet, de ser o no-ser: o con el ser —pero con el ser auténtico de la trascendencia, que culmina en el Ser, fuente divina creadora de todo otro ser— que determina y estructura y da sentido a nuestro propio ser y vida espiritual o, por el contrario, contra el ser, en que la rea-

lidad trascendente es suprimida, absorbida en la inmanencia total de una trascendentalidad pura impersonal, el ser convertido en no-ser.

En el primer caso, nuestra actividad espiritual, sostenida por un ser trascendente, se esclarece como conocimiento de una verdad que la determina con su inteligibilidad y como apetencia de un bien que la mueve hacia su plenitud. Y en la inteligibilidad y bondad del ser trascendente, que gobierna y determina nuestra vida espiritual, se esclarece también en todo su auténtico sentido ontológico nuestro propio ser humano, corpóreo y espiritual, finito y contingente, arrancado de la nada a la existencia, en última instancia, por la existencia misma del Ser necesario y en dirección esencial hacia esa misma Existencia, como Bondad o Acto supremo de su propio ser, a través del cumplimiento o realización del deber-ser de la norma moral. Y no sólo el ser del hombre y su vida cobran sentido, integrados en el ser trascendente: todo el mundo humano, toda la realidad inmanente y trascendente a él, invadida y transformada por su actividad espiritual en orden a la consecución de un fin, vale decir, el mundo de la técnica, del arte, de la religión, el mundo de la cultura, alcanza sentido ontológico, y con él, comprensión inteligible.

En el segundo caso, desarticulada la inteligencia del ser, la actividad espiritual de la inteligencia y la de la voluntad son devoradas por la contradicción y se tornan impensables en su mismo obrar, ya que no pueden actuar —aún para negar el ser— sino afirmando o apeteciendo un ser, objeto distinto de ella misma; y con la distinción de su propia actividad, el mismo ser humano se torna contradictorio e ininteligible, llevando lógicamente a constituirse en un ser divino (panteísmo), creador en su inmanencia de sus propios objetos, pero condenado realmente —desde que realmente no es Dios— a usufructuar ese mismo ser negado o puesto más allá de nuestra actividad.

El dilema, a que está abocada la filosofía actual al final de este trágico desarrollo de aquella postura inicial contra la trascendencia del ser y vuelta sobre su inmanencia, es terminante y en la opción de uno u otro de los términos se juega su propio destino y, con él, la misma vida humana, material y espiritual, individual y social, temporal y eterna: o persiste en esa actitud contra el ser, en un no-ser trascendente y, encerrada en una estéril y contradictoria inmanencia, en vano forcejará por salir de la encrucijada histórica en que se halla atascada, del despedazamiento interior del hombre, de su ser, de su vida, de su moral —y dentro de ésta, de la política, del derecho, de la economía, de la familia, etc.— y de todas las manifestaciones de la cultura; o se somete al ser, y nuevamente su ser y su vida y su cultura se nutrirán de sus fuerzas, se esclarecerán en su verdad y se

actuarán y perfeccionarán en su bondad, y el hombre llegará así a situarse en su auténtica realidad: de ser corpóreo y espiritual a la vez, con sus pies en la tierra y su cabeza en el cielo, de ser finito y contingente salido y ordenado hacia la Infinitud trascendente.

Y como quiera que la facultad rectora del hombre, por la cual se posee el ser trascendente y con éste de la verdad y del bien que con su inteligibilidad y exigencias normativas, respectivamente, organizan y dan sentido a su vida y a su obra de cultura, es la inteligencia, de su recta o desviada posición frente al ser —de sometimiento o rebelión frente a él, con o contra el ser— dependerá la adopción de la verdadera o equivocada ubicación del hombre y de su vida en la posición, que ontológicamente le corresponde dentro del ser total.

Y entonces el dilema del ser o no-ser, con el ser o contra el ser, se trueca en el dilema de con o contra la inteligencia: o contra la inteligencia y su objeto, el ser trascendente, y con ello la desintegración total del ser y vida humana; o con la inteligencia alimentada por la verdad del ser, y con ella el esclarecimiento del propio ser del hombre, de su vida y de su cultura, el principio de su salvación.

LA DIRECCIÓN

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS Y EL TERCER GRADO DE ABSTRACCION

Está de moda entre ciertos eruditos burlarse de la abstracción y, en particular del tercer grado de abstracción. Hasta se pretende dar a entender que Santo Tomás nunca ha hablado de él, al menos explícitamente. Este es un punto que bien merece ser examinado porque la duda a este respecto no dejaría de acarrear graves consecuencias.

★

Todos los tomistas conocen el texto de Santo Tomás; la Suma Teológica, I, 85, 1, ad 2, donde claramente distingue tres grados de abstracción: En el primer grado, la física abstrae tan sólo de la materia individual, para considerar no ya esta agua de este río, sino el agua en general y sus propiedades, no la generación de este animal sino la generación y sus leyes. En el segundo grado, las matemáticas hacen abstracción no solamente de la materia individual, sino también de las cualidades sensibles, color, calor, sonido, etc., para considerar exclusivamente la cantidad continua y sus figuras, en geometría, o la cantidad discreta, los números, en aritmética. En fin en el tercer grado, la metafísica hace *abstracción de toda materia* para considerar el ser inteligible, la unidad, la identidad, la verdad, la bondad, la causalidad eficiente, la finalidad, etc., que se encuentran no solamente en los seres sensibles, sino también en los seres suprasensibles e inmatrimales.

En este texto, refiriéndose a la abstracción dice Santo Tomás: *Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi (id est a substantia ut quanta), sicut ens, unum, potentia et actus et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus*".

Santo Tomás ha encontrado esta doctrina en Aristóteles, como lo hace notar en su Comentario a la Metafísica, I VI, c. 1, Lect. 1. Aristóteles distingue, en efecto, en este lugar, la manera de definir: 1º en física, que abs-

trae solamente *ab hic et nunc*, para considerar la naturaleza y las propiedades de los seres sensibles; 2° en matemática, que abstrae de las cualidades sensibles, para considerar la cantidad, las figuras y los números; 3° en metafísica, que abstrae de toda materia para considerar el ser inteligible y sus propiedades, que se encuentran ya en los seres sensibles, ya en los suprasensibles, inmutables, inmatrimales: "Prima philosophia (seu metaphysica) est circa separabilia et immobilia".

Santo Tomás trata extensamente esta cuestión en su Comentario al *De Trinitate* de Boecio, c. V, a. 1, 2, 3 y 4; especialmente en el artículo 4 dice que, por encima de la física y de las matemáticas, la metafísica considera los principios comunes a todos los seres: "*illa quae sunt communia omnibus entibus*". Es la ciencia del ser en cuanto ser y de sus propiedades: lo uno, lo verdadero, el bien. Considera también las primeras divisiones del ser: primero, la potencia y el acto, luego, la causalidad eficiente, la finalidad, etc., y en fin, la necesidad y el valor ontológico absolutamente universal de los primeros principios correlativos: de contradicción, de identidad, de razón de ser, de causalidad eficiente y de finalidad.

Por otra parte, Santo Tomás ha hablado con frecuencia de los tres grados de abstracción. Se pueden encontrar fácilmente estos textos en la *Tabula aurea* de sus obras, en el título *abstracción*, nº 3, por ejemplo: III, 7, 2 ad 4; *De Veritate*, 2, 6, ad 1; 10, 4, ad 6 y en los Comentarios a la metafísica, prólogo y libro XI, lección 7, al fin.



Esta es una de las cuestiones más importantes para la refutación del agnosticismo. Si, en efecto, nuestra inteligencia no pudiera elevarse más arriba de la abstracción física y de la abstracción matemática, no conocería sino los seres sensibles y no iría más allá del dominio de la cantidad, de las figuras y de los números. No podría replegarse sobre sí misma distinguiendo el ser extramental concebido por nosotros del ser pensante.

Entonces la metafísica quedaría reducida a una fantasía absolutamente inconsistente, sería apenas una poesía, como lo afirman los positivistas, para quienes los metafísicos son poetas que han perdido su vocación y no saben expresarse sino en términos abstractos, sin colorido, sin relieve, sin fuerza y sin vida.

Entonces el sentido común mismo o la razón natural no podría ascender, mediante el principio de causalidad, desde el orden del mundo hasta la Causa suprema de este orden. La razón natural no conocería los principios absolutamente universales que se aplican a todos los seres y permiten elevarse al Ser primero, Causa y Fin de todos los demás. *La metafisi-*

ca sería imposible; el sentido común no podría defenderse filosóficamente.

Quedaríamos condenados al escepticismo en todo lo que atañe al orden suprasensible, como lo afirman los positivistas y Kant también para la razón especulativa. Ya lo pensaban los nominalistas radicales del siglo XIV, como Occam y Nicolás de Autrecourt. Dios, la espiritualidad y la inmortalidad del alma no podrían ser conocidos sino por la fe: sería un *fideísmo* completo. Más aún, la fe no podría ser defendida: las fórmulas de fe llegarían a quedar absolutamente inconsistentes, no podría utilizar sino las nociones inferiores que no sobrepasan el dominio de la física y el de las matemáticas. Las fórmulas dogmáticas no podrían utilizar las nociones que expresan las perfecciones comunes a todos los seres sensibles o inmateriales.

Las nociones de ser, de unidad, de verdad, de bondad, quedarían *vacías de sentido* y puramente *verbales*. En eso acaba el nominalismo consecuente consigo mismo. Varios historiadores del nominalismo lo ponen en duda. Son cortos de visión. Para comprender bien el nominalismo, es menester ser metafísico realista, "eadem est ratio contrariorum", para saber qué es la enfermedad es menester conocer la salud, se juzga de las tinieblas por la luz, del error por la verdad, de la más profunda perversidad por la santidad suprema, de la cual aquélla es negación.



Más aún, si no hubiera un tercer grado de abstracción en que nuestra inteligencia conociera los primeros principios del ser, el dominio de la física y el de las matemáticas serían ininteligible. En efecto, no hay en ellos inteligibilidad sino por irradiación de los primeros principios de la razón y de lo real, por irradiación de los principios de contradicción, de identidad, de razón de ser. Ni siquiera se podría establecer la razón de ser del movimiento de un reloj. No se lo podría definir: "una máquina automotriz de movimiento uniforme para indicar la hora solar". No se tendría sino la imagen sensible del reloj como la tiene el animal sin razón. No se podría decir qué es la hora, el tiempo, el movimiento. Toda noción desaparecería, pues la primera presupuesta por las demás es la del ser inteligible. Las modalidades del ser no son inteligibles sino por él.

No se podrían deducir necesariamente ni las propiedades del triángulo ni las del círculo. Tan sólo se conocerían los hechos sensibles constatados, los fenómenos. La leche sería conocida como blanca y dulce, no sería conocida como ser: "Ens dulce, *ut dulce*, cognoscitur a gustu; *ut ens*, cognoscitur ab intellectu", dice en substancia Santo Tomás.

El ser no sería el objeto de la inteligencia; ésta no se distinguiría esencialmente de la imaginación, se anegaría en lo sensible, tal como lo ad-

miten los sensualistas, los nominalistas consecuentes, los positivistas y fenomenistas, que niegan el valor de la filosofía del ser u ontología.

Se ve que la cuestión del tercer grado de abstracción no deja de tener su importancia. Burlarse de esta abstracción es no comprender esto: Si la inteligencia humana no llega a este tercer grado de abstracción, los primeros principios de la razón no son los principios metafísicos, ontológicos, absolutamente evidentes, necesarios y universales. No permiten remontarse hasta Dios, ni probar la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Ni más ni menos, la inteligencia se hunde en el escepticismo.

No sin gravísimos inconvenientes se pone en duda tal o cual parte de la metafísica de Santo Tomás, donde todo está necesariamente ligado sobre todo si se duda de su objeto formal: *el ser abstraído de toda materia*, que se realiza ya en los seres materiales, ya en los inmateriales.

Por donde se comprende que Pío X haya escrito en la Encíclica *Pascendi*: "Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, est magnus in fine*".

FR. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE O. P.

De la Academia Pontificia "Sto. Tomás de Aquino". Profesor en el Colegio "Angelicum" de Roma.

EXISTENCIALISMO E HISTORIA

I

INTRODUCCION

Las urgencias que justificaron la adopción de un criterio preferencial para los temas del Congreso, creo que también justificarán la actitud que se adopte ante ellos: una actitud para ver las posibilidades y proyecciones hacia el futuro, en lugar de una consideración genética o evolutiva del existencialismo.

Interesa, pues, la esencia de la filosofía existencialista, en cuanto concepción capaz de informar el curso de la vida humana; e igualmente ver en qué medida una tal filosofía es explicación del estado espiritual de la Europa actual y "*pronóstico*" de un rumbo que se presiente, se teme o se busca. Una experiencia dolorosa, el ocaso brusco de una esperanza representada por esta filosofía existencialista, ha llevado a Europa al desaliento o al menos, a la conciencia de su dispersión.

Esta misma filosofía contiene el pronóstico de un futuro, presentido, temido o buscado, por estar grávida de la fuerza ideológica que empuja o quiere empujar la historia de Europa hacia ese futuro.

La filosofía existencialista representa el conato de la inteligencia europea para salir de la crisis idealista que deshizo la unidad histórica de Europa al disolver sus vigencias esenciales. El resultado, probado en la última contienda, explica la aparición de una "incredulidad" acerca de la existencia del espíritu de Europa como lo han manifestado recientemente algunos hombres representativos.

La filosofía existencialista es la filosofía del materialismo histórico; por eso se convierte en pronóstico de un futuro en que las vigencias originantes de Europa, quedarían radicalmente desarraigadas de la historia futura del continente y del mundo que aún le tiene por faro.

II

FILOSOFIA E EXISTENCIA

O B J E T O

Puede preguntarse el filósofo ¿es original y positivamente nueva, la filosofía existencialista o bien es una resultante de ciertas omisiones no justificadas aún? Como actitud, la filosofía existencialista es una reacción contra el idealismo y el predominio de la razón humana en la concepción de la vida y del mundo. Nietzsche y Kierkegaard son sus paradigmas representativos.

La filosofía existencialista revela, en su aparición histórica, un carácter inequívoco y diferencial: la intención de rehacer la conciencia de la realidad. Hasta aquí nada la separa de otras etapas del pensamiento filosófico, como no sea la ocasión histórica creada por un exceso idealista que había reducido todo a esquemas de razón. La intencionalidad de la filosofía existencialista era reponer, en nombre de la existencia, tal como ella es, se manifiesta o se la vive, la realidad en tanto es horizonte del pensamiento y del hombre. Toda etapa de la filosofía ha intentado, a su manera y en función de la escala de su tiempo, igual empresa. La escala del tiempo, el tiempo histórico, impone, pues, una impronta peculiar al pensamiento, al condicionar no solamente la ocasión en que surge la filosofía, sino también al gravitar sobre la situación real del filósofo e imprimir a su tarea los caracteres de que todo tiempo está inevitablemente revestido.

La filosofía existencialista aparece como un esfuerzo filosófico en un tiempo en que la existencia no comparte un lugar en la realidad que los idealistas han bosquejado; en una situación en que a fuerza de querer amoldarla a las exigencias racionalistas, iba haciéndose espiritualmente invisible; y en medio de una tarea viva que con dolorosa evidencia demostraba cómo la existencia actúa aunque no se la tenga en cuenta dentro de los esquemas; cuanto más ignorada, más dolorosas son sus sorpresivas reivindicaciones.

Estas condiciones del tiempo en que aparece la filosofía existencialista son las que dan a su tarea el carácter diferencial que la discierne de todo otro intento filosófico.

1. — La filosofía existencialista revalora como primer valor, la existencia, que no sólo es un concepto ontológico —cosa que toda filosofía admite— sino también una condición, o mejor, carácter del ser que es horizonte del pensamiento. En este aspecto la ontología pura, todavía acuerda con la filosofía existencialista; no así el idealismo. Tan adherida se siente

la filosofía existencialista a su *terreno redescubierto*, que se anima a otras actitudes.

2. — La existencia no es pura condición o carácter inevitable del ser, real horizonte del pensamiento y del hombre; es también una condición concreta que se impone violentamente y no puede ser desalojada, so pena de disipar toda realidad.

3. — La concreción de la existencia no es un mero concepto ontológico, una pura condición óptica de la realidad; es además una experiencia, una conciencia, una vivencia, una comprensión vital, una inserción viva y activa en la realidad.

La existencia así, concreta, vivida, comprensiva, inobjetiva, es *la realidad* que permite al hombre buscar la realidad. Es el punto inicial seguro que sustenta el paso que avanza hacia el horizonte de la totalidad real.

Aquí aparece el abismo que separa la ontología pura de la ontología existencialista. Mientras la existencia captada comprensivamente como circunstancia viva para una ontología analítica pura, es una situación del sujeto y no una situación del ser como tal, para la ontología sintética existencialista, la existencia no sólo es circunstancia y situación del cognoscente, sino condición ineludible de todo ser y de su conocimiento; por ende, de toda doctrina del ser. En fin; la existencia comprensivamente entendida, es condición del hombre y de la filosofía; es su punto de partida real como es su activa inserción real en el ser. El ser —para el hombre— y la existencia son incomprensibles si se los separa.

CARACTERES DE LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA EXISTENCIALISTA

La filosofía existencialista no es una doctrina homogénea. Su punto de partida es uno —la existencia— aunque problemático y sufre las alternativas a que lo somete cada filósofo.

Sin embargo, tiene caracteres que son fundamentales y comunes a todos ellos.

1. — *La existencia abarca una totalidad y la exige*, porque ella misma es una totalidad.

El realismo de la creencia (*Glaubensrealismus*) se fundamenta en nuestra existencia total y fuera de la esfera de nuestras fuerzas cognoscitivas. Esta concepción de Hamann es también la de Kierkegaard.

La existencia abarca la totalidad de los modos de ser humanos. El más abstracto y quebradizo de nuestra existencia, es el conocimiento. El sentimiento, la vivencia, la experiencia, las tendencias, las creencias, el amor, etc., etc., son elementos existenciales cuya totalidad denominamos nuestra existencia.

Hamann y Kierkegaard ven en ella el fundamento para toda religión, interés peculiar de su indagación. "El ser humano —Existenz— ser subsistente en medio de los seres— tiene en su modo de existir una condición que hace que el ser no se revele jamás sino en el todo". Todo que es precisamente la existencia (Heidegger. *Von Wesen des Grundes - Festgabe f. Husserl.* s. 463).

"El hombre es un ser, que vive en medio de seres y de tal manera, que encuentra en esta condición misma, la revelación del ser que es él y del ser que él no es. Esta manera de existencia del hombre la llamamos Existenz". (Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik* s. 218).

Heidegger al iniciar su ontología fundamental, no pretende hacer una antropología, sino una metafísica del hombre, es decir, una ciencia universal y total.

Una metafísica del hombre, es una metafísica en la cual se encuentra el sentido del ser, en sí mismo. Ello es posible porque el modo existencial que afecta a la existencia humana (Dasein) es una totalidad en que se concentra el hombre y el no-hombre.

El existencialista Jaspers sostiene, en otra concepción, que un ser es dado todo en *su situación*, no en su conocimiento objetivo en el cual se limita, se fragmenta el ser y se detiene su libertad para alcanzar sus otras posibilidades.

La existencia (Dasein) no es un objeto de conocimiento; es una situación del hombre; por tanto, una totalidad.

La existencia en Jaspers es inobjetiva, es decir, una totalidad en la cual el conocimiento no ha introducido aún la limitación que constituye objeto.

Esta exigencia de totalidad obliga a Heidegger a buscar aquella situación del ser en la que aún no ha aparecido la división de sujeto y objeto.

2. — *La existencia no es objeto de conocimiento, sino situación del hombre anterior a todo conocimiento.*

El conocimiento fija, estabiliza, limita, esquematiza al ser. El ser vivo, el hombre, no es nada de eso, nada de formas estáticas, limitadas, esquemáticas.

La existencia, gracias a la cual la vida humana es fértil y abierta, no cabe en la modalidad vital del acto cognoscitivo.

Hamann decía que era éste, el modo más abstracto de nuestra existencia. Con lo cual está todo explicado.

El realismo de la creencia es la superación del conocimiento por la fe, a la cual atribuye Kierkegaard una anterioridad, superioridad y totalidad que no tiene el simple conocer.

Para Heidegger, la fuente de nuestra conciencia del todo no es la inte-

ligencia, la intuición abstracta; es un tipo nuevo que nace de una actitud vital, anterior, superior y mas abarcadora que el conocimiento: es un entender por actitud comprensiva (*Befindliches Verstehen*).

Jaspers coloca la existencia bajo un nuevo tipo de conciencia que no es la cognoscitiva, sino aquella que aclara (*erhellen*) la propia existencia. Esta conciencia es vital, vivencia, experiencia, intuición en cierto modo incomunicable; es vida; es encontrarse consigo mismo de una manera viva, que no es cognitiva, ni conceptual, ni comunicable.

De estos caracteres derivan ciertas conclusiones que aclaran la problemática de la filosofía existencialista.

Kierkegaard, a quien todos se refieren aunque comparte con Nietzsche la responsabilidad del existencialismo, inicia su reacción contra el hegelianismo idealista, burlador desesperado de la razón humana. La creencia hace alógico el pensamiento e irracional la filosofía del danés.

No supera el idealismo que tan apasionadamente se había propuesto combatir, ya que toma como punto de partida, como el idealismo subjetivo, la conciencia de sí mismo.

Existir no es una manera del existir, sino un entrar en la existencia, un estar presente en ella. La única realidad que un existente capta es la propia; su propia existencia. "La subjetividad es la verdad" afirma Kierkegaard. Y aún más; no existe una verdad objetiva, porque es una contradicción.

Queda erradicada toda posibilidad de ordenamiento sea en el orden que sea. Cualesquiera de los planos en que la existencia coloca al hombre no son ya ordenables porque no hay una *ratio*, un *lógos* que presidan jerárquicamente la posición de las cosas con un orden de precedencia o consecuencia. La vida se organiza en el hombre sin ordenamiento racional.

Para Heidegger lo característico de la existencia humana (*Dasein*) es que busca el ser y su sentido, su *hacia donde*, que la lleva.

Aquí también la existencia es una conciencia alógica. La razón, los principios de vigencia universal, no gobiernan. El impulso de la existencia humana puede aparecer en la conciencia; mas no puede ser ordenado por la conciencia cognoscente. El hombre es un ser lanzado a la existencia y con rumbo desconocido; trata de conocer o descubrir su destino; pero nada puede hacer con su razón para ordenar las etapas de su paso temporal por el mundo. No está para ordenar su vida, sino para estar en ella activamente por la voluntad.

Jaspers sienta su principio de que hay verdades que obligan, que no son del tipo común de la ciencia; verdades que no captan ningún puro objeto.

Ante la verdad filosófica existencialista la razón nada ve, nada deduce, nada dicta, nada ordena. La existencia humana no tiene dirección en la hu-

mana razón; va por el carril de una fuerza que la lleva a su destino. Entre tanto, el trayecto es inordenable.

3. *La existencia se caracteriza por su modalidad totalizante frente al mundo.*

El carácter alógico de la existencia, en cierto sentido anula al hombre dentro de la filosofía existencialista, porque desconoce su módulo racional, aunque le atribuye otro, vital, actitudinal, situacional.

Prima en la existencia la fuerza activa de inserción al mundo. La luz de la intuición que prevee, es desalojada por la praxis que ejecuta.

La existencia se caracteriza por ser un punto donde hay que concentrarlo todo, por fuerza. Si el conocimiento no nos traza los caminos de las cosas por los cuales ha de transitar ineludiblemente el hombre temporal para vivir humanamente, hay que traer todas las cosas al hombre y vivirlas allí en sucesión, sin demoras ni detenimientos, como otras tantas etapas en que la libertad de la existencia realiza el destino del hombre.

La filosofía existencialista, después de anular la razón, de hacer inobjensiva la existencia humana, hará también inobjetivo el mundo, por la misma causa. La inobjetividad del mundo está fundada en el punto de partida existencialista. El mundo se descubre en el ser —existencia humana— con anterioridad a la aparición de la relación cognitiva de sujeto y objeto.

La captación de esa existencia humana (Dasein) no es fruto por tanto, de un conocimiento objetivo, sino de un conocer por actitud comprensiva.

Es contradictorio intento querer objetivar el mundo en tanto totalidad, para hacerlo término de la relación cognoscitiva.

Al proponerse buscar el ser, advierte Jaspers que hay que buscar totalidad. Fuera de la totalidad no está el ser sino una forma muerta y estática en la cual ya no queda posibilidad nueva que revestir. Esa totalidad significa ilimitación, libre situación abierta a todas las posibilidades. No puede ser objeto de conocimiento; pues el objeto limita. ¿Cómo, pues, encontrar la totalidad, el ser, sin el cual no vive el hombre, a menos de buscarlo en la propia existencia humana interminable y abierta hacia su destino?

La existencia humana es estar en el mundo. "La filosofía es la ontología universal fenomenológica que parte de la hermenéutica de la existencia humana". (Heidegger. *Sein u. Zeit* K. II s. 38).

El análisis existencialista de esta humana existencia, revela en sí misma lo siguiente:

1°. — que nuestro ser es "estar en el mundo";

2°. — que hay un ser mundano, categorial; y un ser cuya determinación es existencial.

- 3°. — estos dos seres, están ligados, aunque no son lo mismo;
- 4°. — esta presencia en el mundo no significa solamente yuxtaposición; significa dos cosas importantes: las formas concretas cambiantes que dan realidad a ese "estar en el mundo"; y el fundamento ontológico de todo *estar en*. Pero el ser mismo que fundamenta toda presencia concreta, no se revela jamás a sí mismo sino en las presencias concretas.

Este *ser fundamental*, aparece analíticamente en la existencia humana; allí en la propia existencia, le descubre la filosofía. Y ese *ser fundamental* —que se revela a sí mismo en la existencia concreta del hombre— es fundamento de toda presencia.

Es por consiguiente, fundamento de todo el mundo.

Podrá decir Heidegger que el mundo es un conjunto de instrumentos (Zeug) o medios cuyo total ser es simplemente para (um zu) algo.

Sólo tienen como ser, el ser términos de la actividad del hombre, con la cual éste realiza activa y voluntariamente su inserción en el mundo, su *estar en el mundo*. Estancia que constituye el ser de su propia existencia humana.

Jaspers es aun más claro. ¿Qué es la existencia (Dasein)? "Lo que simplemente subsiste o acontece" (Jaspers, Philosophie. II s. 177). ¿Y el mundo? "La totalidad de la existencia (Dasein) es el mundo" (Idem. Philosoph. I. 28).

La relación entre la existencia que es el hombre y el mundo es inevitable; como lo es la que liga el ser concreto con el ser total.

Dos afirmaciones lo enuncian todo: "No hay mundo carente de yo; ni hay yo carente de mundo". (Idem. Philosoph. I. 62).

El universo es problemático desde el comienzo; pero la filosofía existencialista, al reabsorber el mundo en la existencia humana, anula toda certeza, todo límite, toda ley impuesta por la naturaleza de las cosas.

Deja única y exclusivamente subsistir la ley que puede nacer de la actividad humana. O mejor; deja en pie la ley que puede brotar de la voluntad de poder con la cual el hombre se esfuerza por insertarse activamente en el mundo de las cosas confiriéndolas su único ser valedero: el ser medio para la obra que el hombre hace. Este relativismo del mundo devora su menguada sustancia que no tiene ya otra cosa que el carácter de término para la actividad cotidiana de la humana existencia que es el hombre.

Las cosas solamente son términos relativos de esa actividad y no imponen u oponen resistencia obligando al hombre a acatar el sentido del ser que ellos tienen. Su ser es ser para la obra que el hombre hace; su sentido lo confiere la existencia humana. La realidad fuera de la existencia humana, no tiene ningún valor real, ningún carácter real que obligue al hombre.

El hombre, juguete de la fuerza que lo arrojó a la existencia, es absoluto señor de su libertad de querer ir a un destino ignoto y oscuro. Las cosas no significan de sí mismas, nada; sólo tienen sentido, por él.

Se comprende que solamente dos alternativas queden en pie: o la ley de la voluntad subsiste; o si la resistencia del mundo triunfa de la voluntad, queda la ley de las cosas mundanales con su oscuro proceso informe.

Volveremos luego sobre esta conclusión.

III

EXISTENCIA E HISTORIA

M É T O D O

El propósito de la filosofía existencialista está logrado en la medida en que pueda determinarlo metodológicamente.

No tanto importa caracterizar *lo que* (was) la filosofía busca, cuanto señalar el camino por donde y la manera *cómo* (wie) lo busca.

La realidad por fin entregará a nuestro saber su secreto, su sentido, cuando tengamos señalado el camino por el cual ella transita.

Es éste el tema diltheyano por excelencia; la historicidad del ser.

Dilthey no es antimetafísico. No lo es en cuanto acepta al menos como raíz profunda del hombre, su conciencia metafísica de la persona cuando compara esta conciencia metafísica, enraizada en la hondura de la humanidad, con las raíces del árbol hundidas en tierra que lo hace brotar en cada primavera.

Su concepción es muy diversa de la metafísica. Una metafísica que integra el "dato experiencial" (das in der Erfahrung Gegebene) mediante una dependencia objetiva e interior a las cosas, que sirva de elemento interpretativo, es una sistematización de la vida, propia del pasado. El se coloca en la línea histórica; aquélla que cree que la filosofía no debe llevar su reflexión a las ciencias, sino que debe "orgánicamente" —en forma de organismo vivo— desenvolverse a partir de éstas; pues estas ciencias enraizan en las cosas tal como ellas "viven" en su línea de sucesivo manifestarse.

Para Dilthey las ciencias —se entiende las de la naturaleza— (Naturwissenschaften) consideran las cosas en su concreta manifestación natural; pero no en su plena manifestación del ser — que constituye la autognosis. Únicamente las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) penetran en la existencia consciente de las cosas.

La filosofía, pues, debe crecer como un organismo que tiene su primera fase en las ciencias del espíritu; pero no puede ser un proceso que se

proyecte sobre las ciencias de la naturaleza. Sería un retorno inútil y absurdo. Precisamente el sentido del ser que poseen las cosas de las ciencias naturales, se manifiesta al elevarse el ser, al plano de la conciencia.

El *positivismo histórico*, es la línea de Dilthey. Lo *histórico* es el camino; es el principio para una hermenéutica de la realidad, porque es el camino de la realidad. A la luz de este enfoque Dilthey coloca los hitos de la filosofía existencialista.

El hombre —en su desenvolverse histórico de cada día— es un haz de tendencias. El choque activo y la “resistencia” que las cosas del mundo le ofrecen, nos lo muestran así. Dilthey pudo escribir al modo de Nietzsche: “la vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón”.

El hombre activamente existente en el mundo, en su diario quehacer con el resto de las cosas, polariza en sí las existencias de cada encuentro.

Si se quiere saber no solamente qué es el hombre, sino qué son la realidad y el mundo circundante, hay que empezar por estas experiencias. No hay otro camino. *El hombre es, pues, el método de la filosofía.*

La reflexión sobre estas experiencias no se hace para fijar cada una de ellas, después de haberlas analizado. Lo que interesa es percibir la *síntesis* de todas ellas; pues en esta síntesis se dará la realidad del hombre y del mundo.

Las comunicaciones activas del hombre con el mundo, es lo que denominamos experiencias, concientes por supuesto.

Ellas configuran una unidad de actividad; y al mismo tiempo revisten el carácter de unidad de significación.

Estas dos síntesis significan lo siguiente. Sorprendemos al hombre en el mundo cuando éste actúa u obra activamente frente a las cosas. Allí se muestra como un haz de tendencias.

Escojamos, pues la síntesis de esas tendencias, de esas activas inserciones históricas y de esas manifestaciones. Todo eso es la vida. Pero la vida podemos entonces considerarla de dos modos: la vida en cuanto vivencia; y la vida en cuanto expresión de la vivencia.

La filosofía que parte de la vivencia, es la filosofía de la vivencia, estrictamente psicológica. Para Dilthey lo psicológico equivale a aquello que se mueve dentro del plano de la conciencia y dentro de esa conciencia viva.

La filosofía que parte de la expresión de la vivencia, es una filosofía de la expresión o del sentido, estrictamente hermenéutica.

El caso ejemplar es el del filólogo. Partiendo de signos sensibles dados, trata de conocer un hecho psíquico; es decir, el sentido de un texto, el contenido ideal de un texto, como fenómeno psíquico, como vivencia, interpretado a partir de sus expresiones.

Ambas síntesis son fenómenos de conciencia, acontecimientos cerrados

en la órbita de las vivencias humanas. Si se quiere conocer la realidad total, hay que volverse al hombre; a su vida en cuanto vivencia y en cuanto expresión.

Y la vida del hombre es esencialmente histórica. El hombre queda convertido en centro convergencial de la historia. O bien: es centro de la historia y objeto, por consiguiente, de todo conocer.

Los hechos de conciencia son la materia de la reflexión filosófica. ¿Qué debe entenderse por hechos de conciencia? Los hechos o acontecimientos activos del hombre, concretamente considerados como vivencias individuales del mismo, en su diario trato con las cosas.

Los hechos de conciencia han de ser llevados a la síntesis, a la unidad de actividad y de significación.

El sentido de esas unidades, revalora el sentido de toda realidad. Dilthey cree que el sentido de los hechos de conciencia —únicos en los cuales se manifiesta la realidad cognoscible— hay que buscarlo en los límites de la conciencia; es decir psicológicamente; que es tanto como tomar los hechos de conciencia no sólo en su expresión externa, sino en cuanto vivencia.

De esta posición se apartan los existencialistas que consideran los hechos de conciencia en su pura forma, con prescindencia de su carácter existencial vivo; y los que consideran la existencia de esos hechos, no en cuanto concientes de un individuo, sino en cuanto existencia —totalidad que revela el sentido del ser en general. (Husserl y Heidegger).

Dilthey insiste en el carácter consciente de los hechos humanos, en los cuales las cosas se elevan en su autognosis y revelan su profundo e íntimo sentido.

La realidad se revela en la autognosis.

El hombre tiene y padece esas vivencias, como resultado de la sucesiva actividad de las tendencias que constituyen su naturaleza.

Al hombre hay que colocarlo, pues, al reflexionar para alcanzar la realidad, en la *secuencia histórica*. Hay que recogerlo en sus circunstancias históricas, en la continuidad sucesiva y no estática, de su histórico desenvolvimiento interno conciente. Sólo en la serie o sucesión consecuente, es inteligible el hombre y la realidad que se toca con él en sus vivencias.

El hombre es, en cuanto pasible de ser entendido, esencialmente histórico; su historicidad está dada formalmente por la temporalidad.

Resumiendo y sistematizando el pensamiento de Dilthey llegaremos a estos puntos.

1º — La realidad total, cuyo general valor nos da su sentido, se conoce únicamente "por nuestra activa inserción" en ella (Bei ihr (Welt) - Sein).

2º. — Los hechos de conciencia, en cuanto vivencias, son el objeto de la descripción analítica que debe hacer la filosofía. "Solamente para el hom-

bre es inteligible el hombre; todo lo demás lo conocemos solamente por analogía del mismo”.

Pero no debe pensarse que la vida —vivir activamente los hechos externos cotidianos— sea el horizonte externo de toda vivencia. Hay una conciencia metafísica que es como una raíz hundida en lo profundo de la humanidad; toda filosofía trascendental ha de tratar de llegar a aproximarse a esta conciencia.

El verdadero absoluto transcendente, es esta raíz que hay en la humanidad.

3°. — La conciencia del hombre se pone de manifiesto en su historicidad. Sin ella el hombre es un signo ininteligible.

4°. — La temporalidad y la finitud del hombre, son principios esenciales de su ser histórico. Por ende, como no sea en función de lo finito y temporal, ningún hecho humano ni mundano tiene valor alguno para el conocimiento de la realidad.

¿Qué ha sucedido con este pensamiento diltheyano? El proceso de la filosofía existencialista ha elevado, o mejor, simplemente decantado, descarnado, o desconcretizado el objeto y el método de Dilthey.

No pretendo emitir ahora un juicio valorativo, sino solamente un juicio sistemático que hace ver una continuidad en el desenvolvimiento del pensamiento existencialista.

Husserl toma como base de su *metodología* fenomenológica, el dato diltheyano.

En el análisis de los hechos psíquicos —entiendo por tal la vivencia concreta de Dilthey— Husserl introduce su ἐποχή. Prescinde de la vinculación vivencial que el hecho psíquico tiene. Lo cierra en un paréntesis del cual queda excluida su vivencialidad - *sit venia verbo*.

La pura representación esencial, de contenido, se la examina —con la descripción fenomenológica— en su significación e intencionalidad.

Esto es puramente una variante metódica que descarna y decanta el hecho diltheyano.

Semejante metodología llevó a Husserl a su definitiva posición: filosofía de la esencia fenomenológica y de la forma.

Heidegger descarna el hecho psíquico de Dilthey, no precisamente separándolo de su valer psicológico o vivencial, sino simplemente de su concreción múltiple. Reduce los hechos psíquicos y las realidades concretas en las cuales, sin duda, está la realidad, con esta pregunta también puramente metodológica: ¿qué significa, qué sentido tiene el ser que son esos hechos? No se trata de un ser abstracto sino de la existencia concreta del hombre —Dasein ¿Qué sentido tiene la existencia que es el hombre? Lo que importa es ver cómo encontrar el sentido de ese ser.

La preocupación metodológica transforma pues, la vivencia del Dilthey en una existencia concreta, una y sucesiva: en el hombre en tanto existencia finita que se desenvuelve en el tiempo. Allí o en ninguna parte se manifestará el sentido del ser en general.

La realidad buscada por todos, se ha convertido aquí metodológicamente, en una realidad asequible a la indagación metafísica. A una metafísica que no opera con elementos objetivos estáticos y abstractos, aunque sea metafísica y por lo mismo, de validez universal; sino que operará con un elemento subjetivo, que es el hombre mismo con su existencia concreta; mas no como esencia fenomenológica, sino como existencia sentida históricamente y en camino desde su oscuro origen a su oscuro destino.

Esta posición de Dilthey es superada o traspasada en diferente sentido; diferencia que se traduce, en general, para la filosofía existencialista, en una concepción peculiar de la historia. Podríamos crear una fórmula —que explicada fuese expresión de esta peculiar concepción— y decir que la historia es la fenomenología de la existencia o mejor aún, su epifanía sobre el plano de la conciencia.

La existencia humana (*Dasein*) en su cotidiano trato activo con las cosas en los quehaceres y con los hombres, se despliega; desenvuelve su ser; convierte en activo existir una posibilidad. Y esta *historia* continúa desde el origen al término. La historia es una *categoría existencial* —en el sentido arriba explicado, precisamente opuesto a *categorial*— propia del sujeto. El tiempo, sólo es limitación inserta en el sujeto, límite que nace de la humana existencia la cual no puede desplegarse sino a esfuerzo, sostenido por la angustia ante la nada. Una voluntad de ser fiel a la tierra en que se está, anima y sostiene a esa existencia. La perduración de la existencia —que es simultáneamente manifestación— es la historia.

El tiempo, en cuanto medida de las cosas, en cuanto presencia perseverante de la realidad en sí misma, no tiene sentido. La cronología es a la historia como el signo externo es al significado.

El tiempo sólo pertenece al sujeto, como un horizonte que surge de la existencia humana. El espacio sólo tiene valor en función del hombre. De hecho ha desaparecido como condición de conocimiento, tal como en el esquema kantiano figuraba, en tanto categoría de la sensibilidad.

La historia es el proceso activo de la existencia humana, cuyos episodios concretos *terminan en* las cosas o mundo. La historia es la sucesión o la persistencia de una actividad nacida de la voluntad que quiere poder alcanzar su sentido, ante la amenaza y angustia de la nada. Con más precisión aún nuestra fórmula primera: la historia es la epifanía sucesiva de la existencia humana sobre el plano de la conciencia, podría

transformarse en esta obra: la historia es la permanencia sucesiva de la existencia humana, en su ser finito y limitado.

Recordemos que la presencia en el mundo, es esencia y carácter de la existencia humana.

Estar en, no significa una presencia especial; significa una presencia activa, semejante a la que implica ocuparse de algo, cultivar algo, estar en algo, como suele decirse que uno está en esto o en aquello, en los negocios, en la política; como se dice en general, estar en eso. Estar así, equivale a ocuparse, actuar, hacer, insertarse activamente al acontecer y a las cosas.

El ser a quien corresponde estar en el mundo en el sentido dicho, es el que nosotros llamamos el yo, que es uno mismo.

Si decimos v. g. conviene crear una doctrina acerca de la vida de los pueblos y alguien contestara: *yo estoy en eso actualmente*, daría una respuesta que significa: estoy creando, elevando a realidad en mí, esa doctrina.

El hombre, la existencia humana, está en el mundo así; elevando a realidad —la autognosis de Dilthey— el ser de sí y del mundo. Pues bien, la historia es perseverancia activa —a impulso de la angustia que entona la voluntad— en esa estancia. Perseverar activamente es estar en el mundo, es hacer, tener y ser historia.

Las formas concretas de esa estancia en el mundo son las actividades banales cotidianas (Besorgen, Fürsorgen, Sorgen).

Estar en el mundo, es la historia del hombre.

Esta fórmula quiere entonces decir que el sentido del ser —que se revela en la existencia humana— es eso: estar, perdurar, querer subsistir *en* y *para* hacer ese tejido de relaciones que surgen cuando el hombre obra activamente en el hacer, ocuparse o preocuparse concientemente.

La razón del ser del hombre, es dar sentido al mundo, como totalidad que se organiza al ponerse en contacto con la existencia humana conciente.

El hombre que es cada yo, sabe que quien lo lanzó a la existencia desde la nada lo absorberá otra vez en ella. Pero le queda un destino: querer perseverar en esa tarea de hacer el mundo estando en él.

Cuando el yo concreto pase, quedará —por la atadura de la historia— el yo del pueblo, de la raza, de la humanidad, etc.

La historia —estar en el mundo— no es un carácter transitorio que el hombre constata de vez en cuando o en determinados actos, sino constitutivo esencial de su ser. La temporalidad y la finitud son los caracteres que muestran el sentido del ser. Porque temporalidad y finitud son caracteres de la historia. Perseverar en esa finitud y temporalidad, mantenerse en esa vorágine de tiempo y finitud que arrastran; perseverar a fuerza de voluntad, eso es la historia. La historia es fundamentalmente humana;

lo demás, sólo por analogía, tiene historia. La historicidad es una condición existencial, como la substancia es una categoría o condición categorial.

IV

CONCLUSION

Volvamos ahora a la conclusión que dejamos anteriormente anotada.

Vitalmente, en la concreta alternativa en que constantemente se ve la existencia del hombre y por su relación en comunidades, también los pueblos y naciones —la historia se presenta y se la vive como un torrente de fuerza ante la cual no quedan más que dos actitudes: o la voluntad que resiste con su poder de realizar y vivirla activamente, haciéndola; o la voluntad que, al quebrarse su fuerza, se entrega a la fuerza que las cosas tienen, ciegas, ajenas a toda nuestra voluntad de poder.

La primera está expresada en el lema de Nietzsche: "Permaneced fieles a la tierra". La segunda es la anulación o la prescindencia de la existencia humana concreta, que es el yo de cada uno; y la emulsión de toda la humanidad, en cuanto masa a la que se coloca bajo la ley de toda masa: su dialéctica material.

No hay en esta última, elemento formal que valga; ni la activa ocupación o la inhabitación singular en el mundo; ni la voluntad acuciada por la angustia ante la nada; ni mucho menos, la razón, son formas o ley de la masa.

La ley de la masa es dialéctica propia o desenvolvimiento. Sólo vale en la medida de su transformación en energía y de su realización. Vale en cuanto deviene. Vale lo que hace devenir a la masa, lo que la empuja. Esta ley es ley del yo y de la comunidad; es ley del ser humano y de la historia. En lo orgánico es la evolución, en lo político, revolución; en lo material, transformación; en general, dialéctica histórica aplicada a la materia. Materia no quiere decir solamente lo sensible; significa todo aquello que tiene función de pasividad, de posibilidad en tránsito hacia la actualidad. Jamás señala una realidad exclusivamente presente; eso es muerte y nada. Una realidad tensa hacia adelante, hacia un término inmanente a su propia historia que espera una impulsión ajena o una fuerza que la lleve siempre a nueva presencia y estancia, eso es materia.

La historia es el recorrido siempre intérmino de esa masa —dentro de la cual todo está incluido de cuanto subsiste y acontece en el mundo— lanzada hacia adelante por una fuerza que a medida que la lleva la condiciona de nueva y más rica manera sin reiterarla nunca.

Para cada hombre, historia concreta, temporal, finita; para la humanidad, progreso, finitud que persevera, etc., etc.

★ ★ ★

El panorama espiritual de Europa nos pone frente a consideraciones que parécenme surgir en mi conciencia, como por sí solas, con sorpresa y sorprendente espontaneidad.

Interrogados los hombres de pensamiento acerca de la situación en que se encuentra el espíritu de Europa, parece que muchos ya dudan hasta de su existencia. Sin embargo, el mundo tiene una forma y una civilización bimilenaria nacida de Europa y no sólo en Europa.

Las vigencias que dieron origen a esta maternal y fecunda Europa, han venido a decrecer y casi a extinguirse en muchos pueblos, porque antes se habían extinguido en el pensamiento filosófico de Europa misma. Europa tuvo siempre —¿quién lo podría dudar?— muchos filósofos y muchos sistemas; pero siempre tuvo un pensamiento hegemónico sin caer en la homogeneidad completa y absorbente.

Hace ya un tiempo —discreto y suficiente para las experiencias definitivas— que Europa vivía de un pensamiento ajeno en su raíz —por causas históricas muy complejas —a las vigencias eternas que le dieron origen.

Entiendo que la expresión última de ese pensamiento heterogéneo al espíritu de Europa es la expresión existencialista.

Ha hecho su ensayo con la primera de las dos actitudes que señalábamos como únicas posibles: la ley de la voluntad que quiere poder gobernar el mundo sin atender a la esencia del mundo; esencia cuyo destino no está en manos de la voluntad humana el crear o torcer.

El ensayo ha dado su resultado desastroso. La voluntad de poder y el poder de la voluntad se han quebrado.

Queda la otra actitud: entregarse ahora ciegamente a la ley de la masa, de la dialéctica material sin intentar siquiera dar a esa materia la forma que puede imprimir la razón humana, débil si se quiere, pero capaz de acercarse a la luz indefectible de las verdades eternas.

El pesimismo sombrío de los mejores espíritus de Europa, creo que radica en esta proyección histórica en que va a desembocar el continente cultural, por la fuerza de una filosofía, que por ajena a las fuentes de su nacimiento, la va llevando a su ruina. A menos que el pensamiento de Europa retorne a su cauce y vuelva a vivir en la verdad que le dió origen; vuelva a sus eternas vigencias, soterradas hoy bajo el aluvión de hechos desatados por la aversión en que la inteligencia ha vivido con relación a la verdad.

La razón que obliga a la filosofía existencialista a creer en la dialéctica de la materia está en su propio método y en su propósito fundamental, a saber, en su entender por actitud comprensiva (*befindliches Verstehen*) y en su manera (*wie*) de buscar el sentido del ser.

El entender comprensivo por actitud vital existencial, es radicalmente un vivir y obrar; pertenece sustancialmente al proceso activo.

El propósito de la filosofía existencialista no es descubrir el ser sino cómo descubrir su sentido; su sentido es unirse activamente al mundo.

La trascendencia de lo espiritual con relación a todo lo que es capaz de ser término del "homo faber", ya coloca la filosofía existencialista en una separación difícil con lo espiritual y con lo absoluto.

El propósito y el sentido del ser —por ende, del hombre— no sólo queda en conocer sino en unirse activamente al ser. El ser espiritual trascendente absoluto, para la filosofía existencialista es una meta para unirse activamente a la cual, ha de tomar el hombre la iniciativa y lo hará activamente.

No puede ser más que un absoluto efectuable o al alcance de la mano. Absoluto tan relativo y mezquino, no es otra cosa que los mitos de nuestro siglo, tan dolorosos en sus consecuencias; pero no son verdaderamente el Absoluto que da sentido a la relatividad inevitable de la historia.

La filosofía existencialista ha barrido de la esfera humana el valor de la *actitud pasiva*. Ha suprimido la zona de respuesta y posibilidad que existe en la existencia humana ante el reclamo y atracción que lo Absoluto ejerce. Suprimida la causa final por el receso a segundo plano, de la actuación de la inteligencia frente a la primacía de la actitud existencial activa —la acción e iniciativa de lo Absoluto y la pasividad fecunda del hombre jamás se encuentran.

La filosofía existencialista se niega a llevar sus análisis a estas zonas. Está imposibilitada de hacerlo. Le queda un recurso: negarse a sí misma como filosofía y caer en el realismo de la creencia (*Glaubensrealismus*); o bien afirmarse y entonces, lo espiritual trascendente absoluto queda fuera del horizonte de la filosofía existencialista.

En tal caso, la historia y su masa quedan bajo el gobierno de la única fuerza que puede sustituir la suprema eficacia de la finalidad última: la fuerza de la interna dialéctica irracional de la materia.

A la filosofía existencialista le queda el horizonte del materialismo histórico; la manifestación del ser en la historia; del ser material, único término sobre el cual puede activamente unirse con y desde su existencia finita, concreta y mundana.

El materialismo histórico se halla justificado por la filosofía existencialista.

Ya ha probado Europa que el "Permaneced fieles a la tierra", con su

sentido vital adherido a la temporalidad y finitud existencial con que aparece revestida la esencia humana en la filosofía existencialista, no lleva más que a negar esa esencia y rebajarla a la categoría de simple materia, cuya forma es una ley oscura y azarosa, ajena a toda voluntad y a toda razón que nuestra mente pueda alcanzar.

La filosofía existencialista ha dado un fruto y madura en su seno otro peor en perspectiva.

El espíritu de Europa no está conjugado ni es conjugable con semejante pensamiento trunco. Pensamiento trunco porque hace como manifestación precaria de vida, en una rama que ha sido separada de su tronco y de su raíz. Parece vivir pero es la vida sin conexión con la fuente que no puede tardar en extinguirse e iniciar la disgregación universal por la muerte del espíritu de Europa.

Si se plantea el interrogante sobre el espíritu de Europa, se pueden señalar dos caminos, cada uno de los cuales es una señal diferente. En efecto; se puede cuestionar sobre la esencia del espíritu de Europa. Hay allí una visión que comporta una realidad aceptada y sobre todo vivida.

Pero si se debate la existencia misma de ese espíritu, se está en el terreno de la cuestión capital: si es que existe.

Esta señal refuerza mi punto de vista. Que se pueda discutir y poner en el terreno de la discusión si existe el "conjunto histórico" o bien el "individuo histórico" solamente, con el cortejo de sus circunstancias, dice bien a las claras que se está en una actitud de pensamiento ocupado en elementos tales, de cuya consideración no puede surgir "el conjunto histórico" orgánico. Pues éste, sólo es un hecho espiritual. Y los elementos de la consideración existencialista son elementos que si bien pueden tener en sí naturaleza espiritual, sólo se los atiende en tanto condicionados y aparentes en hábito no espiritual sino opuesto a él.

Semejante interrogación sobre la existencia misma de una "totalidad histórica" viva, hace girar artificialmente el pensamiento filosófico, por obra de una resolución de actitud o de temperamento, alrededor de elementos materiales de la realidad y no de elementos formales.

Es claro entonces, que todo lo que es específico, lo que es capaz de configurar totalidades, debe desaparecer de la perspectiva de ese pensamiento para dejar lugar exclusivamente a lo no específico, a lo individualizante.

La única forma de "totalizar" lo individual es hacerlo masa. Es, por ende, obligada consecuencia de la actitud y el método existencialista, dar en la concepción del materialismo histórico.

Creo que las posibilidades de la filosofía existencialista como pensamiento fecundo, se reducen a haber creado un interés no deleznable y una técnica descriptiva —no un método estrictamente tal— de los fenómenos

une otro eslabón a la cadena con que queda amarrada la obra esencial de la inteligencia especulativa.

La filosofía toma cada vez más su *carácter temperamental*. Este segundo carácter hace prácticamente irrefutable, en forma directa, ninguna posición. Se refuta un juicio; pero no una actitud ni menos un temperamento. Todo lo cual dibuja nítidamente un perfil alógico, irracional, en la filosofía existencialista.

No es intento razonable afirmar que el pensamiento existencialista es irracional. Quiero significar, en cambio, que el pensamiento existencialista desemboca, de intento, en aquellos elementos que representan lo alógico de la realidad. Y así se la intenta reconstruir en el pensamiento desplazando de su constitución los elementos racionales —la *ratio* o *lógos*— para configurar una realidad cuya ley fuera o sea la ley que preside el ritmo y existencia de lo no-racional.

Se argumenta que la posición esencialista desecha y no percibe todo el condicionamiento que lo alógico impone a lo real.

Y ese desplazamiento del interés filosófico hacia lo irracional, provoca el desplazamiento de las fuerzas cognoscitivas y la invasión de la obra de inteligencia por la presión de lo temperamental y la actividad vivida e impulsiva.

En última instancia, vuelve a la arena el viejo conflicto sobre la primacía del Ethos sobre el Lógos.

La filosofía, si se la considera en su perspectiva y en su futuro, es porque se la considera también "histórica"; y lo es como todo hecho cultural. Pero su posibilidad futura estriba en su posibilidad de regir la vida.

Porque "vivir" es la primera tarea y obligación del hombre.

La posibilidad para regir la vida está condicionada por su fin, su meta. De lo contrario no dirige. A lo sumo "expone". Pero entonces la dialéctica es la única ley de las cosas. En ese caso, no vale la pena filosofar.

Es decir, que toda filosofía que ha reducido a nada su propia *escatología*, ha reducido a nada su propio ser. Queda como "profecía"; como desmateriales de la realidad en cuanto son la respuesta existencial de los fenómenos formales. Pero nada más. No da ni puede dar la solución que busca sobre el sentido del ser. Este sentido le da la forma, que es decir, el espíritu.

Este carácter alógico viene a reforzarse por dos aspectos diferentes que aparecen en la filosofía existencialista.

El primero se advierte en la tradición histórica o trayecto en que se empieza la tarea destructiva de la función intelectual especulativa sobre la esencia. El parentesco con el voluntarismo de Schopenhauer gravita ya como el impulso que actúa en el móvil aun después de haber perdido su contacto con el motor. La filosofía de lo inconsciente de Ed. von Hartmann

cripción; pero no como fuente para crear programáticamente la vida humana; excepto la desesperación como programa de una vida sin destino y sin esperanza.

Tal es la perspectiva que la filosofía existencialista representa para Europa y para lo que Europa simboliza.

JUAN R. SEPICH

De la Universidad de Bs. Aires
y de Cuyo

F. H. JACOBI Y LA FILOSOFIA

UN EJEMPLO DE FILOSOFIA DEL SENTIMIENTO

Duplex est cognitio ... Una quidem
speculativa ... alia autem affectiva
seu experimentalis.

D. Thom.

S. Th., II-II, q. 97, a. 2, ad. 2.

I — Introducción

Videte ne quis nos decipiat per philo-
sophiam ...

Coloss. II, 8

Los filósofos son en buena parte responsables del desprestigio de la Filosofía y de los prejuicios que sobre ella pesan en la cultura actual. Por eso no sólo es urgente consolidar —elaborar en gran parte— la *perennis philosophia*, sino lograr su rehabilitación.

Este trabajo —eco de una investigación histórica primeriza— pretende encuadrarse en esta línea de *justificación de la Filosofía*, intenta contribuir a una *Sofodicea*, cuya necesidad se hace sentir en nuestra época: Hay que justificar el papel de la Filosofía en la vida, hay que revalorizar la sabiduría, rescatándola del dominio de las ciencias particulares. Quizá el filósofo no sea tampoco *el sabio*, pero desde luego no lo es el científico.

Se impone a veces a la Filosofía una misión que no le pertenece y se le implanta un método que no es el adecuado. De ahí tanto fracaso. De ahí, también, la función de ejemplaridad de la filosofía de Jacobi. Acaso resida el error en la truncada situación personal de los filósofos que llevan a la Filosofía preocupaciones personales, existenciales, de otra índole más seria todavía. La madurez de los frutos requiere el agua de los campos pero también el sol del cielo. No basta con el riego de la inteligencia, es preciso que haga Dios salir el sol de la fe para que el fruto esté sazonado. De ahí la desazón de quien sólo se preocupa del agua que corre por la tierra sin con-

tar con el sol que viene de lo alto. En la fáctica situación occidental —cristiana— la Filosofía no basta para una auténtica y verdadera concepción del mundo.

Se ha escogido cabalmente a Jacobi por su *latente* actualidad. Este filósofo de vocación —que no fué Profesor de Filosofía— que criticó antes que nadie a Kant y que ejerció honda influencia en su tiempo, fué momentáneamente soterrado por el naciente idealismo. Al luego batirse en retirada el idealismo a fines del siglo XIX, Jacobi vuelve e influir poderosamente en la mentalidad filosófica europea. Puede decirse que su espíritu constituye uno de los principales cimientos de los sistemas modernos, de la filosofía de la vida y del existencialismo. Influye en muchas mentes de manera indirecta a través de Dilthey y en general es poco citado. Esto se debe a que sus ideas constituyen el marco, el punto de que se parte, el clima natural en que se plantean los problemas, que tenido casi por evidente parece anónimo y de patrimonio universal. Estudiando a Jacobi aparecen con mayor claridad muchos problematismos filosóficos modernos. Platón, Agustín y Escoto no constituyen los únicos antecedentes históricos de ciertas direcciones del pensamiento filosófico moderno. Hay precedentes más concretos e inmediatos, y Jacobi es uno de ellos. Ya se citarán incidentalmente algunos ejemplos a lo largo de este trabajo.

La distinción entre inferencia y asentimiento, por ejemplo que Newman defiende como dos estados naturales de certeza y que en el plano teológico sobrenatural siempre se había admitido —la fe cristiana causa una clase superior de certeza a la misma evidencia racional— tiene un marcado sabor jacobiano. Sólo que en Newman no caminan sendas dispares como en Jacobi, sino que ambas certezas se complementan. La razón será para Newman el auxiliar que explicita lo que en germen existe ya en nosotros por un asentimiento *razonable*. En Jacobi, la influencia racional estará en franca contradicción con el asentimiento vital. Aquí reside toda la tensión de su sistema. El *real assent* de Newman estaría para Jacobi al lado del sentimiento y frente a la razón.

Es curioso observar que el existencialismo francés se vale de los mismos procedimientos de difusión de su pensamiento que Jacobi: la novela; incluso en su forma predominantemente autobiográfica y epistolar ⁽¹⁾.

No se intenta en este trabajo elaborar un estudio histórico, poniendo de relieve la influencia de Jacobi en nuestros días, sino asistir exclusivamente al nacimiento de una Filosofía irracionalista.

(1) Cf. p. ej. las recientes novelas existencialistas de los principales filósofos existencialistas franceses: La Nausée, Les sandales d'Empédocle, Le Mythe de Sisyphe, L'Etranger, Etre et Avoir, Les Chemins de la Liberté, etc.

Por este motivo tampoco se trata de una exposición de las doctrinas de Jacobi —entonces sus conexiones con los sistemas modernos saltan a la vista— pues aunque un poco olvidadas no son, ni mucho menos, desconocidas (2).

Tampoco se hace una crítica del sistema jacobiano, en función de categorías tomistas, hegelianas o diltheyanas (3); sino que exclusivamente se trata de comprender su actitud filosófica fundamental e integrarla, una vez mostrada su insuficiencia, en una visión plenaria de la realidad dentro de la línea realista y teísta de la *Filosofía perenne* (4).

A) LA FILOSOFIA DEL SENTIMIENTO

In den moralischen Gefühlen ist eine
Ahnung von Ewigkeit.
Jacobi -S. W., VI, 108.

II — a) Su origen

Nulla est homini causa philosophandi
nisi ut beatus sit.
August. - De Civit. Dei,
L. XIX, c. 1. n. 3.

El espíritu humano es una trinidad compuesta de conocer, querer y sentir; de inteligencia, voluntad y sentimiento, en íntima concatenación y unidad; aunque acaso no sea una división homogénea y no esté el asentimiento en plan de igualdad con las otras dos potencias.

El hombre aspira, por otra parte, con *toda* su naturaleza hacia Dios. En esta aspiración radica su afán de llegar hasta lo absoluto, de penetrar lo más que pueda en la realidad entera.

Pero en este afán hacia la perfección se peca el hombre que con el puro conocimiento no resuelve el problema; sino que es todo su ser el que tiende irresistiblemente hacia Dios. Experimenta en primer lugar el mutuo influjo entre la inteligencia y la voluntad, lo que le muestra que su razón no es absolutamente autónoma. Pero se da cuenta además de que ni con la ayuda de la voluntad, resuelve la inteligencia todos los problemas que

(2) Cf. p. ej. las historias de la Filosofía de Willm de Uberweg, y la pulera obra de Levy-Bruhl: *La philosophie de Jacobi* - Paris (Alcan) 1894.

(3) Cf. desde el último punto de vista la obra de O. F. BOLLNOW - *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart (Kohlhammer) 1933 (Göttinger Forschungen - 2 H.).

(4) Las referencias a Jacobi, remiten a sus obras completas: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812 - 1825, 6 vols. (S. W.), seguido del número del volumen y del de la página.

se le plantean. El hombre quisiera a veces apoyarse en su razón y no puede. Muchos argumentos realmente *prueban*, pero no *convencen*. Demostrar no es convencer. Más aún, se barrunta una nueva esfera cuando se experimenta que convencer tampoco es *convertir*, que la fe no es mero convencimiento. Y prescindiendo de vivencias personales, la misma historia del pensamiento muestra a las claras la existencia de algún germen alógico en la vida intelectual de la humanidad. Al observar los movimientos, las variaciones, los cambios bruscos del interés humano —también la historia, no sólo la biología presenta sus *mutaciones*— se tiene la vivencia de que esta movilidad, esta dispersión no puede ser debida a un proceso lógico del pensamiento, a un desarrollo orgánico de verdades descubiertas por el intelecto; sino que se ha mezclado en la vida de los hombres —y ha cristalizado en la historia— algún elemento no racional.

¿Cuál es pues esta fuerza que conduce a la razón de un campo a otro, ofreciéndole posibilidades de conquista? ¿Cuál es este elemento previo a la razón y que la utiliza como un vulgar instrumento? ¿No es más bien el sentimiento antes que la razón lo que une a los hombres en la vida?

Es evidente que el afán del hombre no queda colmado con lo que le puede proporcionar la razón. Pero es la misma razón la que descubre muchas veces la existencia de enigmas, aunque no pueda penetrar en ellos. Más aún, la inteligencia humana, frente al enigma que no sabe descifrar, reclama —no se dice, postula— la existencia de algo suprarracional.

Hay dos clases de enigmas desde el punto de vista natural. Unos planteados por la razón misma. Son los problemas especulativos que la mente humana no puede resolver. Las esencias de las cosas espirituales por ejemplo nos son conocidas muy imperfectamente. Pero hay un segundo tipo de antinomias que la vida misma plantea a la razón. Quizá su existencia sea consecuencia de los primeros enigmas; pero pueden darse —y de hecho se dan— sin necesidad de que se planteen explícitamente los primeros. Son las aporías vitales que acucian al hombre y que exigen de él una decisión inaplazable. Toda esta situación se encuentra además inscrita en el área superior teológica del *misterio* sobrenatural propiamente dicho. Aparte de lo extra-racional existe lo supra-racional dado por una Revelación divina (1).

El hombre tiene que apelar forzosamente a algo superior a la razón. Por esto, cuando no posee una fe sobrenatural, intenta captar lo absoluto —la Divinidad en última instancia— y a los escondidos nexos de las cosas, con el sentimiento. Este viene a ser el sustituto de la fe. O se admite la fe por

(1) Se contraponen *misterio* a *enigma*, y se reserva la primera palabra para lo estrictamente sobrenatural.

encima de la razón, o se exige un nuevo sentido —sentimiento— para la captación de esta realidad, que está fuera del alcance de la mente.

Así comprendemos que el irracionalismo haya surgido de la tentativa frustrada de la razón para asumir el monopolio del conocer. Para el racionalismo no puede existir nada ininteligible; por esto, perdido el margen de confianza —irracional también— que la cultura de los pasados siglos depositó en la razón para que con el correr de los tiempos descifrara el misterio del mundo, surge potente la filosofía del sentimiento.

Así se comprende que los sistemas sentimentales nazcan siempre que no existe una fe viva. La Filosofía tiene que ser entonces un sucedáneo de la Religión. Y en efecto, ¿en el fondo de toda filosofía del sentimiento no radica la creencia de que la Filosofía es quien debe regir las acciones humanas hacia la consecución de su fin, y solucionar los interrogantes fundamentales de la vida humana, infundiendo, en una palabra, sentido a la vida? (2). Y como no encuentra solución racional inmediata e inconcusa a estos problemas, acude a algo que no exija ni una fe —que no se tiene— ni un progreso de la humanidad para llegar a un momento en que estos problemas se solucionen; a algo que nos esté dado inmediatamente a todos los mortales, al sentimiento. La preocupación religiosa, pero sin Religión, por la existencia lleva al irracionalismo. Se apela al sentimiento con afán de legalizar la situación del hombre, sin fe, e incapaz con su inteligencia de descifrar el misterio que le rodea.

Si Jacobi cree todavía en un Dios personal es porque así resuelve los internos problemas de su espíritu. Busca a Dios dentro de sí mismo, pero sin haberlo encontrado antes —ni después— fuera: "El hombre encuentra a Dios porque no puede encontrarse a sí mismo más que justamente con Dios" (3). ¡Es extraordinaria la *modernidad* de esta postura! (4).

En esta posición, en el fondo henchida de orgullo, difícilmente se aviene el hombre a reconocer dos grandes limitaciones de la mente humana y pretende superarlas apelando cada vez al sentimiento.

La razón no puede conocer adecuadamente las naturalezas espirituales; de ahí que no conozca plenamente al propio espíritu humano (5). El senti-

(2) Cf. p. ej. lo que dice JASPERS acerca de la Filosofía en su *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín (3ª ed.) 1925, p. 2. Incluso el lenguaje recuerda a Jacobi.

(3) S. W., III, 48.

(4) El *modernismo* retoña nuevamente en nuestros días porque no bastó derrotarlo con una condenación oficial, sino que es necesario contestar ortodoxamente a la inquietud real que la herejía pretende calmar.

(5) Existe una intuición intelectual del alma pero es *en* sus actos y a través de la *especie* que actúa el intelecto. Cf. D. Thom., De Ver. q. 8. a. 6, c.

Y no obstante es verdadera intuición. Cf. más adelante.

miento, en cambio, nos daría un autoconocimiento directo, claro y preciso. Por eso no podemos expresar con palabras adecuadas las esencias espirituales y tenemos que valernos de un recurso negativo desmaterializando el lenguaje. Al sentimiento, por el contrario, le sería propio una expresión perfecta de la realidad espiritual. El arte no es una quimera. Despertar en otro un sentimiento propio no es patrimonio de todo el mundo; pero el artista asegura lograrlo.

Y en segundo lugar, —el gran escándalo de los filósofos farisaicos—, el espíritu humano puede errar, y de hecho yerra con demasiada frecuencia. No es que la razón —ut sic— sea falible, pero el hombre se equivoca manejando su razón. Por el contrario el sentimiento afirma ser infalible pues es inmediato. Su intuición sería así la verdad misma.

Irreligiosidad, orgullo y vivencia de la impotencia de la mente son pues tres factores que influyen en el origen de la filosofía del sentimiento. Descartada la fe al no sufrir el hombre la debilidad de su razón parece justificado el recurso al sentimiento.

III — b) *Antecedentes históricos*

“Ich bedürfte einer Wahrheit die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre”.

Jacobi, S. W., IV, 1, xiii.

La Filosofía del sentimiento es un producto de la filosofía *moderna*, entendiéndose por tal no precisamente la filosofía contemporánea, sino la post-cartesiana. Podría definírsela como aquélla que recaba la total independencia de la razón ⁽⁶⁾.

Toda la filosofía medieval cuenta de una manera u otra con el dato revelado. Las relaciones entre la razón y la fe, constituyen el eje de la Filosofía. A veces cuando no puede mantenerse el equilibrio surge la total separación y se proclama la existencia de dos reinos independientes de verdades, de manera que lo que es verdad en uno, no necesita serlo en el otro. Es la teoría de las dos verdades de S. Pedro Damiani y otros. Otras veces se intenta la síntesis armónica más perfecta: Santo Tomás. Pero la filosofía medieval siempre tiene en cuenta las dos formas de conocimiento, y la prioridad pertenece a la fe, La razón no es totalmente autónoma.

La obra filosófica de Descartes, por el contrario, se esfuerza en separar radicalmente el saber teológico del filosófico. Parece a primera vista una nueva teoría de las dos verdades en clima nominalista; pero queda poco

(6) En un próximo trabajo se fundamentará y desarrollará esta afirmación.

campo a la verdad teológica. Descartes quiere fundamentarlo todo en la razón y a ésta en sí misma con plena independencia de la fe. La razón quiere ser autosuficiente y criterio único de verdad. *Es el separatismo de la razón.*

Al prescindir totalmente de la fe como forma superior de conocimiento queda la razón como juez en última instancia, y surge entonces un acuciante problema, previo a la captación de la naturaleza de lo conocido: la ocupación filosófica sobre el valor de nuestra misma facultad de conocer, el problema crítico. En rigor no es que el problema crítico fuese totalmente desconocido en la Edad Media, sino que estaba planteado sobre una base previa distinta. En la Edad Media el problema versa sobre la razón y sus relaciones con la fe; en el fondo es un puro problema metodológico. ¿Puede la razón alcanzar la verdad que por otra parte nos está dada en muchos puntos por la fe? La razón tiene que justificarse, tiene que explicar cómo llega a la Verdad; pero ésta está ahí indubitablemente. Al eliminar Descartes a la Teología —y con ella a la fe—, por no “haberse atrevido a someter las verdades reveladas a la debilidad de mis [sus] razonamientos”, (7), el problema crítico se vuelve absoluto y realmente crítico puesto que se plantea directamente frente a la Verdad. No se trata de cómo puedo llegar a la Verdad, sino de si realmente puedo llegar a ella. Puesto que no hay nada superior a la razón y ésta sólo puede fundamentarse en sí misma, el problema se convierte en una angustiada *preocupación* (8) vital, porque de él depende el *naufragio* de la Filosofía, y con ello la *salvación* del hombre. De ahí el *método de la seguridad* cartesiana (9).

Así nació la convicción de la relatividad de nuestro conocimiento. Lo que no es seguro deja de ser verdadero para Descartes; pero lo seguro es lo que ha tenido éxito humano (el pensamiento matemático). La seguridad es un valor relativo. Se limita el conocimiento y aquí se inserta la crítica kantiana. Pero lo relativo supone algo absoluto. Luego por encima del conocimiento de la mente humana ha de existir un conocimiento absoluto. Lo que las cosas son, sólo lo podrá captar este segundo conocimiento que a lo mejor el hombre no posee. Se dibuja un reino de lo relativo, de lo fenoménico, en donde está inscrita la mente humana, y un reino de lo absoluto, de lo nouménico trascendente a ella. Es la obra crítica de Kant: el análisis de la *impotencia de nuestra razón* y el audaz resultado de que hay una realidad incognoscible e inaccesible a la mente humana cuya existencia hay que pos-

(7) DESCARTES, *Discours de la méthode*, première partie (Paris, ed. Flammarion, 1935, p. 7).

(8) *Preocupación* y no cuidado u otros vocablos menos castellanos, creo que es la recta traducción del concepto de *Sorge*.

(9) Cf. R. PANIKER, *La ciencia biomatemática*, Un ejemplo de síntesis científica, Arbor, N° 3 (Madrid, 1944), p. 361.

tular. Pero lo más grave es que esta cosa *en sí* incognoscible, es la verdadera realidad. He aquí la base sobre la que reposará toda filosofía del sentimiento.

En efecto, el agnosticismo kantiano es algo inestable. El *instinto metafísico* debe satisfacerse de una manera u otra. La historia lo demuestra suficientemente, y nadie, ni Kant mismo, se queda en el agnosticismo. Todo su intento filosófico estriba en quererlo vencer. Es la necesidad de un *contrapeso*, que aparece tan pronto como irrumpe la creencia en la relatividad de nuestro conocimiento. Este *instinto de compensación*, hace que se procure captar con algún otro medio lo que la razón teórica es impotente de conseguir ⁽¹⁰⁾. La realidad es captada por una facultad irracional. Este es el supuesto de toda filosofía del sentimiento. Para el mismo Kant el conocimiento tiene valor relativo; sólo la voluntad, una buena voluntad, posee valor absoluto. Es decir, la *acción* dominando sobre el *saber*.

El factor religioso-histórico de la Reforma influye también poderosamente en el auge de la filosofía sentimentalista. Los hombres buscan una mayor intimidad con Dios, mas la razón es para Lutero impotente, y más aún la autoridad. Sólo queda el método subjetivo sentimental. El agnosticismo kantiano justifica luego esta postura protestante.

IV — c) *Formulación*

Das reale Sein gibt sich im Gefühle allein zu erkennen.

Jacobi, S. W., II, 105.

El sentimiento no se deja aprisionar en los fríos moldes del lenguaje, por esto encuentra en el arte su expresión más adecuada. Pero el signo artístico no es unívoco, más aún, es esencialmente la expresión de una vivencia individual. De ahí que la subjetividad, la *interioridad* sea la característica común a las diversas filosofías sentimentalistas. Una razón cuanto más objetiva, tanto más clara y distinta, y más universal. Con el sentimiento ocurre lo contrario, cuanto más subjetivo, tanto más puro, y menos universal —menos comunicable— en cierto sentido. Su carácter es la individualidad, la unicidad. Un sentimiento repetido, si es algo más que un recuerdo intelectual o imaginativo del mismo, será un nuevo sentimiento distinto del anterior. Un segundo sentimiento repetición *posterior* de un primero, no se identifica con éste, mientras que con la razón habría identidad. Existe una lógica racional que opera con razones objetivadas; pero no cabe sin des-

⁽¹⁰⁾ LEVY BRUHL, habla de doctrinas de compensación. Cf. *La philosophie de Jacobi*, Paris (Alcan) 1894, p. xv.

trucción de su propio carácter una lógica sentimental que haga lo mismo con los sentimientos.

Es carácter invariante del hombre, que al reconocer su propia limitación y al sentir dentro de sí ansias de infinito y de superación, se lamenta quejumbrosamente de su finitud. Y puesto que no conoce con la razón lo que de alguna manera le inquieta, resulta que todas estas frases salidas de lo más hondo del ser humano, son perfectamente aprovechables para formular una filosofía del sentimiento; sin que esto implique que sus autores sean sentimentalistas. Una cosa es reconocer enigmas en la vida humana y otra quererlos dilucidar mediante el sentimiento.

Existen dos momentos totalmente distintos en la formulación de una filosofía del sentimiento, aunque no siempre diferenciados en los distintos sistemas sentimentales. Un primer momento es el de reconocer la impotencia y finitud de la razón. No ya su finitud absoluta, sino aun la finitud relativa a nuestras mismas ansias de conocer. En este primer estudio caben todas las descripciones del desequilibrio y de la tensión de nuestro ser sometido a afanes y ambiciones que no puede colmar. El hecho de la limitación de nuestra razón y no de una limitación negativa, —la contradicción— sino de una limitación positiva es patente. Hay una frase de Pascal expresiva de este primer momento: "*Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être*" (11). Hasta aquí no hay sentimentalismo alguno, sino reconocimiento de un hondo problema filosófico.

La filosofía del sentimiento está condicionada por un segundo momento, que consiste en una contestación peculiar al problema anterior. En lugar de ascender a un suprarracionalismo, para superar la limitación de la razón, desciende a un irracionalismo. En vez de reconocer que nuestra razón ocupa el grado ínfimo en la escala de las naturalezas intelectuales —un sano intelectualismo es la superación del racionalismo— afirma que la realidad es irracional y por tanto captable por un sentido infrarracional especial. También tiene para esto Pascal, que tanto influyó justamente con Fenelón en la formación del espíritu de Jacobi, una fórmula característica: *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point* (12).

Se decía que estos dos momentos están indiferenciados en el sentimentalismo, puesto que no se admite que quede otro recurso para superar la limitación de la mente que su sistema sentimental, que nominalmente se llamará suprarracional, aunque todas sus características sean infrarracionales. El mismo Jacobi ofrece un ejemplo típico, al denominar razón precisamente a su sentimiento.

(11) PASCAL, *Pensées*, N° 47 (Ed. L. Brunschvieg).

(12) PASCAL, *Pensées*, N° 277.

La fórmula pascaliana es susceptible de una doble interpretación (13). El corazón tiene también sus razones; es decir hay razones —pero razones intelectuales al fin y al cabo— que la razón no conoce, en el sentido que prescindiendo del corazón no se llegaría nunca a ellas. Existe un *ordre du coeur* que el intelecto humano debe respetar, pero que en definitiva está también compuesto por unas razones que es necesario integrar en una visión global de la realidad. En este sentido Pascal formula una verdad que encuadra perfectamente dentro de la auténtica tradición escolástica.

Es instructivo observar que en esta misma dirección se encuentra un hombre tan poco sospechoso de racionalismo como el cardenal Newman. Newman define el filosofar como la “potencia que posee el espíritu de ordenar cada cosa en su verdadero lugar en el sistema universal, de comprender los diversos aspectos de cada parte y de captar su valor exacto, haciéndolos remontar hasta su origen y elevándolos hasta su término” (14).

Mas cabe también la interpretación opuesta, totalmente sentimentalista, a saber: “Se da una especie de experiencia, cuyos objetos permanecen totalmente cerrados a la razón; para los cuales ésta es tan ciega como el oído y la audición para los colores; en cambio esta experiencia nos lleva a unos objetos auténticos y objetivos y a un orden eterno entre ellos”... (15). No interesa discutir si la interpretación de Scheler es la genuinamente pascaliana; baste con notar que constituye una formulación del sentimentalismo.

No obstante —y ésta es una espina clavada en el mismo sentimentalismo— entre las razones del corazón —interpretense como se quiera— y las de la inteligencia, tiene que existir una relación mutua, no sólo de influencia, sino de primado y unificación superior, para poder conservar la unidad humana. No cabe que el reino de los valores —para hablar con Scheler— se nos dé en una intuición sentimental y el del ser en una visión especulativa, sin que exista ninguna conexión entre ambos reinos y un orden mutuo que garantice la unidad del hombre y nos salve del caos metafísico.

No debe confundirse esta posición sentimental irracionalista, con la postura mística cristiana suprarracionalista. Cuando San Agustín, por ejemplo parece declarar que el asentimiento a la verdad es algo más que una pura evidencia lógica, puesto que es también el corazón del hombre

(13) Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale, Wertethik*, (Husserl's Jahrbuch II, 119).

(14) J. H. NEWMAN, *Oxford University Sermons* (15 sermons preached before the Univ. of Oxf.), (Ed. Longmans, 1927), p. 291.

(15) M. SCHELER, *op. cit.*, p. 120.

el que asiente ⁽¹⁶⁾, no se refiere a ningún sentimiento natural, sino a una fe mística quasi-experimental ⁽¹⁷⁾, aunque confusa y oscura, puesto que el hombre se da cuenta de que es incomprensible a sí mismo ⁽¹⁸⁾. En esta misma dirección se encuentra Newman.

B) JACOBI CONTRA LA FILOSOFIA

La vraie philosophie se moque de la philosophie.

Pascal - Pensées - Nr. 79.

Jacobi llama a su sistema repetidamente una "no-filosofía" ⁽¹⁾ y arremete violentamente contra quienes quieren apresar filosóficamente la realidad. Pretende superar la posición racionalista con su famoso *salto mortale*. Critica la Filosofía en nombre de la vida y de la misma realidad. Habrá que describir brevemente sus principales nociones para comprenderlo.

a) Los principios

Mi filosofía parte del sentimiento y de la intuición.

Jacobi, S. W., IV, xvi.

Su obra no es una filosofía, porque no quiere ser un sistema, ni siquiera una construcción objetiva universal. Es una labor eminentemente personal, un desahogo de su corazón. Por esto Schelling, Fichte y Hegel que tanto valoran la persona de Jacobi, rechazan su doctrina. Sin embargo no quiere ser el hombre de Pempelfort una estrella solitaria y por esto se lanza en picada contra todos los sistemas filosóficos.

Jacobi se llama a sí mismo místico ⁽²⁾. Dios se revela al alma en una intuición inconfundible e innegable. Jacobi no ha venido a defender la cien-

⁽¹⁶⁾ Cum ea didici, non credidi *alieno cordi*, sed *in meo* recognovi, et vera esse approbavi. AUGUST, *Confessiones*, lib. X, c. 10, n. 2.

⁽¹⁷⁾ Tu enim Domine dijudicas me: quia etsi "nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est" (I Cor. II, 11); tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est. Tu autem scis ejus omnia, qui fecisti eum. AUGUST, *Conf.*, lib. X, c. 5, n. 1.

El espíritu humano no lo sabe, sin embargo lo presiente, lo siente, puesto que lo dice. Aunque el plano desde el que habla S. Agustín es el de la sabiduría infusa—don del Espíritu Santo— lo único que interesa hacer notar aquí es la insuficiencia del intelecto racional que explica la apelación a un nuevo medio de captación de lo real.

⁽¹⁸⁾ Nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum seipsū angustus est. AUGUST, *Conf.* lib. X, c. 8, n. 5.

⁽¹⁾ Cf. p. ej. S. W. III, 9.

⁽²⁾ S. W. III, 437.

cia, sino la fe en Dios ⁽³⁾, la fe en la libertad ⁽⁴⁾, en la virtud, el bien más precioso del hombre, y tiene conciencia de que ésta es su misión sobre la tierra.

Este empeño es claro y transparente en sus fines, en su método y en sus resultados. Robustecer sus convicciones espiritualistas, justificar su "*presentimiento de lo verdadero*", como previo a cualquier investigación racional; he aquí el fin. Subordinar el razonamiento al corazón, la mente al sentimiento; este es el método. Establecer la fe confiada y viva en un Dios personal y justo, en la libertad del alma humana, en la inmediatez del sentimiento y en la moralidad; he aquí los resultados. Resultados que serán para Jacobi, como un bien precioso que defender y a los que habrá que subordinarlo todo.

Dice Jacobi en la Introducción del epistolario de Allwill: "El editor del epistolario de Allwill es un hombre que no ha podido nunca soportar el pensamiento de que su alma esté en su sangre, de que sea una vana respiración, y esta repugnancia en él, no tiene su origen en un instinto de conservación vulgar. Si él desea vivir... es a causa de otro amor sin el cual le parecería inaguantable... vivir tan solo un día. Todas sus convicciones reposan sobre una intuición inmediata" ⁽⁵⁾.

Esa inmediatez forma uno de los puntos capitales de su filosofía. Lo inmediato es lo irreductible, es por tanto, puesto que *está ahí* lo básico, lo que puede servir de fundamento. Woldemar, el héroe de una de sus obras, se explica en una conversación: "Hay proposiciones que no tienen ninguna necesidad de ser demostradas, y toda demostración de ellas no podría sino menguar la convicción inmediata. Tal es ésta: Yo soy. Esta convicción es un saber inmediato y sirve de medida (patrón) a todo otro saber. Tal es también la proposición de que lo justo (lo equitativo) debe ser preferido a lo agradable, la virtud al bienestar. No hay término medio con el cual puedan ser comparadas. Es pues cuestión de que la conciencia decida inmediatamente entre ellas. Nosotros encontramos en nuestra voluntad misma, que ella prefiere lo equitativo a lo agradable, que tal es la naturaleza, y por consiguiente la ley de nuestro ser".

Con más claridad si cabe se expresa en otro lugar: "Después de Aristóteles los filósofos no han cesado de querer subordinar el conocimiento inme-

⁽³⁾ Cf. S. W., III, 7.

⁽⁴⁾ Alle meine Uberzeugungen ruhen auf der einen von der Freiheit des Menschen, S. W., VI, 231. El texto continúa diciendo que este punto de partida le es peculiar y que le distingue de los demás sistemas filosóficos habidos. Cf. etiam: S. W. II, 46 et S. W., IV, xlv.

⁽⁵⁾ Cf. su definición de intuición como 'anschauende Erkenntnis' en S. W., VI, 248.

diato en general al mediato, la facultad de percepción primitiva que es el fundamento de todo saber, a la facultad de reflexión, el original a la copia, la esencia a la palabra, la razón al entedimiento. No se quería admitir como verdadero más que aquello que se podía probar, o bien mostrarse dos veces, una en la intuición y otra en su noción; en la cosa y en su imagen, la palabra" (6).

Este es el principio fundamental de su pensamiento, que puede nuevamente expresarse en sus propias palabras: "Así como la realidad sensible, no tiene necesidad de ser probada, porque se garantiza a sí misma, de la misma manera la realidad que se revela a la razón (7), está justificada por ella misma. El hombre se refiere naturalmente a sus sentidos; y tiene necesariamente fe en su razón; no hay certeza más fuerte que esta fe. Por haber querido probar la realidad de nuestras ideas del mundo material se ha llegado al idealismo, y por haber querido demostrar la verdad de nuestras ideas del mundo inteligible, de la substancialidad del alma, de un Dios creador... se ha caído en el nihilismo. *La realidad no puede ser conocida más que por el sentimiento*" (8).

Por consiguiente, la moral no tendrá otra regla que "sentimiento del hombre de bien". Si todo el mundo no está de acuerdo sobre los principios de la moral es por culpa de la reflexión artificial que en lugar de aceptar las creencias naturales, pretende elevarse por encima de ellas y aspira a ser una ciencia "quimérica".

El punto de partida del filosofar se encuentra para Jacobi en "*ciertas simientes de verdad*" que yacen en el corazón. El papel de la filosofía consistirá en esclarecer "en la medida que nuestro espíritu es capaz" el misterio de nuestra naturaleza. Ahora bien, el contacto con el ser, no lo proporciona el entendimiento. Desplegar el verdadero órgano revelador del ser, será pues, la misión de la filosofía (9).

Esta certeza inmediata, estos sentimientos primarios (10), están anclados en la fe; son la fe misma, en la que está fundada toda nuestra naturaleza intelectual. "Nosotros hemos nacido en la fe y es necesario permanecer en ella. ¿Cómo aspirar a la certeza si ella no nos es dada por adelantado? ¿Y cómo nos puede ser dada sino por algo que conozcamos nosotros ya con certidumbre? Esto conduce a la idea de una *certeza inmediata* que excluya toda prueba y todo argumento y que no es otra cosa que la misma repre-

(6) S. W., II, 11.

(7) Jacobi llama razón al sentimiento como luego se verá.

(8) S. W., II, 107.

(9) Cf. S. W., I, 363.

(10) Wesenheitsgeföhle y Geistesgeföhle.

sentación conforme a su objeto. Un convencimiento discursivo, como no es inmediato no es nunca perfecto" (11).

La fe es el principio de todo conocimiento y de toda acción. Al principio de su diálogo: *Idealismo y Realismo*, obliga Jacobi a su interlocutor David Hume, el gran escéptico, a hacer un acto de fe primario.

¿Crées que hablo contigo? le pregunta, y le va obligando a confesar que si no lo cree, es porque lo sabe, y lo sabe porque lo siente, y lo siente porque él es la causa exterior de su sensación y sabe que él es la causa, es decir, siente una causa como causa, por evidencia sensible, por evidencia de hecho, como la de su propia existencia; pero esta existencia es precisamente el problema (12). Vuestra convicción inmediata de esta realidad —le dice— es una *seguridad ciega*. Ahora bien, esto es a lo que yo llamo *fe*. Esto que se admite así, sin prueba, es lo que se cree (13). Todo saber tiene su fuente o en la intuición sensible, la sensación (14), o en el sentimiento del espíritu (15). "Lo que sabemos por este último medio nosotros decimos que lo creemos (16). Por esta fe, "sabemos que tenemos un cuerpo y que hay otros cuerpos fuera de nosotros y otros seres pensantes; verdadera y maravillosa revelación que nos fuerza a creer en verdades eternas" (17).

Por la fe se le abren a Jacobi las puertas de lo trascendente, aunque sin permitirle la entrada. Lo absoluto se posee por intuición directa, pero esta intuición es ciega. El hombre no sabe por ejemplo nada acerca de la libertad, sino sólo que es realmente libre. Jacobi se lanza con audacia extraordinaria hacia la verdadera región de la mística, hacia el auténtico conocimiento experimental de Dios. Su famoso *salto mortale* (18), es un esfuerzo más por desligarse de la prisión en que el entendimiento tiene encarcelados a los hombres; pero después del salto se estaciona, y parece que se espanta de correr solitario por este nuevo horizonte; parece como si sólo le hubiese interesado establecer la unidad, facilitar la armonía pero sin culminarla, sin realizarla. Por esto cuando tenga que actuar preferirá la esfera de la naturaleza, la de la razón, aunque sólo sea para combatir a los que corren por este campo.

(11) S. W., IV, 210.

(12) Jacobi pone la fe como presupuesto para la misma duda, P. Wust dice textualmente: "indem ich zweifle, staune ich zugleich auch über mich selbst" - Die Dialektik des Geistes - Augsburg, 1928, p. 214. Sabido es que para Wust el asombro es el sentimiento fundamental del hombre. Cf. más adelante.

(13) Cf. S. W., II, 141 - 144.

(14) Sinnesempfindung.

(15) Geistesgefühl.

(16) S. W., II, 58.

(17) S. W., IV, 210.

(18) S. W., IV, 59.

Si se opina que mística es la actitud que admite el misterio en el universo, entonces Jacobi es místico. "Yo voy en busca del misterio así como otros van a la conquista de la ciencia, destructora del misterio. Quien persigue al misterio no es mi amigo" (19). Pero si mística es algo más que filosofía, si deja quieta la esfera de lo racional para remontarse hasta lo que trasciende toda ciencia discursiva, entonces Jacobi no es un místico, sino simplemente un filósofo del sentimiento.

Jacobi se llama a sí mismo el verdadero racionalista, distinguiendo entre entendimiento y razón. El entendimiento, podrá decir con Kant, no puede salirse de la serie de lo condicionado de lo relativo (20); en cambio confía plenamente en la razón en cuanto exponente de la naturaleza —racional— del hombre, de la conciencia fecunda y desarrollada por la observación y el pensamiento. Ahora bien, ya se presiente que la razón debe ser para Jacobi algo muy especial. Su razón, en efecto —al igual que los sentidos exteriores— no juzga ni forma nociones, es un *órgano revelador*. Así como hay una intuición sensible, hay también otra intuición sentimental. Son dos fuentes irreductibles de conocimiento. La fuente de las verdades inmediatas es "algo secreto" en donde se unen el corazón, el sentimiento y los sentidos. A esta facultad secreta que "presupone lo verdadero como el sentido externo y el interno suponen aquél el espacio y éste el tiempo" la llama Jacobi: *Razón*. El bien, lo verdadero, lo bello se le revelan a ella directamente sin intermedio de ningún raciocinio.

VI — b) *Su actitud*

"Hay que tener fe en los sentimientos de la razón".

Jacobi, S. W., II, 72.

Jacobi es totalmente consciente de su posición sentimentalista y se esfuerza en mantenerse consecuente a ella. En efecto, a pesar de la contradicción interna del sistema de Jacobi, pocas filosofías habrá tan totalmente congruentes como la suya, congruencia que abarca su vida, sus obras, su manera de ser y sus mismas acciones. Se ha escrito que su vida era de aquellas pocas que hacen honor a la Filosofía.

Jacobi no forma escuela, ni enseña en una cátedra, ni se preocupa en demostrar la validez de su posición; se limita a mostrar la verdad de que se

(19) S. W., VI, 209.

(20) Ya que "nur das einsieht, was sie selbst von ihrem Entwürfe hervorbringet" Kritik der reinen Vernunft-Vorrede. Cf. la misma idea en Jacobi, S. W., III, 20 (citado más abajo).

cree poseedor, a quien quiera escucharle. Y no obstante el influjo de su persona es grande. Pempelfort es después de Weimar el lugar de mayor concentración espiritual en la Alemania de su tiempo. Quienes atacan a su filosofía, respetan al hombre. Sus cartas llegan a todos los hombres ilustres de entonces.

Su punto de vista que no abandona nunca, le coloca en una posición desventajosa en sus polémicas filosóficas, en las que por su parte intervenía el hombre entero. No puede batir al adversario en su mismo campo; tiene siempre que atacarle desde fuera y en conjunto, y su victoria consiste en reducirle al absurdo, pero no a un absurdo lógico del que nadie puede salirse si con razón ha sido forzado a ir hasta él, sino a un absurdo vital que puede tener muchas escapatorias, aparte de no constituir propiamente un absurdo.

Jacobi se enfrenta con todo el siglo de las luces, arremete vehementemente contra los sistemas morales existentes en su tiempo, pero no los refuta. Sabe que no puede hacerlo. Les contrapone como juez soberano el sentimiento moral, valiéndose de descripciones y de ejemplos vividos. Así el amor de una madre para sus hijos es descrito con vivo realismo como argumento que deshace las doctrinas utilitaristas. De aquí la forma de novelas de algunas obras suyas. Hacer de la moral una ciencia de raciocinio, sería desnaturalizarla.

La forma que dá Jacobi a su filosofía es de las más precisas y perfectas entre los sistemas sentimentalistas. Jacobi se ha esforzado en buscar una coherencia interna a su doctrina; ha pretendido que la razón misma confesase su impotencia para ver así justificado el recurso al corazón.

Aún más —y en ésto pagó tributo a su siglo— Jacobi siente la necesidad de tener incluso una forma racionalista. Además, con esta investidura puede combatir, a lo menos aparentemente, en posición de igualdad a los sistemas contemporáneos. Así no siente escrúpulos de llamar *razón* a su sentimiento; y con esta *Razón* —por él definida— va a ser el primer racionalista.

Con su entendimiento sigue a Spinoza. Cuanto más consecuentemente tenga que aceptar con el entendimiento un sistema repugnante al corazón, más fuerte será su convicción de que es este último la fuente originaria de la verdad.

Las relaciones con el spinozismo constituyen un punto fundamental de su pensamiento. Jacobi admira y al mismo tiempo condena el sistema de Spinoza. Es la doctrina perfecta desde el punto de vista del entendimiento y además absolutamente lógica, desde que se admite la posibilidad de hacer lo real inteligible. La filosofía de Spinoza, que con Jacobi empezará su

apogeo dentro del mundo filosófico, es irrefutable, pero no puede aceptarse. Si se quiere hacer inteligible al ser hay que ser spinozista y desembocar forzosamente en el fatalismo. Para salir de él —y es de todas maneras necesario escaparse de él, pues la conciencia nos atestigua enérgicamente nuestra libertad— es preciso un acto de fe, la valentía personal de un "salto mortale". Para ello debe Jacobi mostrar precisamente que toda otra solución es imposible, y para esto le sirve el spinozismo. Podría concretarse su actitud en las siguientes proposiciones:

1°. — Todo sistema de filosofía racional consecuente consigo mismo lleva necesariamente al spinozismo.

2°. — El spinozismo es inaceptable; pues representa la negación de la libertad y de Dios.

3°. — Luego hay que superar la filosofía por el sentimiento y lanzarse audaz y valientemente en sus brazos.

Esta superación se realiza por el "salto mortale", característica especial de la filosofía de Jacobi y exponente de su movilidad y dinamismo. El salto no es la armonización pacífica, pues "toda mi filosofía reposa en el dualismo y el antagonismo de una necesidad ciega y de una libertad inteligente, cuyo problema constituye la esencia del hombre" (21); pero sí el único modo de pasar, de saltar, de la esfera de la experiencia del mundo sensible a la esfera de lo suprasensible, de las verdaderas realidades, en donde estamos ciertos de la existencia de Dios y de la libertad.

El clima kantiano del primer crítico de Kant es evidente. En medio de estos dos mundos hay un abismo, un "precipicio" de "tinieblas y vacío" (22) por donde se extravían los que confiados en las fuerzas de su entendimiento no comprenden que, si es posible descender hasta el valle de la negación, no lo es escalar la otra cumbre, inaccesible al entendimiento. Es preciso el salto de la fe. En esta tierra de nadie es donde tienen lugar las angustias, las incongruencias, la negación de Dios, la muerte, el mecanismo, el fatalismo, etc.

Haciendo una sección transversal en la historia de la filosofía, Jacobi marcaría no tanto un punto de inflexión, o un máximo o mínimo, sino más bien un nuevo punto de encuentro, un fuerte nudo que es a su vez centro de partida. No es ésta la ocasión de documentar la influencia de la protesta elocuente y enérgica de su conciencia moral y religiosa contra las pretensiones y sutilidades del espíritu especulativo. Jacobi filosofó más por

(21) F. H. JACOBI, *Briefwechsel*, Roth., 354. Carta original en francés, apud. Bollnow, op. cit.

(22) S. W., V, 119.

un sentimiento de indignación y un afán de lucha por la verdad que por mera curiosidad o deseo de ciencia.

Jacobi, en efecto, se encuentra solo entre dos mundos y su actitud es exactamente la del salto entre estos dos mundos, pero no de un salto cualquiera, sino mortal, en la acepción deportiva del vocablo, significando una inversión de la postura ordinaria. Los deistas no le pueden ver, puesto que le achacan una fe demasiado pueril y tonta, ya que cree aún en la religión positiva. Los "filósofos" le tildan de "papista", "fanático", "místico". Por otra parte los "místicos" encuentran que la filosofía del sentimiento es algo supérfluo, que ya hay bastante con el sentimiento, sin filosofía; que hace demasiadas concesiones todavía, a la razón, aunque sean meramente formales. Hamann considera perdido el tiempo que Jacobi dedica a Spinoza y el método de su filosofía complicado e inútil. Para Herder, Goethe, y otros es en cambio demasiado místico. Y no obstante todos sufren su influencia.

Jacobi choca contra todos, aunque precisamente por esto su influencia ha alcanzado a todos los sistemas posteriores. Se encuentra entre dos mundos históricos, entre el XVIII y el XIX y es el precursor si no de la filosofía del XIX, del sentido de esta filosofía. El XVIII ejerce también a pesar suyo un fuerte influjo sobre él. Jacobi empieza como filósofo del "Sturm und Drang" y podría ser considerado como su único filósofo si no hubiera cogido sus fórmulas para hacerlas revertir en contra de este movimiento.

Así Jacobi ha podido ser tachado simultáneamente, de adversario de los enciclopedistas y de liberal empedernido, de sincero pietista y de amigo de la religión natural, de místico exaltado y de filósofo racionalista. Está en realidad a mitad de camino entre Lessing y F. Schlegel, como entre Voltaire y Schleiermacher.

Schopenhauer, Herder y todos los epígonos del idealismo le deben partes esenciales de sus sistemas. El mismo Hegel, es de Jacobi, después de Kant, de quien mayor influencia ha recibido (23). Se ha dicho ya que muchos de los presupuestos implícitos en los sistemas filosóficos modernos proceden de Jacobi. Heidegger por ejemplo contiene muchas sugerencias de Jacobi y la contraposición entre especulación y vida que procedente de Jacobi ocupó tanto la mente de Fichte, fructifica de nuevo en la "Existenzerhellung" de Karl Jaspers por un lado y en "l'elan vital" de Bergson por otro. Existe una marcada línea que partiendo de Jacobi pasa por muchos representantes del romanticismo hasta los últimos idealistas y que ter-

(23) Cf. A. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart, 1933, página 6.

mina en el ethos existencial moderno y en la "Lebensphilosophie" (24).

Como ejemplo de la actualidad de Jacobi podría citarse su intento de superación del idealismo y realismo (aunque él se quede en un nuevo realismo (25)) que recuerda planteamientos contemporáneos del problema: Hay dos proposiciones que poseen la misma certeza. "Yo soy, y existen cosas fuera de mí... Tenían que buscar la manera de subordinar una de estas dos proposiciones a la otra, de derivar aquélla de ésta o ésta de aquélla—de un modo total— a fin de que exista sólo una esencia y una verdad... De esta manera los dos caminos capitales, materialismo e idealismo... tienen el mismo fin; sus direcciones contrarias no son de ninguna manera divergentes, sino que se acercan paulatinamente hasta un contacto y una compenetración finales" (26). Ortega y Gasset y García Morente no están muy lejos de este intento de superación del idealismo (27).

Pleno sabor jacobiano posee por ejemplo el siguiente párrafo característico de Unamuno: "En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora" (28).

Análoga influencia de Jacobi muestra Bergson en una carta del 11 de junio de 1908: "La existencia de Dios es dada en una intuición. La inteligencia, propiamente dicha, la inteligencia pura, iría a parar en el ateísmo: tal es el pensamiento de Le Roy, si lo comprendí bien. Es igualmente el mío" (29).

La contraposición tan corriente hoy entre hombre, Dios y naturaleza, se encuentra también plenamente desarrollada en Jacobi. El hombre no es una cosa más de la naturaleza, sino que está contrapuesto a ella. Mientras que la naturaleza, con sus leyes mecánicas inalterables esconde a Dios, el hombre lo revela en cuanto se levanta con su espíritu por encima de la na-

(24) Cf. la influencia de Jacobi en Wust, más adelante.

(25) "Yo soy realista como antes de mí no lo ha sido nadie", afirma Jacobi en sus papeles póstumos. R. ZOEPFRITZ, *Aus Jacobis Nachlass*, Leipzig, 1869.

(26) S. W., III, 10/11. Cf. también II, 245; III, 235, 254 sg., 292; IV, 211, etc.

(27) Sólo una filosofía irracionalista puede superar el idealismo. Existe un problema prefilosófico, prerracional; y este problema no puede resolverse sino con un acto anterior a un acto de razón. Pero no conocemos ningún acto anterior a la razón a no ser un *acto de fe*. La Filosofía de Tales hasta hoy está sustentada en un *acto de fe en la razón*. Esto decía Morente en su cátedra de la Universidad de Madrid en 20, III, 1941.

(28) *Don Quijote*, P. II, cap. IX (pág. 160, Ed. Aguilar).

(29) Apud. D. MARTINS, *La Filosofía de Bergson*, Madrid, 1943, p. 9.

turalidad como una potencia independiente que se le contrapone, la combate y la domina (30).

Enormemente fructífera ha resultado también la doctrina jacobiana acerca de la libertad, esta facultad misteriosa y por lo tanto indefinible (31), según Jacobi, este "milagro continuado" que constituye uno de los ejes de su sistema (32), y que se encuentra "más allá de la naturaleza (33)". Una moral de la libertad es la patrocinada hoy día, por Sartre, por ejemplo, con planteamientos que muestran una indiscutible influencia de Jacobi, aunque seguramente mediata (34).

VII — c) *La antinomia jacobiana*

Mich rettete mein eigenes Herz.
S. W., I, 189.

Como todo filósofo del sentimiento, Jacobi se ocupa preferentemente del problema ético; pues es en la esfera vital de la acción moral en donde se presenta más acuciantemente la problemática sentimentalista y más flagrantemente la insuficiencia de la razón.

La fe, el sentimiento, la vida, son las categorías sobre las que gira todo el interés de Jacobi. Su "filosofía pregunta *quién es Dios y no qué es*". El quiere "diseñar una filosofía de la vida" (35). El problema ético es el motor que le impele a tomar su posición anti-intelectualista y el que le mueve a producir toda su obra filosófica; y sólo como desbordamiento de la problemática moral se extenderá a los demás campos del pensar filosófico. El problema que no haya sido tocado por las aguas de la moral, quedará excluido del sistema de Jacobi; no le interesa. Sin embargo, lo más decisivo de su pensamiento radica donde es preciso fundamentar la moral: en el campo de la metafísica. Más aún, una de las aportaciones más felices de Jacobi —aunque no haga con esto sino revertir en la más genuina tradición escolástica— consiste en fundamentar la ética directamente en una *antropología*, fruto a su vez de una metafísica. No importa de momento que sea una *metafísica sentimental*.

Lo que en un Pascal y un Newman es interés apoloético de conducir

(30) Cf. S. W., III, 425. Cf. también con mayor claridad si cabe S. W., II, 320 y III, 317 y IV, 59, 60.

(31) Cf. S. W., III, 20.

(32) Cf. S. W., II, 316 sig., III, 324 sg.

(33) S. W., I, 240.

(34) Cf. como muestra: SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, en *Les temps modernes*, Paris, XI, 1946, p. 193 sig.

(35) S. W., I, 120.

al hombre entero hacia el bien y la verdad, tiene en Jacobi exactamente el mismo colorido ético, aunque con un cierto desaliento muy humano y muy comprensible en quien se encuentra totalmente solo en medio de un campo enemigo. Las novelas de Jacobi son voces que claman en el desierto.

Pero, ¿de dónde parte Jacobi para fundamentar su moral? En los sistemas antiguos y medievales la moral se basa en la metafísica; no tiene que fundamentarse a sí misma; y toda discusión ética consiste en hacer ver cómo la moral se deriva de los principios metafísicos admitidos o versa sobre estos mismos principios con miras a consecuencias morales más o menos inmediatas. Kant descarga —según él— el golpe mortal a toda metafísica “dogmática”. La moral se convierte en autónoma. Eso significa que el deber se *manifiesta inmediatamente* al alma humana; y nos descubre que pertenecemos a un mundo suprasensible; este deber es un misterio según el mismo Kant, —pero debemos obedecerle (lo que hace que Schopenhauer le llame “viejo resto del Decálogo”). Kant, en verdad, se esfuerza en mostrar a pesar de todo, la dimensión de racionalidad del imperativo categórico; pero no obstante hay —según él— una intuición en el fondo, un respeto a la ley moral, que hace sentir este entusiasmo ético característico del kantismo. “El método de Kant es de análisis, pero el principio es de sentimiento” (36).

El “siglo” no cree en una moral fundada sobre una revelación, Kant le convence de que tampoco puede creer en ninguna metafísica dogmática y por otra parte la experiencia no sirve como base de la moral porque la experiencia sólo puede testificar aquello que es y no lo que *debe ser*. ¿Qué queda pues, si la moral debe ser algo más que un mero formalismo sino admitir el sentimiento como su fuente y base?

Es la misma moral kantiana la que abre la puerta a la moral del sentimiento. En efecto, verificada la escisión con la razón pura, ¿qué otra facultad hay más apta que el sentimiento, para dilucidar estas cuestiones? Pues afirmar por ejemplo, que la libertad es incognoscible y real, no es decir, con otras palabras, que tenemos la seguridad de su existencia garantizada por algo que no es precisamente nuestra facultad de conocer? Esta es la primera brecha, por donde se infiltrará todo el anti-intelectualismo moderno.

“El mérito de Jacobi estriba precisamente en haber opuesto siempre la voz de la conciencia a las aberraciones de la filosofía contemporánea” (37). Y su último baluarte es la inmediatez del sentimiento.

Pero en este momento cuando se le plantea a Jacobi la antinomia

(36) Cf. LEVY BRUHL, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. XXIV.

(37) J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1947.

con toda su agudeza. Toda su vida es en el fondo una lucha trágica entre el corazón y la mente. *Cristiano de corazón y pagano de entendimiento* (38), se encuentra Jacobi que con el entendimiento llega a conclusiones que contradicen sus convicciones más íntimas y sus creencias más arraigadas. Pero este dualismo debe superarse de alguna manera; el mundo no puede ser un caos tan completo (39). Mas no hay posibilidad de que la mente renuncie a la validez del principio de contradicción, ni menos que el sentimiento admita que es falso, inauténtico, lo que realmente siente.

Conocido es su intento de superación con el *salto mortale*, que aunque irracional es comprensible. La dualidad queda en pie, pero ha quedado superada en el orden de la vida. Para esto hace falta audacia y valor. Tanto mejor para quien tan duramente ha combatido la moral cobarde y mezquina del hombre calculador y egoísta que ni siquiera tiene valor para hacer el mal (40). "¿Acaso sólo la razón ha sido bautizada y las pasiones siguen siendo paganas?" (41).

Existe una luz viva en mi corazón —escribe Jacobi a Hamann en 1783—, pero cuando la quiero trasladar a la región del entendimiento se apaga. ¿Cuál de estas dos claridades es la verdadera, la del entendimiento que nos hace ver formas determinadas, pero detrás de ellas un abismo, o la del corazón que nos ilumina, llena de promesas, en nuestro camino ascendente, pero que nos rehusa determinados conocimientos? ¿Puede el *espíritu humano* captar la verdad, si no se unifican ambas claridades en una sola luz?" (42). Esta tensión, y la necesidad absoluta de resolverla, pues tiene contactos inmediatos con nuestra actuación ineludible, condiciona —y define— el ámbito del pensar filosófico de Jacobi.

Jacobi, critica pues todos los sistemas filosóficos porque cree que la Filosofía arruinará al hombre, y ante todo le interesa salvar al hombre. Es siempre la misma situación simplista la que late en el fondo: Si no se posee una fe sobrenatural salvadora y la Filosofía abisma al hombre en el caos y la muerte, hay que arremeter contra la Filosofía, porque ésta que era la única esperanza humana resulta fallida.

RAYMUNDO PANIKER
Profesor en la Universidad
Central de Madrid.

(Continuará).

(38) F. H. Jacobis, *Auserlesener Briefwechsel*, Leipzig, 1925, 27, vol. II, página 378.

(39) S. W., I, 367.

(40) Cf. S. W., I, 186; I, 193; V, 14, etc.

(41) S. W., V, 114.

(42) S. W., I, 367.

ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA (x)

8. — *Constitutivo Formal de la Existencia.* En *De Spiritualibus Creaturis* (32) —y muchos otros lugares— Santo Tomás dice que la forma es acto primo y la existencia acto segundo. En otro texto que hemos puesto al principio, vimos que la existencia es actualidad de toda forma o naturaleza. La forma es acto, la existencia es acto. Vamos a ver en qué se diferencian estos dos actos, o mejor, qué añade el acto segundo para distinguirse del acto primero que es la forma.

Podemos explicar el acto de dos maneras: o bien la existencia es el acto causado por la forma informando la materia; o bien la existencia es una actuación especial de la misma forma que la hace pasar al orden real o existencial. Quiere decir que en el acto de informar, no como *acto signato* sino como acto ejecutado en el orden natural, hay una doble acción: la una de informar y construir tal quiddidad específica, y otra de comunicar el ser real.

Análogamente a lo que ocurre con la causa instrumental, que añade a su acción propia la de la causa agente superior, la forma añade a su acción propia, que es informar, su actuación existencial. De tal manera explicamos cómo en la forma intervienen el acto primo, que es el efecto primario y propio de la forma: informar, y el acto segundo, la existencia, llamado también efecto secundario de la misma forma. Juan de Santo Tomás, una vez más, concurre a aclararnos el sentido de estas relaciones entre el principio formal y la existencia: "Las cosas que subsisten tienen la existencia por tres causas. La primera eficiente, por la cual son hechas y conservadas; por la causa formal que es la que dá el ser a la cosa o la existencia; y la causa material que es parte constitutiva de la misma" (33). En

(x) Ver SAPIENTIA, N.º 5, pág. 227 y sgs.

(32) *De Spiritualibus creaturis*, Q. Un., 2.

(33) JOAN. A S. THOMA, *C. Philos.*, III, pág. 282. Ed. Reiser.

la forma es por consiguiente dado apreciar una doble función: primero en cuanto es forma informante, en cuanto obra *virtute propria*, informa el principio material y constituye la esencia específica del ser. Segundo en cuanto *dat esse rei*, la existencia; en este caso no obra *virtute propria*, por propia virtud, sino por la acción de la causa eficiente del ser. Por eso podemos decir que la forma ejecuta el acto segundo por virtud instrumental. Si la forma diera el ser por virtud propia, como causa principal, entonces la existencia pertenecería a los predicados esenciales del ser, identificándose por lo menos en parte la esencia y la existencia.

La materia no debe concebirse ni como no ser ni como preexistente antes de recibir la forma; es pura potencialidad como lo hemos dicho o posibilidad en orden al ser. La materia es, existe por la forma. Diremos pues que la existencia conviene a la forma, o bien en el sentido indicado que es un efecto secundario de la forma. La forma pertenece de lleno a las notas esenciales constitutivas del ser. En este sentido informa o caracteriza el co-principio potencial respectivo, pero no le corresponde por su misma estructura existir. En cuanto principio quidditativo permanece con toda la esencia en la línea esencial; pero puesta en el orden ontológico agrega al acto suyo primario de determinar la estructura del ser, el hecho de la existencia.

Para una justa determinación del constitutivo formal de la existencia, tenemos ya en claro: que no es la esencia, que no es accidente predicamental, que no puede identificarse con el principio formal. En cuanto a lo positivo, o sea *simpliciter* lo que la existencia es: es un predicado real; es acto *segundo* que termina la entidad del ser poniéndolo *extra causas*, es efecto secundario en el sentido indicado, del mismo principio formal.

La existencia es, pues, una realidad positiva que termina la entidad en la línea del ser. Es una realidad física, contrapuesta al todo que afecta y que pone como existente. "La existencia —dice Juan de Santo Tomás⁽³⁴⁾— es algo real en grado sumo. Siendo la existencia precisamente lo que pone la cosa *extra causas* y da el ser real, el realismo de la existencia es máximo, ya que depende del suyo hasta la esencia. Esto separa la existencia en grado máximo del ente de razón y de la denominación extrínseca que nada agrega en la cosa que afecta". Los tomistas en general han concurrido cada vez más a pensar que la existencia es una realidad y a desestimar el criterio que hacía de ella un confuso modo de la esencia. Su elevada estructura metafísica dió lugar a la confusión.

La existencia es acto; aún más, es *summa actualitas*, con respecto a la

(34) JOAN A S. THOMA, *C. Theol.*, I. pág. 601. Ed. Vives. *C. Phil*, II, pág. 147.

esencia le asigna el ser real, ya que es el principio de la realidad que actualiza. La existencia realiza la esencia. La esencia y aún el supósito es por la existencia. La existencia no termina la esencia en el orden de su integración quidditativa, como el *suppositum* termina la naturaleza. El *suppositum* termina la naturaleza específica con todos los predicados accidentales y condiciones individuantes que forman el concreto subsistente. Sócrates no es el hombre. Es el hombre más aquello que lo individualiza como Sócrates y le distingue de otros hombres. El *suppositum* o hipóstasis es la naturaleza integrada, completada y terminada. Y como se trata de la misma naturaleza, la distinción que ponen los metafísicos entre naturaleza y supósito es modal. Otra cosa acaece con la existencia. La existencia constituye la cosa como ser real. La existencia no completa algo preexistente; ella es el acto de ser que interesa totalmente al ser real.

La esencia o naturaleza específica, no es aún algo apto para recibir la existencia. La esencia es una determinación objetiva que no se da sino en lo singular. Lo apto para existir es el *suppositum* o substancia rodeada de todos los caracteres individuantes y concretos que la determinan perfectamente como algo individual. El sujeto de la existencia es pues la hipóstasis o *suppositum*. El *suppositum* es un todo concreto, un perfecto equilibrio objetivo que le hace inmediatamente apto para la maduración existencial. La expresión "existencia finita o banal" en la filosofía existencial no resuelve el problema de que existe, ni qué papel desempeña lo existencial en la cosa existente. El problema del ser y de la existencia si debe darnos el sentido del ser y de la vida, debe descubrirnos qué es lo existente, en qué medida el sujeto puede recabar las exigencias de sus predicados y sus aportes principales en el hecho de su existencia en el mundo.

Es un problema de gran fecundidad por sus múltiples aplicaciones el de determinar el sujeto que recibe la existencia y dónde recibe propiamente la razón de existir. Para lo primero hemos nombrado al *suppositum*; para lo segundo diremos que la razón de existir pertenece a la naturaleza.

El supósito es *id quod* existe; la naturaleza es *id quo*. Esto tiene una profunda significación. En el orden esencial el supósito es el que recibe los predicados y accidentes que en virtud de su naturaleza le convienen; recibe otros que no le pertenecen en razón de la naturaleza específica, pero que el mismo supósito incorpora a esta naturaleza. Existe, pues, una conexión estrecha entre lo que pertenece a la naturaleza específica y la posición del ser en el mundo; entre lo que no pertenece por razón de su naturaleza específica, y la misma posición del ser antedicha. Hay por otra parte algo que no pertenece a la esencia pero que el supósito incorpora y que legítimamente pueden requerir formas existenciales determinadas, que deben

respetarse como legítimas. El acto existencial, pues, actualiza un sujeto apto perfectamente terminado en la línea entitativa, con todos sus predicados esenciales y accidentales que objetivamente representan su posibilidad de existir. El acto existencial afecta la totalidad del supósito ⁽³⁵⁾.

Tal es la doctrina de Santo Tomás acerca de la existencia. La existencia es acto de un principio potencial, pero no acto de la materia, sino de la substancia ya constituida de materia y forma, o bien de una forma capaz de subsistir sin materia, como son los ángeles. La existencia no es la forma ni un acto segundo unívoco con el acto informante. Pues en este caso no podría, como el anterior, hacer pasar de la posibilidad al ser. El acto segundo, que da el ser, significa que la forma obra no sólo *virtute propria*, sino como agente instrumental de una causa superior que es la causa eficiente del ser. La existencia es el acto de ser que corresponde a tal naturaleza específica, concretada en su individualidad característica.

Según lo dicho, podemos definir la existencia diciendo que es el acto de ser que afecta a la substancia individua perfecta o supósito, como término entitativo de la misma, poniéndola fuera del estado de pura posibilidad.

9. — *Conocimiento de la existencia.* ¿Cuál es el conocimiento por el cual aprehendo la existencia? He aquí una pregunta que parece a simple vista "banal", pero que en sustancia es precisamente la misma que ha dado origen al problema gnoseológico.

Ex objecto et potentia paritur notitia, decían los escolásticos. La noticia de una cosa se obtiene cuando el objeto está presente con sus predicados esenciales y condiciones individuantes a la potencia. La noticia, *ex genere suo* no requiere la existencia actual o posible de la cosa conocida en el acto mismo de conocer. En el conocimiento y para el conocimiento basta su configuración eidética, su posibilidad como idea o figura de una cosa a representar, es suficiente su determinación precisa en el concepto formal que la representa. La existencia actual, dice Santo Tomás, está fuera de lo que es en sí la noticia ⁽³⁶⁾. Efectivamente, al excluir la existencia de la quiddidad, su noción, o sea lo que es en su íntima estructura prescinde de la existencia o no existencia actual. La determinación por vía de abstracción de los predicados esenciales del ser, no puede determinar nada acerca de la posición de la cosa en el mundo, real o posible.

La dificultad estriba en que al requerir noticia de la cosa, nos hemos referido solamente al conocimiento abstractivo, quidditativo, que responde

⁽³⁵⁾ Exsistentia est actus immediatus suppositi. *C. Theol.*, I. pág. 599.

⁽³⁶⁾ *De Veritate*, 3, 3, ad 8: Simplex notitia dicitur ad excludendam admixtionem ejus quod est extra genus notitiae, sicut est, exsistentia rerum, quam addit scientia visionis.

a la pregunta *quid sit*. Los escolásticos reconocen otra vía de conocimiento, que termina propiamente en la existencia, que responde a la pregunta *an sit*.

Este conocimiento propiamente existencial asciende de los efectos o fenómenos existentes, les aprecia como dados en el mundo, e investiga sus leyes más universales o causas supremas. Es un conocimiento existencial, porque parte de una existencia concreta, que no tiene en su misma estructura su razón de ser y sube a buscar su explicación como existencia en una causa superior. Su base es que siendo la existencia una perfección, y una perfección suprema del ser, no puede buscarse su causa y razón de ser en una no existencia, pues del no ser no puede originarse el ser. Este conocimiento no penetra en la *quidditas rei* como el anterior; no hay ninguna determinación de lo que formalmente constituye la cosa; solamente termina en la existencia. El conocimiento quidditativo por el contrario, penetra en el corazón mismo del concreto a investigar, le desarticula en sus predicados esenciales y accidentales, que le pertenecen por razón de su esencia; el segundo toca la cosa como por de fuera, pero le capta en toda su viviente realidad.

Por la primera vía tengo un conocimiento esencial; por la segunda tengo un conocimiento de la existencia concreta; esto es lo que significa *an sit*.

Uno de los errores más característicos de la filosofía post-cartesiana ha sido el de querer obtener por la sola vía abstractiva un conocimiento existencial. Tomando un punto de partida cualquiera, se pretendía llegar por la vía deductiva hasta el realismo del mundo exterior. Analizando la estructura metafísica de sus contenidos de conciencia, reduciendo la misma física a un conocimiento esencialista, querían llegar a la existencia. Tendían la mano pero en vano; la existencia se les escapaba. El idealismo construyó sistemas complicadísimos y casi ininteligibles para apresar lo real. Pero lo real, la cosa en sí, permanecía fuera de los tiros de tan formidable artillería. Por eso se hizo necesario poner en el haber de la razón práctica una cantidad de problemas que son por su fisonomía propia de tipo existencial y práctico, a los que la razón especulativa por la vía deductiva y *propter quid*, única que se reconocía, no podía llegar.

La revalorización filosófica del mundo real, existente, debe iniciarse por una reconquista de la existencia, como acto existencial, que permite y da fundamento a la experimentación.

La experimentación ha sido sucesivamente valorizada y desvalorizada en orden al conocimiento filosófico. Santo Tomás reconociendo diversos tipos de conocimiento, permite una reincorporación del saber experimental en la unidad del saber filosófico.

La vía experimental, el examen de los llamados fenómenos físicos nos

conducen a una *presencia real* en el mundo. La cosa es, existe; puedo afirmar eso aunque no la conozca más. Esta presencia, aunque aun no conozca la cosa en sí, es un efecto formal de la existencia, en cuanto lo que existe esta presente ante mí, en la naturaleza. La presencia de la cosa implica una relación al sujeto ante el cual es; pero el fundamento de esta relación es una existencia real.

La presencia *in actu*, es capaz de determinar el acto cognoscitivo, pero bajo una modalidad especial: *an sit*. Termina el acto de conocimiento con algo que no requiere la estructura anatómica de la noticia para constituirse.

El conocimiento integral y verdadero es la resultante de la conjunción de los dos caminos. El conocimiento quidditativo nos dice lo que la cosa es; el conocimiento experimental que nos ilustra acerca de su existencia real. El verdadero saber solamente se realiza en la síntesis de ambos procedimientos como lo quieren Aristóteles y Santo Tomás.

La vía del conocimiento existencial es pues la vía *quia* de los escolásticos. El camino inductivo, que a partir de los efectos y modalidades de ser existenciales, que se dan a la observación, se eleva a la contemplación de lo más universal y abstracto. Entre estas modalidades existenciales del ser, es dado apreciar su carácter de contingencia y finitud. La presencia, no revela sólo existencia, sino existencia finita y limitada. Para Heidegger esta finitud es captada en la angustia y desesperación, como formas de experimentarla. Para el tomismo esta finitud, lejos del fatalismo y angustia, mira en paz su contorno limitado, contemplando la Causa que le ha dado el ser.

10.—*Cómo predicar la existencia.* Al decir "Pedro existe", evidentemente predico del sujeto Pedro la existencia. Siendo la existencia un predicado real de Pedro preguntamos en qué forma se debe predicar la existencia de un sujeto existente determinado.

Los modos diversos cómo el predicado corresponde al sujeto son cuatro. Primero: en el cual el predicado es de la esencia del sujeto. Así sensible pertenece a la esencia del animal. Luego diremos que se predica *in primo modo predicandi per se*. Este modo de predicación pertenece a la definición de la cosa; aquellos que pueden computarse como predicados quidditativos del ser. En este primer modo la existencia pertenece a Dios, por razón de su esencia.

El segundo modo de predicación *per se* refiere al sujeto algo que sin pertenecer a su esencia le afecta en propiedad; cuando eso que le afecta, *passio*, es algo que le caracteriza y distingue. El tercer modo es cuando el predicado es algo sustancial que sin ser la esencia, y sin ser algo que siga necesariamente a la misma, le pertenece; por ejemplo todo cuerpo ocupa un lugar en el espacio. Ocupar un lugar en el espacio sigue necesariamente a

la razón de corporeidad. El cuarto modo se refiere a la operación propia del sujeto. Por ejemplo: el médico sana.

Aplicando estas cosas a nuestro caso particular de la existencia, tenemos que *esse* no pertenece a la esencia. Débense excluir los modos primero y segundo. La existencia no es la esencia como se ha dicho, pero pertenece al orden entitativo del ser, siendo algo que afecta al todo sustancial, como actualidad suya por la cual es. Debemos pues incluir la existencia en el tercer modo predicandi per se. Efectivamente la existencia implica para la esencia un modo de predicación real en cuanto agrega al complejo entitativo el acto de existir. Sin modificar su naturaleza específica crea, podemos decir, su entidad real.

Debemos agregar que en cuanto implica un movimiento de actualización de las partes sustanciales y la conformación de un caracterizado y bien determinado modo de existir, tenemos que en ella está ya virtualmente o en sus raíces, la operación formal del ser existente. Así el médico en cuanto existe como médico puede sanar, y no el médico posible.

Entonces la existencia se predica del supposito o esencia en el tercer modo de predicación formal, incluyendo virtualmente también el cuarto, que se refiere a la operación formal del ser existente.

11. — *Conclusión.* Tal es a grandes razgos lo que enseña Santo Tomás de la existencia. La existencia es la perfección del ser; la última actualidad del mismo, como lo quiere el mismo Angélico Doctor. Por lo mismo que la existencia supone tal perfección, por lo mismo que es algo real, no puede llamarse a la filosofía de Santo Tomás *existencialismo*.

El existencialismo es un sistema bien caracterizado. Todo sistema se compone de premisas y conclusiones que se derivan de las primeras. La existencia real no es la existencia del existencialismo, como es la existencia del tomismo. Por eso hay una filosofía tomista de la existencia pero no existencialismo.

Debemos sobre todo no confundir los diversos significados que puede tener una palabra. Al decir existencialismo, debemos referirnos a lo que formalmente le constituye; es esta significación formal la que en última instancia debe decidir. Es por eso que decimos que el existencialismo no es ni puede ser tomismo.

“Al restaurar la primacía de la existencia en la estructura ontológica del ser” como dice M. Gilson, no hacemos más que revalorizar uno de los aspectos mas interesantes y fecundos del tomismo, pero nunca filosofía existencial.

NOTAS Y COMENTARIOS

MENSAJE A LOS ESCOLASTICOS ESPAÑOLES

(Extensiva Invitación a los Escolásticos de América)

Es para mí un profundo placer dirigirme a los teólogos y filósofos escolásticos de España y Portugal para invitarlos a derramar sus luces sobre el problema trascendental en filosofía cristiana sobre el Constitutivo Formal de la Divinidad. Me ha movido a ello, fuera de la pasión e interés del problema mismo, de la trascendental importancia que él involucra en relación a toda la metafísica, la circunstancia de las críticas y comentarios que se han hecho en torno a mi última obra "Dios y la Filosofía", publicada recientemente en América. Tales comentarios son disimiles, variados; algunos parecen sostener el sentido de mis tesis, otros disienten de ellas. Estas reacciones han visto la luz, tanto en América como en Europa, en publicaciones filosóficas y literarias. Entre las primeras, creo conveniente citar las siguientes: "The Journal of Philosophy", "Philosophic Abstracts", "Universidad de Antioquia", "Sapientia", "La Ciencia Tomista", "Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives", "Revista Portuguesa de Filosofía", etc. Algunos filósofos como el francés Yves Simon, el argentino Octavio Nicolás Derisi, el español Juan David García Bacca, los norteamericanos Vernon Bourke y Patrick Romanell, el dominico español Fr. Teófilo Urdániz, los colombianos Cayetano Betancur, Julio Enrique Blanco, el ecuatoriano Benigno Mantilla Pineda, el holandés Jan de Groot, el belga Leonard Van Acker, y otros más, han terciado sobre el contenido de estas tesis. No conozco todavía los nombres de aquellas personas que firman los comentarios de la Revista de Filosofía de Madrid ni de la del Portugal. En Italia, muy próximamente, dará su juicio Monseñor Francisco Olgiati, uno de los más connotados tomistas contemporáneos. Para Yves Simon, el profesor de la Universidad de Notre Dame de los Estados Unidos, este libro entronca dentro del genuino pensamiento de Santo Tomás de Aquino y prolonga

con nuevos avances el actual estado de la cuestión entre los escolásticos, juicio para mí muy satisfactorio y que en cierto modo faltando a la modestia cito aquí por tratarse de una opinión sumamente autorizada. Respecto de una de las tesis de la obra, el conocido filósofo argentino, Octavio Nicolás Derisi, ha escrito: "nos parece que Clarence Finlayson logra realmente un positivo y original avance en tan espinoso tema y es en el hacer entrar el Amor dentro de la Esencia misma de Dios. Y en verdad, así como el *Esse per se Subsistens*, por la pureza de su Acto, no sólo real sino hasta formal o conceptualmente es lo mismo que el *Intelligere* en Acto Puro, *Intellectio Intellectionis*, por lo mismo es real y formamente *Amor Subsistens* o en Acto Puro, *Amor Amoris*, Amor en que acto y objeto, Amor y bondad amada, son enteramente idénticos." (*Sapientia*, 1, Buenos Aires, Argentina).

Me voy a permitir resumir las tesis que sostengo en mi obra y al mismo tiempo ofrecer al lector un planteamiento del problema y el significado de los términos. Después responderé a algunas críticas.

Estado del problema

1. — La tesis de mi libro versa sobre los Nombres Metafísicos de Dios. No sé si se podrían llamar en su conjunto una especie de "trilogía filosófica", aunque el nombre se presta felizmente, desde nuestro punto de vista, *quoad nos*, pues mantengo la concepción de que estos Nombres Divinos son tres: la Existencia a se o Aseidad, el entender Actualísimo y el Amor.

La prioridad lógica *quoad nos* pertenece a la existencia, supremo nombre colocado en la línea comunísima del ente. Los otros dos nombres responden a punto de vista distintos y a ángulos más formales y específicos. Desde luego, éstos nombres suponen el primero que se basa en la Existencia Radical o Aseidad. Pero, creo perfectamente lícito y válido considerar la Divina Esencia bajo otros ángulos de visión, en otros aspectos metafísicos, todos ellos constituyendo en su conjunto tres líneas de la metafísica, formalmente distintas *quoad nos*, formal y realmente distintas en los seres.

Estas tres líneas responden fundamentalmente a una triple dimensión formal de nuestra inteligencia y a la estructura misma de la metafísica. Mis investigaciones se han enfocado con el fin de ampliar el estado de la cuestión del Constitutivo Formal de la Divinidad entre los escolásticos y hacer ver que este constitutivo formal puede ser considerado desde tres ángulos distintos, que esta consideración nos hace avanzar en el conocimiento filosófico de Dios y nos comunica ciertas noticias apreciables.

2. — El problema se plantea así: ¿Cuál es —*quoad nos*— el primer atributo fundamental de la Divinidad? ¿Cuál es el constitutivo formal que nos aparece como primero en la Divinidad?

La esencia metafísica de un ser es aquello que lo constituye primariamente como tal, expresando específicamente su realidad y distinguiéndolo esencialmente de toda otra cosa. Además, el constitutivo formal es la fuente de deducción que nos permite obtener los otros atributos. Preguntar, por tanto, por la esencia metafísica de Dios es preguntar por su realidad o esencia fundamental que hace que Dios, primariamente y *quoad nos*, sea Dios y que lo distingue esencialmente de la creatura.

Respecto a Dios, podemos considerar su esencia metafísica desde tres puntos de vista distintos:

1. — Desde el punto de vista de la línea entitativa como tal (línea comunísima del ente), de la *esencia* considerada en sí misma en cuanto "especificidad";

2. — Desde el punto de vista de la "*naturaleza*" *stricto sensu*, es decir, de la *esencia* considerada formalmente como principio de operaciones;

3. — Desde el punto de vista de la superabundancia del ser, de la "*gloria*". *Quoad nos*, este punto de vista expresa la actividad del ser en cuanto terminativo o terminal, en su sobreabundancia última y por excelencia.

Ahora bien; sostengo que desde el primer punto de vista este constitutivo formal es la Existencia Subsistente o Aseidad, es el primer nombre de Dios que aparece a la inteligencia, es la base de todo otro atributo. Esta tesis es tradicional es la filosofía escolástica.

Pero, suponiendo claro está la Existencia Subsistente, raíz primigenia común del ente divino y de todos sus atributos, desde el punto de vista segundo, de la naturaleza en cuanto principio formal de operaciones —línea operativa— sostengo que este constitutivo es el *Intelligere Actualissimus*. Esta *esencia* en cuanto principio de actividad supone la existencia del Ser Divino, pues la existencia es el primer constitutivo en la *línea comunísima* del ente. La existencia en los seres creados es un acto terminal que plenifica al ente en su plenitud actual de "ente existente", pero no en la línea subjetiva de la actividad donde es la operación la que culmina las potencialidades del ente. *No hay que confundir potencia objetiva con potencia subjetiva*: la primera cumple y se perfecciona con la existencia que es su acto y la segunda se prolonga y complementa con la operación que es un acto terminal también pero que —supone la existencia— perfecciona a la *esencia* en la línea subjetiva de la potencia *stricto sensu* por medio de la operación. Estas distinciones lineales que vemos de primeras al considerar los seres, podemos trasladarlas a Dios y *quoad nos* hacer dos clases de preguntas. Así nos aparece Dios como la Intelección Pura, nos rememora la intuición de Aristóteles.

En tercer lugar, nos aparece el Amor como expresión consubstancial

de la sobreabundancia del ente, como manifestación terminal —*quoad nos*— del Ser Divino. Dios es Amor en toda su plenitud gloriosa.

La pregunta del constitutivo formal de Dios es en realidad triple desde el punto de vista que se considere. Evidentemente que la Existencia Radical o *A Se* es la base de partida de todo atributo divino. Pero, del *Intelligere Subsistente* o *Actualísimo* también es posible deducir todo otro atributo divino, lo que nos sería difícil o casi imposible deducirlos de la "ubicuidad, por ejemplo, al menos en la forma simple como lo ejecutamos en estos nombres: *Asimismo*, del Amor.

Mantengo la tesis de que estos Nombres Divinos son tres y sólo tres si consideramos los únicos y posibles puntos de vista sobre el ente: 1. — desde la línea comunísima. 2. — desde la línea operacional y 3. — desde la línea terminal o de sobreabundancia. Que ellos constituyen una trilogía unitiva esencial y filosófica de la Divinidad, *desde nuestro punto de vista*, pero que en Dios se identifican en la absoluta simplicidad de su ser.

Estas tres tesis no se contraponen entre sí antes bien se complementan y nos muestran otros aspectos de Teología Natural.

Yves Simon está de acuerdo con la totalidad de las tesis sostenidas en mi libro, al cual —perdonen la cita— ha considerado como "un de plus beaux ouvrages de metaphysique de notre temps" y *que hace avanzar el estado de la cuestión en la Escolástica*.

Ahora, es mi intención responder a algunas de las críticas que se me han hecho. Comienzo por exponer algunos párrafos de la recensión de que es autor el Padre Teófilo Urdánoz, O. P. en consideración a su probidad intelectual.

Comentario sobre "Dios y la Filosofía" aparecido en Ciencia Tomista

"La originalidad del ensayo está en adoptar una posición de armonía y conciliación entre las dos opiniones que se han perfilado en el campo tomista sobre el constitutivo formal del Ser Divino. La opinión común que ponía este constitutivo en la existencia, según la cual el nombre propio y atributo constitucional de Dios es *Ipsum Esse Subsistens*, y otra opinión particular de algunos tomistas que sostenían hallarse este constitutivo en la intelección actualísima.

Clarence Finlayson cree que la verdad está en una posición superadora y armonizadora de ambas. Para ello distingue *un doble aspecto* y doble constitutivo divino. En el plano entitativo u orden de la esencia, sin duda alguna el constitutivo formal se halla en la Existencia Subsistente que constituye Dios en la actualidad o plenitud infinita de ser. Pero el ser no agota

en ese plano entitativo sus virtualidades, puesto que todo ser se abre a la operación como a un acto segundo terminal. Es el orden dinámico, nueva línea o aspecto ontológico que ha de considerarse también en la Divinidad. Pues bien la *intelección actualísima* es la forma principio de la actividad divina; y tal es el constitutivo formal de Dios considerado como naturaleza. Su inteligibilidad y entender actualísimos son forma específica de Dios, constitutivo de su trascendencia sobre las criaturas.

No para aquí todo, pues Finlayson pone un tercer nombre como atributo primario y constitucional de Dios. Es el Amor Puro, que entraña la operación más secreta, el más arcano misterio de Dios. Y esto porque el Amor en Dios, amor espirativo y subsistencial, es *principio de personalidad*. Sólo en Dios tiene el amor esa fecundidad suprema y por eso sólo en Dios el amor es constitutivo.

Clarence Finlayson cree que esta opinión combinada es —en cuanto a los dos primeros nombres— la que ha enseñado Juan de Sto. Tomás. No nos convence ni la atribución ni menos la doctrina en si misma. Parte de una noción falsa e impropia de constitutivo formal. Un tal constitutivo metafísico por fuerza es uno y ha de referirse a una perfección o nota del ser primaria y de orden entitativo. La operación supone ya el ser constituido y tiene la esencia del mismo por principio radical y constitucional. Por eso se llama esa esencia bajo tal aspecto naturaleza. Una vez constituido el ser, huelgan más constitutivos de la cosa ya constituida. En cuanto al tercer nombre del Amor en Dios, creemos que Finlayson se adentra en la esfera de lo teológico y esboza un conato —siempre reprobado por la Iglesia— de probar por vía puramente racional las divinas personas". (Fr. Teófilo Urdánoz, O. P., Boletín de Filosofía Existencial, en *Ciencia Tomista*).

Respuesta al Padre Teófilo Urdánoz, O. P.

1. — No he pretendido conciliar —como una vez lo tratara el Cardenal Zigliara— las dos primeras tesis de la Existencia Subsistente y del Entender Actualísimo. Conciliarlas en la misma línea entitativa es un absurdo y si allí se coloca la discusión no titubeo un punto en asentir a la Existencia Subsistente como constitutivo formal. Si planeamos dos puntos de vista o dos líneas sí afirmo dos nombres divinos distintos, el segundo de los cuales, el *Intelligere Actualissimum*, supone la Aseidad, el ser constituido en la entidad divina que es idéntica a la existencia. El Ser agota en el plano entitativo sus virtualidades infinitas por la sencilla razón de que es Subsistente. Pero, una vez supuesto y demostrado que el Existir es el Primer Nombre Divino, el constitutivo formal de la esencia Divina, nos aparece —quoad

nos— el Entender Actualísimo como principio formal de actividad u operación, como punto de partida del dinamismo del ente. Puede ser que el nombre de “constitutivo formal” en este caso no sea muy feliz, pero téngase en cuenta el significado que yo le doy, como “constitutivo formal de la operación o mejor dicho de la base de la operación, de la naturaleza tomada en su estricto significado. La Existencia Subsistente es la base de la infinitud y de todos los atributos divinos. Pero, el Entender Actualísimo —que supone la Existencia— se nos presenta *formalmente* como principio operacional (pues la operación para nosotros revela las potencialidades subjetivas o específicas del ente y no la existencia, nombre común a todo ente) *quoad nos*. Sin embargo, de la Existencia Subsistente todo puede deducirse; del Entender Actualísimo se puede deducir todo, excepto la existencia, y por eso presupone la existencia. En realidad es necesario tal vez decir “Entender Actualísimo Subsistente”, para mayor explicitud.

2. — En toda su amplitud, el concepto de constitutivo formal se refiere a la esencia *ut sic*, como constitución ontológica sencillamente, y en realidad —estamos de acuerdo con el Padre Urdániz—, como tal, es único. Los otros constitutivos formales que yo coloco son en realidad enfocaciones sobre distintos puntos de vista, sobre dos líneas: la operativa y la dinámica o de sobreabundancia del ente, serían “constitutivos formales o mejor dicho de aspectos o puntos de vista, puntos de vista que son fundamentales en los órdenes de la operación y de la sobreabundancia de la actividad, y que por tanto pertenecen a la metafísica. Estos últimos no son absolutamente primarios en la línea total o común del ente, sino solamente “primarios” respecto a la línea en que ellos se consideraran: así el Entender Actualísimo es primario, formalmente considerado, como principio de operación (Y sólo Dios tiene una Intelección Pura que es totalmente fuente de actividad), aunque suponga la constitución de la Existencia. Lo mismo respecto del Amor, considerado como el más actual elemento o la suprema expresión del ser en su sobreabundancia o Gloria.

3. — De ninguna manera me adentro en la esfera de lo teológico sobrenatural. Cuando afirmo que Dios es Amor y que este Amor Subsistente es la suprema expresión de la gloria del ser, expresión de su superabundancia (que *quoad nos* aparece como terminal en las creaturas) me refiero al Amor como *nocional*, no como relación personal de la Santísima Trinidad. Y cuando digo que el Amor en Dios es persona hablo en sentido genérico, basado en la definición que de persona da Boecio “*Substantia individua rationalis naturae*” (para mayor rigor digamos “*Substantia individua intelligibilis naturae*”, aplicable a Dios como Ser Inteligente. Es absurdo que el hombre demuestre positivamente la Trinidad Sobrenatural, realmente distintas

las Personas Divinas en una sola Substancia Divina. Lo más que se puede demostrar es —como lo sostiene Santo Tomás— que no existe absurdo.

La trinidad filosófica o mejor dicho trilogía de nombres divinos que yo sostengo en mi obra es una trinidad —quoad nos—, que sólo mantiene esos tres nombres *en nuestra inteligencia*; ya sabemos que en Dios cada nombre o atributo es exhaustivo y total y que se identifica con todo el ser simplicísimo de Dios que es absolutamente simple.

Creo haber respondido satisfactoriamente, al menos en conciencia lo estimo así, a las críticas y profundas observaciones que me ha hecho el ilustre teólogo español.

Para mi sentido de las tesis y en su apoyo —al menos respecto de la última— considero que la mejor crítica la ha realizado el Presbítero argentino, profundo filósofo tomista, Octavio Nicolás Derisi. Si él no coincide en algunos aspectos de la segunda tesis, al menos admite el derecho que yo tengo a sostener este punto de vista y que, por tanto, la tesis es discutible. Respecto del tercer nombre, el Amor Subsistente, Derisi concuerda parcialmente con Yves Simon, el filósofo francés neotomista, al afirmar que “nos parece que Clarence Finlayson logra realmente un positivo y original avance en tan espinoso tema y es en el hacer entrar el Amor dentro de la Esencia misma de Dios”.

Tengo el honor, pues, de dirigirme a los teólogos y filósofos escolásticos de España y el Portugal para solicitarles muy respetuosamente intervinieran con sus sabias luces en la delucidación de este tremendo y fundamental problema de la esencia metafísica de Dios que es la más alta y misteriosa pregunta que puede hacerse sobre Dios que es Lo Absoluto y Perfecto en la plenitud del Ser.

CLARENCE FINLAYSON

De la Universidad de Antioquia
(Colombia).

BIBLIOGRAFIA

NATURALEZA, HISTORIA, DIOS, por *Xavier Zubiri*, Madrid, 1944.
drid, 1944.

Aunque han transcurrido ya, desde la aparición de esta obra, casi tres años, ocúrresenos, sin embargo, que no será ni superflua ni extemporánea, para los lectores de SAPIENTIA, esta breve nota o comentario, que, según nuestra costumbre, procede de un atento auscultar los momentos espirituales del autor y la mayor o menor intensidad de su experiencia —filosófica, histórica, literaria, cultural en fin— en procura de una honda comprensión.

Varios trabajos independientes se agrupan en el volumen, según la propia aclaración de Zubiri (prólogo, pág. 11); todos empero, por sobre la diversidad de temas y de fechas, revelan no sólo una cierta unidad, como con explicable modestia declara Zubiri (prólogo, pág. 12), sino una unidad *cabal*, que emerge de una doble raíz: el tipo luminoso o incisivo de contemplación y la capacidad expresiva en el manejo de la lengua. Ambos aspectos, perfectamente ensamblados, por cierto, requieren unas breves palabras, sobre todo en vista a la unidad del libro, que nos interesa señalar como primer motivo de nuestro comentario.

Si es verdad que, como dice Zubiri, recordando oportunamente un paso de San Agustín (pról., pág. 13), “la filosofía es perpetua inquisición”, no es menos cierto que es, por lo mismo, perpetuo itinerario, *in statu viae*. Resulta, pues, una hazaña para cualquiera, encumbrado o modesto, realizar esta inquisición y este itinerario con tal acento de unidad. No nos referimos ahora a aquel tipo de unidad que es consustancial con el sistema adoptado o creado, ni tampoco, naturalmente, a la auténtica unidad que subyace en los problemas, cualesquiera sean su origen y su estructura, a saber, la unidad misma de la realidad que sustenta y nutre la unidad de la contemplación, de donde la jerarquía, el orden, la preeminencia y disposición de los cono-

cimientos y las ciencias. Hay otra manifestación de unidad, que podríamos llamar unidad iluminativa. Esta procede de aquella luz interior con que se miran los diversos problemas, en las diversas fechas que pueden suscribirse, y que, consustancial con la personalidad del filósofo, crece con el ritmo de ese itinerario. De donde ocurre que la tarea del filósofo, al parecer dentro de un estatismo de conceptos, posee una razón de vida —fuego sagrado oculto bajo la trama de las especulaciones— la que es también razón de concepción, es decir, de creación. *Naturaleza, Historia, Dios* posee este tipo de unidad iluminativa que, en nuestro modesto parecer, es una de las prendas más seguras de perennidad para la obra filosófica, y que, sin duda alguna, revela, por sobre la originalidad más o menos presente en cada tema y en cada solución, o por sobre un estilo particular de repetición —a modo de la ola marina que vuelve y revuelve desde oscuras lejanías a luminosas costas— revela, decimos, la meditación de la inteligencia, que se hinca, firme y segura, en la riqueza inexhaustible de la realidad y que por lo mismo ni agota ni se agota en el inquerir de la verdad.

El libro de Z. es, por este motivo, un libro fresco, con la frescura de un descubrimiento o de una nueva meditación, aunque por lo común —y no podía ser de otro modo— trate temas hartos considerados y discutidos. Añádese a tales condiciones, la capacidad expresiva. Ocurre, con frecuencia, que no exigimos de quienes se entregan a la tarea filosófica una equivalente versación en la lengua como para perseguir y anotar, con maravillosa pulcritud y seguridad, los más extraños e inesperados pliegues del pensamiento. En este sentido, exigimos más de un poeta que de un filósofo. Adviértase empero que no hablamos de una versación de diccionario, con todo el respecto que tal instrumento de trabajo nos merece. Más bien se apunta a un estar ubicado vitalmente en la lengua, lo que permite, diríamos, un tipo de selección, la creación de un personal sistema expresivo, donde las palabras comunes adquieren un brillo misterioso o, a la inversa, palabras pedantes y giros magistrales se allanan a la compostura o a la pasión de la búsqueda filosófica. No creemos pueda darse mejor ejemplo, para quien se ejercita y vive en la tarea o filosófica o poética, por igual, que el del escritor místico, quien, si procura por una parte hacer descender su intimidad a nuestros oídos, por otra, fuerza la lengua a subir aunque más no sea hasta las más claras y primeras ondas de su mar interior. Grave tarea la de escribir. Gravísima la de escribir bien. Y tratándose de un filósofo, o de un tema filosófico, si así prefiere decirse, tan grave como la empresa de un poeta, porque de ello dependen la claridad intrínseca de lo expresado —si lo entendemos o no nosotros, los profanos, es otro problema— y la perennidad de la obra, arriba y encima de la mediocridad de tanto papel impreso. Esta capacidad expresiva en Z. está naturalmente en-

vuelta en cierta belleza, que transcurre y domina los momentos más intensos de la meditación. Escribir bellamente sin posturas de "atelier" ni barroquismos inoportunos es, sin duda, mucho más difícil y arduo que escribir simplemente bien. Z. ha conseguido, a lo largo de una tarea de diez años, aunar su meditación, sin perder de vista los temas capitales de su genuina experiencia filosófica, sin dispersarla ni repetirla demasiado, aunque sí lo suficiente como para advertir la intrínseca problemática de esa peculiar vida del espíritu; ha sabido acrecentar y mantener su capacidad expresiva con un vigor admirable, iluminada por una belleza de elocución y una original seguridad en la lengua. Nosotros, principiantes y legos, por muchos motivos, señalamos tales méritos, que vistos en la perspectiva brevemente expuesta se justifican por sí mismos. Pero no quisiéramos se interpretase parcialmente nuestro juicio. Hay en Z., nos parece, algo que podríamos llamar la *tentación* del estilo, que muchas veces disminuye el vigor y la dramaticidad de la exposición.

★ ★ ★

El libro de Z. es un libro germinal y por lo mismo provechoso y desconcertante. Hay en él, por la seriedad y sin duda alguna por la originalidad de la visión filosófica, una multitud de motivos que se revierten en nuestra propia vida intelectual y que llegan a influir poderosamente en ciertos aspectos de nuestras apreciaciones. Tal ocurre por ejemplo con el problema de los griegos. De ello trataremos brevemente en este mismo comentario. Si quisiéramos dar un ejemplo concreto de obra germinal podríamos recordar las *Confesiones* de San Agustín, de quien probablemente se nutre, con mayor frecuencia de lo que parece —por una explicable simpatía— la vida intelectual de Z. Tal característica, que insistimos en señalar por ser uno de los valores positivos de *Naturaleza, Historia, Dios*, no comporta ni mucho menos, respecto del autor, un puro estado potencial, con visos de realizaciones fragmentarias. Los trabajos poseen en su mayoría —y nos referimos, claro está, a los más sustanciales y nítidos, cuales son v. g. *¿Qué es saber?*, de 1935; *En torno al problema de Dios*, 1936; *Ciencia y Realidad*, 1941; *Sócrates y la Sabiduría griega*, 1940, opúsculo que hace honor a España, etc.— una rotunda madurez y un preciso límite expositivo. Lo germinal no es aquí indeterminado o presupuesto. Hay en sus trabajos fundamentales un poder de devolvernos o de darnos, por primera vez, un cierto tipo de visión histórico-cultural, de retrotraernos, con singular modestia que domina las asperezas de la erudición y las oculta sin afectación, a problemas iniciales del pensamiento. Al mismo tiempo, por ser fruto de una experiencia filosófica, que en parte es re-vivir y re-pensar problemas radicales y determinantes, sálvase la obra de caer en estructuras de manuales de filosofía o

de historia de la filosofía, si bien, como se verá, constituye un señalado trabajo de esta última. No podríamos definir nosotros el punto preciso de su síntesis filosófica —Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Scoto, Hegel— pero evidentemente Z. adquiere una ubicación que si no puede denominarse tradicional, tampoco llega a ser enteramente moderna. Trátase quizá de un modo de aristotelismo, tocado por las especulaciones germánicas a la manera de Hegel y Dilthey.

En España los problemas de la cultura griega, asumidos con el sentido histórico propio de algunos maestros alemanes, se reavivan en Z. y adquieren un planteo dramático, enlazados constantemente con la situación peculiar de la trayectoria europea. Todo el libro está embebido de esta meditación sobre los griegos, inclusive el trabajo que corona la obra, *El Ser sobrenatural*... Podríamos recordar aquí, a modo de ejemplo, la valoración del presocratismo, en *Sócrates y la Sabiduría griega* —pág. 208 y sgs.—; en *El acontecer humano, Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* —singularmente págs. 386/8 y 411/21,— que denota una penetrante comprensión de los orígenes de la filosofía. Esta meditación podría ser resumida con las propias palabras de Z.: “Grecia ha trazado la ruta de la filosofía europea. Por esto somos griegos, no por un clasicismo romántico. En Grecia logró la inteligencia la primera fase de su plena madurez. Y cuanto ha venido después se halla montado, en una u otra medida, en el pensamiento griego” (pág. 412). Esta afirmación se completa, para evitar entusiasmos unilaterales, con el planteo con que se abre el libro (*Nuestra situación intelectual*, página 19).

Esta meditación sobre los griegos —que resulta la médula de *Naturaleza, Historia, Dios*— se caracteriza: 1) por una honda experiencia personal de los textos; 2) por un superar constantemente los problemas de exclusiva erudición filológica, sin desconocerlos ni desdeñarlos; 3) por el descubrimiento de una continuidad histórica que enlaza los orígenes de la filosofía griega, su estructura y sus problemas, con nuestra propia situación intelectual y nuestro futuro; 4) por una ubicación que si no es estrictamente original, adquiere sin embargo los contornos de una fecunda re-visión del movimiento espiritual de Occidente; 5) finalmente, por el intento de mostrar que la continuidad de Grecia en el cristianismo no es a manera de *sutura*, sino de *herencia*. Aquella “gigantomaquia intelectual” de la primera teología es un modo típico de tal herencia.

Esta ascesis de Z. en la intelección de los problemas griegos —problemas que, repetimos, resultan de un pasado actuante porque “Grecia se halla formalmente inscrita en la madurez filosófica de la inteligencia europea” (pág. 414)— unida probablemente con el conocimiento de diversas fuentes germánicas, fructifican en un sentido histórico-universal, que da a

la obra de Z. una dimensión que seguramente no sospechamos del todo. De esto y de su bello estilo, de su buen y bello castellano, más que de las soluciones o conclusiones concretas, pende la vitalidad de la obra. La historicidad de su pensamiento, aquella inmersión, por así decirlo, en el decurso espiritual, en el tiempo cultural del hombre, otorga a todos sus asedios —a veces un trabajo de Z. es un magistral asedio— y a todas sus inquisiciones, un fuerte tono intelectual, que desborda por sobre la claridad de conceptos y principios, una viva y consciente seguridad de haber comprendido el ser histórico del hombre. Por nuestra parte, y aunque nos apartemos del estilo de la recensión bibliográfica, creemos que *Naturaleza, Historia, Dios*, alcanza, en su variada temática, a fortalecer la situación de inteligencia y realidad, por cuya causa hemos apuntado su subyacente aristotelismo. Característico de tal orientación es el admirable trabajo *Sócrates y la Sabiduría griega*. La trilogía Sócrates, Platón, Aristóteles es entendida como "los tres rayos de una luz que emergen de un punto finito de la historia" (pág. 191). Pero esta situación lleva evidentemente a echar una nueva mirada a la Historia de la Filosofía, que no se presenta entonces como cultura ni erudición filosófica, sino que es un encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa (pág. 278). Las palabras finales de *Sócrates*... podrían servir de epígrafe a un ensayo sobre los problemas de la Historia de la Filosofía, en cuanto tal. El pensamiento de Z. —en el que se conjugan una claridad de líneas aristotélicas y un sentido histórico-metafísico de procedencia hegeliana— busca siempre un replanteo a *limine*, con varia fortuna, de decisivas cuestiones. Tal ocurre con su conocido trabajo *En torno al problema de Dios*, publicado en 1935. Pero en ningún momento se aparta, cualquiera sea el proceso del discurrir o los principios y conclusiones de su meditación, de esa relación histórico-intelectual en que se ejecuta el esfuerzo del filosofar. Su labor, por lo mismo, constituye un notable trabajo de Historia de la Filosofía, de acuerdo con sus propias consideraciones. Dentro de tal perspectiva —la obra como aporte a la H. de la F.— nos parece subrayarse más nítidamente el alcance del esfuerzo de Z. Sin un aguzado sentido histórico es imposible descubrir la entraña de los problemas filosóficos y, al mismo tiempo, resulta infructuosa la empresa de poner la personal experiencia al servicio de la *labor* intelectual, propia de la *vida* filosófica.

Nos nos atreveríamos a afirmar que existe, *stricto sensu*, un pensamiento de Z. Es seguro, eso sí, que posee un acusado estilo intelectual y que además su evidente y admirable capacidad de re-vivir los problemas, unida a ese no se qué de espíritu sintético, en un profundo sentido, colocan sus trabajos en situación de perpetua vigencia. Pero en realidad, dada la condición contemporánea de la reflexión filosófica y la necesidad de que reto-

me, como fuerza educativa, su ubicación tradicional, no es pequeño mérito señalar, por un lado, con sagaz penetración histórica, el itinerario de la inteligencia europea y, por otro, permanecer, con estricta calidad metafísica, en la entraña misma del acto de filosofar. Dentro de tal dimensión, ubicase el grupo de trabajos que llevan por título general *Naturaleza, Historia, Dios*. Por último, en trance de señalar calidades, descúbrese por todo el ámbito que abarcan los temas de Z, una inteligencia abierta a la realidad. Esto es, en verdad, de una clara estirpe aristotélica. Jaeger ha señalado, con su habitual maestría, ese poder de crear ciencias inserto en la filosofía del Estagirita, y como éste en su vida intelectual, no dejó de conectar el plano de su trascendencia especulativa con el de la realidad individualizada. Hay un equilibrio entre el realizarse de las cosas, de los hechos y el acto de filosofar. En Z, probablemente por su raíz peripatética —y no decimos esto con ánimo de clasificar— hay también un equilibrio entre el acto abstractivo y trascendente con la realidad de los hechos, las cosas y la historia. El nudo central del pensamiento de Z, lo constituye, por eso mismo, el mutuo contacto entre su visión y experiencia de la naturaleza con su enfoque re-valorativo de la vida histórica.

Como coronación, más, como exigencia objetiva del acto de ser y conocer —es decir, encima y allende la experiencia, raíz del filosofar— el tema de Dios en su doble dirección: la estrictamente ontológica y la teológica. No puede dudarse, mirada así la obra, que existe, como afirmábamos al comienzo, una cabal unidad, armoniosa en su estructura y rítmica en su proceso. Feliz ha sido, nos parece, la sabia distribución de los distintos trabajos. La compenetración mutua de los tres temas capitales, que dan título al volumen, conduce, por ineludibles planteos esquemáticos, a descripciones que no siempre desbordan la misma riqueza, o la misma originalidad. Los problemas acerca del helenismo y el cristianismo —que en buena parte componen los mejores motivos de Z., aún cuando no del todo elucidados— adquieren un particular relieve. Confesamos que, en lengua castellana pocas veces se han expuesto e iluminados tales problemas con tan decisiva energía. Porque, en último término, no es posible proseguir una definida trayectoria intelectual— a partir de una vocación y una vida filosóficas, hijas ambas del espíritu griego— sin instaurar la conciencia de nuestro ser cultural. Tal es el principal blanco de Z.

CARLOS A. DISANDRO

PENSAR Y SER, por José De Vries S. J., versión española por José A. Menchaca S. J. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1945.

La labor criteriológica del ilustre al par que famoso jesuíta alemán es, sin duda alguna, fruto de una investigación profunda y paciente. "Es el resultado de un concienzudo y largo trabajo" que reúne las cualidades de novedad y actualidad. He aquí el ideal que ha decidido a los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) a ofrecer a los estudiosos "un nuevo tratado completo de filosofía escolástica". La colección se abre con el presente estudio sobre la Crítica o Teoría del conocimiento.

Lo primero que se presenta a la mente del lector hartado versado en los caminos criteriológicos es un juicio favorable y elogioso para el autor de una obra tan sólida y maciza, de un libro tan científico y de tan rigurosa conexión lógica. La línea comenzada sigue hasta el fin, en las más íntimas y recónditas relaciones. Es un trabajo bien repartido en los subtítulos y con muy buena documentación bibliográfica. Cuestiones difíciles y de vastísimo alcance son tratadas en breves páginas con verdadera maestría por lo sobrio y conciso; en esto y en la nueva disposición de la materia, la personalidad del autor salta a la vista desde el primer momento. En una palabra, al finalizar la lectura atenta del libro, se obtiene la impresión de algo valioso e indispensable para una formación criteriológica algo más que superficial.

La obra de José de Vries S. J. abarca tres partes bien delineadas en su finalidad. La primera trata de la *Posibilidad del conocimiento verdadero y cierto en general*. Esto sirve de "propedéutica" antes de llegar al corazón del problema. Se considera allí el método de la Crítica, la certeza de la conciencia, los conceptos, los principios primeros, el escepticismo, el relativismo, el idealismo. La segunda parte defiende la *Posibilidad del conocimiento trascendente*. Es éste el punto central y el corazón de toda la obra constructiva de José De Vries. La tercera parte se refiere a la *Posibilidad del conocimiento científico* en las ciencias naturales, en la historia y en la metafísica; es más bien un corolario de las conclusiones anteriores. El libro está dividido en *once capítulos* de los cuales *cinco* pertenecen a la primera parte, *tres* a la segunda y *tres* a la tercera; la numeración de los subtítulos llega hasta el número 186.

Tal vez por tratarse de una traducción, acaso por la concepción germánica no bien expresable en términos castellanos, lo cierto es que le falta a la obra ese poder atractivo que, dentro de la severidad de la materia, podría despertar mayor interés y animar al estudioso a la lectura de un trabajo de tan vastas proyecciones científicas. La misma materia criteriológica es difícil, de modo que no queremos restar mérito al autor y al traductor, pero ésta es la impresión experimentada después de dos lecturas atentas y

detenidas de todo el libro. La sobriedad, que tanto brillo da a toda la obra, habría podido ir unida a un poco más de agilidad en la exposición.

La actitud criteriológica de De Vries, en sus líneas fundamentales, no es nueva dentro de la escuela; su nuevo aporte es la modernidad en las aplicaciones. A parte del querer abstenerse de toda suposición al comenzar la Crítica (pág. 26), el núcleo doctrinal que da entonación al trabajo es el *realismo mediato*. Todo es resuelto a la luz de esta posición; el que no se sitúa en tal mentalidad poco o nada podrá entender de un estudio, cuyos puntos más salientes procuran desembarazarse de las dificultades propias del mediatismo crítico.

Sale De Vries de la necesidad de justificarlo todo (pág. 16); y después de haber excluido la duda real y el dogmatismo racional e irracional, especifica lo que él entiende por "suposición" (pág. 20). "Para nosotros suposición es una proposición, que se toma por fundamento lógico de una demostración, sin que (por lo menos cuando se utiliza) se dé razón que la justifique. Por consiguiente, exigir la "abstención de suposiciones" significa que no se ha de tomar por fundamento de la demostración ninguna proposición, sin que antes se dé razón de su verdad y certeza". Por eso (pág. 21) "la necesidad de la "abstención de suposiciones" incluye, como decíamos, la necesidad de justificar o examinar aún las proposiciones más fundamentales. El fin de este examen es la certeza filosófica refleja, en que se atiende especialmente a los fundamentos de esa convicción y se perciben de manera expresa y clara o manifestable. Razonar o justificar aun las proposiciones más fundamentales sería algo contradictorio sólo en el caso de que esas proposiciones hubieran de ser demostradas en sentido estricto".

De Vries (pág. 23) se hace fuerte con que, sin la "abstención de suposiciones" apoyaríamos la crítica en convicciones injustificables, irracionales; y esto equivaldría a destruir la verdadera ciencia. "Por tanto, desde el punto de vista apologético es mejor renunciar a toda crítica, de no tomarla en serio; y suponer, por ejemplo, la "capacidad del entendimiento humano para la verdad" es no tomar en serio la investigación. Pues ¿qué le queda a ésta por hacer, si supone lo que es el resultado decisivo y además concebido de una manera tan vaga?"

Se ve, pues, que para el autor, no atender a la "abstención de suposiciones" equivale a apoyar la crítica en lo irracional. ¿No cabe acaso una *tercera actitud*? Dejando a un lado toda abstención o duda fingida negativa, nosotros podemos admitir lo *naturalmente conocido* porque su verdad se nos aparece en los mismos términos de la cuestión. El conocimiento de la capacidad de nuestra inteligencia no sigue, sino acompaña los actos de la misma facultad, y ambas cosas, en las que son genuinamente verdades naturales, nos saltan a la vista de buenas a primera. No es cierto que, sin pre-

via abstención, nuestro conocimiento ha de apoyarse en convicciones injustificables: la justificación primera, si bien imperfecta, brota de la simple presencia de los hechos. No suponemos, vemos; y el que ve, no tiene, por cierto, ideas preconcebidas.

Y contestaremos, en primer lugar, a la gran objeción que parecería desbaratar toda otra posición: ¿a qué viene la Criteriología, si, desde el principio, se tiene plena certeza de lo verdadero? Respondemos con una distinción, que es de Aristóteles. Nosotros sabemos con fundamento científico que (*óti*) conocemos con verdad lo naturalmente conocido; pero la Criteriología no ha terminado aquí. Visto que el instrumento de nuestras facultades cognoscitivas funciona bien (privilegio grande de la naturaleza) nos queda por examinar aún *el por qué (díoti) funciona bien*. Podemos reducir nuestro conocer sensitivo e intelectual hasta sus elementos más simples e íntimos para ver cómo está hecho. Sucedería algo así como en lo referente a la salud del cuerpo humano (exempla claudicant!): una visión externa y superficial, un excelente apetito, un buen color, sobrantes energías materiales e intelectuales... indican a las claras una buena salud. Si quiero conocer, empero, por qué y cómo es que se goza de buena salud, es necesario el estudio anatómico y fisiológico de los órganos internos. Una labor análoga ha de realizar la Criteriología como ciencia teórica fundamental del conocer humano.

A esta cuestión de la duda fingida o no duda fingida suelen algunos filósofos atribuirle muy escasa importancia. Distingamos. Si se trata de la vida práctica, nadie duda realmente ni se apartará de los moldes usuales. La cuestión es enteramente especulativa. Y en este ámbito, en nombre de la lógica más elemental, creemos que *se debe descartar* cualquier duda o abstención que sea algo más que una simple ceremonia. El que nada supone o nada finge suponer, deja a un lado y no debe usar los primeros principios y la misma validez del entendimiento; de otra manera supondría al menos esto último. Y no suponiendo, o mejor, no concediendo, desde el principio, la veracidad de las facultades cognoscitivas en sus mismos actos, *queda obstruido* el camino que ha de llevarnos a una conclusión criteriológica acertada. Fingir dudar o no pronunciarse es una verdadera neutralidad teórica de la cual se deriva un nihilismo intelectual también teórico; y como toda nuestra cuestión es especulativa y no práctica, la conclusión "per se patet".

Ni se argumente que prescindiendo de toda suposición, como parecería exigir la Crítica moderna, se puede llegar igualmente a la verdad. En efecto, si al ponernos en la condición del que nada sabe con respecto a lo naturalmente conocido, viéramos desmoronarse el edificio de la ciencia, no podríamos ya apelar al absurdo. El argumento "ex absurdis" ha de presuponer algo, al menos, el principio de contradicción, sin el cual el

absurdo no tendría sentido. Esta argumentación apodíctica indirecta es válida y recomendable en toda circunstancia, menos al principio de una criteriología abstensiva.

Por lo demás, en este tema criteriológico queda siempre verdadero lo que dijo *Mons. Francisco Olgiati* en su magnífica relación en el Congreso internacional tomístico de Roma (1936), a saber, que el problema crítico, según se lo entiende modernamente, se ha originado por un falso concepto de la realidad. El "cogito", el "Ich denke" han llevado la filosofía al fenomenismo, al objeto pensado; y es para llegar al objeto "en sí" que se establece el famoso puente y todas las complicaciones del *mediatismo* cognoscitivo. Este es, sin duda alguna, una piedra fundamental en la obra de José De Vries.

Estamos muy de acuerdo en que la conciencia sea el punto de partida de la Criteriología (*dióti*), puesto que todo nos consta desde adentro, desde el castillo interior de nuestra inmanencia. Pero este castillo tiene muros de purísimos cristales, que son las facultades con sus especies cognoscitivas. Y tanta es la transparencia, que los primeros datos de la conciencia humana se refieren a lo trascendente antes aún que a lo inmanente. Esto es innegable y exige una explicación adecuada; en efecto, la finalidad de la filosofía ha de ser "explicar" lo presentado al hombre como *inmediato y real* con preferencia a todas las dificultades teóricas que puedan oponerse al testimonio del sentido común. El que pensara diversamente merece el apelativo de "ingenuo" mucho más de lo que nosotros podríamos parecer frente a la filosofía moderna. Por lo tanto, firmes en la posición de que lo naturalmente conocido es válida e inmediatamente ofrecido a la conciencia, es posible adentrarnos en el "propter quid" o "dióti" del conocimiento natural: he aquí la parte específica de la Crítica.

Otra es, en cambio, la posición de José De Vries, quien afirma que "los primeros pasos de la Crítica han de darse en el campo de una "fenomenología del conocimiento", que consiste en una reflexión sobre lo inmediatamente dado en la conciencia", (pág. 15). De modo que, debido a las frecuentes ilusiones y a la posible confusión con los sueños "nuestra tan evidente convicción de la realidad de las cosas no se puede justificar como real por medio de una percepción inmediata de esas cosas; el juicio sobre la realidad de las cosas no es algo lógicamente primero, inmediato, sin suposiciones. Luego la convicción natural en su totalidad no puede entrar como primer fundamento" (pág. 38, 39). Por lo tanto, lo inmediatamente ofrecido a la conciencia no es la cosa en sí; el hecho de que algo se nos aparezca, nada arguye en favor de su realidad (pág. 39). En una palabra, De Vries admite la certeza natural en cuanto a lo que inmediatamente nos consta (pág. 40); niega empero la correspondencia inmediata en lo referente al ser en sí. Una

cosa es tener conciencia del fenómeno y otra intuir la realidad de lo consciente fuera de la conciencia. Todo lo que el sentido común afirma con respecto a lo extramental, De Vries lo aplica a la evidencia del contenido inmanente. Con esto se *desvirtúa y atrofia* el testimonio mismo de la conciencia, puesto que, según ya vimos, en ella no se nos comunica el contenido como algo nuestro a no ser después de habérsenos notificado como algo extramental.

A este respecto, menester es acudir a *una distinción fundamental*. Es innegable, y S. Tomás lo afirma explícitamente en múltiples pasajes, que nuestro contacto con el "ente en sí" es físico únicamente en los órganos de los sentidos. Pero, por lo que a nuestra conciencia se refiere, el encuentro con lo extramental se realiza mediante "especies" o imágenes sensibles e inteligibles. En cuanto a *la entidad de lo aprehendido* el mediatismo es innegable: la relación con el ser real externo es *psicológica*. Nuestro realismo es inmediato *sólo representativamente* y nunca entitativamente: el inmediateismo criteriológico ni necesita ni pretende más. A su vez la conciencia que proclama explícita e inmediatamente "el ente en sí" no advierte los medios entitativos psicológicos.

En el campo de una subjetividad que mucho nos recuerda el "*cogito cartesiano*", De Vries aprehende inmediatamente la certeza del "yo", de nuestra propia acción volitiva (pág. 55 y 60) y el *principio de causalidad*, el cual, desde luego, asume el papel importantísimo de librar al hombre del círculo del subjetivismo fenomenológico: se explica así la insistencia del eximio filósofo sobre este punto. Entiende hablar aquí de la *causa eficiente* (pág. 104), presentándose así para el autor, *el problema del juicio sintético a priori*.

Hay que entenderse, ante todo, acerca de la suposición del término "analítico" y "sintético", según el sentido tradicional y en la acepción kantiana. Para el Tomismo el juicio analítico exige necesariamente que el predicado sea requerido por el sujeto, aunque no se contenga en él; en este caso, el principio de causalidad "lo que comienza pide una causa" abarca también el "propio" de los escolásticos y es un juicio analítico. No es así la terminología kantiana, pues pretende que el predicado del juicio analítico esté contenido ya en el sujeto. En tal caso, De Vries adopta otra terminología y sostiene que el principio de causalidad no es *un juicio explicativo*, puesto que "ser causado" no se halla en el concepto de contingente (pág. 105). En una palabra, si por el análisis del término consta de inmediato que lo contingente no puede existir en virtud de su esencia, es por *un juicio extensivo a priori* que inferimos su existencia por otro. En efecto, el mero análisis no excluye un tercer caso: el existir o ser puramente de hecho (pág. 111). Por lo demás, la existencia, con respecto al ser contin-

gente, no sólo no pertenece a la esencia, sino que ni al "propio", puesto que el ser contingente, en cuanto tal, no puede exigir la existencia, a no ser hipotéticamente (pág. 109).

De esta manera, De Vries resuelve con éxito el juicio sintético a priori, planteado por Kant. "La neoescolástica ha rechazado durante mucho tiempo como inepta la división de los juicios propuesta por Kant". "No somos espíritus puros; dependemos de la experiencia en la adquisición de nuestros conceptos. Es creíble en este caso que, al ponernos por primera vez en contacto con la realidad, la comprendamos por medio de un tan perfecto concepto de la esencia que se halle incluido en él todo lo que se puede decir de ella necesariamente?... " (págs. 100 y 101). De Vries lo niega acertadamente. Y refiriéndose a los predicables, sostiene que la necesidad con que el "proprium" es percibido como perteneciente a la esencia, ni puede venir de la experiencia, pues "la experiencia inmediata sólo puede darnos a conocer que un predicado conviene de hecho a una cosa de determinada especie, pero no la necesidad de ese objeto o predicado" (pág. 102), ni puede venir del análisis de la esencia, pues "toda la riqueza del contenido que comprende en sí la esencia de alguna manera percibida en el concepto de especie, se va conociendo poco a poco conceptualmente por otros actos y después, por comparación de los conceptos, se la reconoce como necesariamente propia de la esencia en cuestión" (pág. 103). No queda, pues, otra solución que admitir el juicio extensivo a priori y esencial. Entre todos, se destaca el *principio de causalidad*, en el cual la acepción de contingente ni contiene el "ser producido por otro", ni, por mera experiencia, se puede llegar a su necesidad.

Y se le atribuye tanta importancia a esta proposición primera de la razón, que parecería aventajar el mismo principio de contradicción. "Por tanto, aplicando el principio de contradicción a un objeto conocido por la experiencia, sólo puede consignarse cada vez que ese objeto no puede ahora, al mismo tiempo, no ser o no darse. Para el progreso en el conocimiento, esto es, por decirlo así, nada. Para ese progreso es mucho más importante la adición de una nueva propiedad positiva, y aún más la adición de una relación necesaria a otro ente, de manera que de la existencia de uno de ellos se pueda pasar a la del otro. La relación más conocida de esta clase es la relación de causalidad y el principio que expresa la unión necesaria de un ente con su causa es el principio de causalidad. Por eso elegimos este principio *extraordinariamente importante* como ejemplo para completar la doctrina de los principios", (pág. 104).

A pesar de la *ninguna vinculación* existente entre el principio de causalidad arriba expuesto y el realismo mediato, parecería que De Vries ha querido prepararse las armas para romper la barrera de la subjetividad. Con-

secuente con la posición inicial, propone, en primer lugar, el realismo trascendente como un *postulado* (pág. 137), es decir "como exigencia de la naturaleza humana" (pág. 138). Pero la exigencia no es válida aún para concluir críticamente (pág. 162); la claridad natural no basta, se necesita la certeza refleja (pág. 163). Y para probar que lo trascendente no se manifiesta de un modo inmediato (pág. 166), sostiene el autor que los sentidos aprenden muy poco con respecto a lo que nosotros afirmamos, (pág. 170). "Por ejemplo, digo: veo la mesa. Pero hablando con exactitud, ¿qué es lo que veo en realidad? Sólo la superficie superior de la tabla de la mesa, y aun esa sólo en cuanto no está cubierta por las cosas que están sobre ella. Todo lo demás lo suple la memoria. Cuando digo: "Oigo la señal de la campana de la casa", ¿qué es lo que en realidad oigo inmediatamente? Sólo el sonido que proviene de una campana y que es una señal para esto o aquello, lo añade la memoria. Si nos preguntamos de esta manera qué es lo que realmente percibimos por nuestros "cinco sentidos" sin lo que añadimos por asociación, pronto veremos que son muy pocas las partes de la imagen que construimos con lo dado por los sentidos".

Con respecto a esto último, observamos que, si bien el concepto filosófico de sustancia, por lo que a su definición se refiere, es algo indudablemente mediato, la *acepción natural* es bien inmediata, en fuerza, me atrevería a decir, de un *auténtico juicio extensivo a priori*. En efecto, analizando nuestra experiencia, solemos decir: aprehendo un color, una línea, etc., ¿qué significa esto, sino que "me consta algo coloreado, algo con líneas?" Nuestra experiencia y nuestro mismo sentir espontáneo jamás se refieren a un objeto, a no ser bajo la forma de un algo en sí, de un sujeto de atribución; se explica, pues, la dificultad de los alumnos cuando han de entender la noción de "ens quo". Por lo tanto, a pesar de que los sentidos nos ofrecen accidentes, *nuestra conciencia registra sustancias*, teniendo que acudir a una abstracción, no tan fácil por cierto, cuando se entiende practicar una disección entre la sustancia y el accidente. Este es un hecho simple e inmediato que exige explicación, y ésta no puede ser otra que el ser concreto (el único ente extramental) se presenta inmediatamente a nuestra conciencia espontánea en su totalidad substancial, de modo que no hay que recurrir a ningún razonamiento para concluir con la existencia de un "algo en sí" frente a determinadas sensaciones de color, tacto, olfato, etc. El mediatismo puede venir luego, cuando se trata de determinar la especie de ese "algo"; pero ésta es ya otra cuestión.

Por lo demás, De Vries conoce perfectamente los argumentos aducidos por el realismo inmediato y los cita en las págs. 170, 171; pero creemos fuera de lugar la acusación de miedo que nos dirige. Al sostener el realismo inmediato no es que tengamos temor de llegar a fatales consecuen-

cias prácticas, en cuanto que "no se trata aquí de adquirir por primera vez la convicción necesaria para la vida" (pág. 171); ya hemos dicho que veríamos en un asunto meramente teórico y que, a pesar de las conclusiones absurdas, ningún filósofo, ni Pirrón, logró evadir el imperio de la vida práctica.

De Vries considera *fenómeno* y nada más lo que nosotros consideramos como *representativa e intencionalmente real*. Y esto lo insiste de tal manera que, en su opinión, aun sin especies psicológicas cognoscitivas, el problema del realismo inmediato quedaría pendiente (pág. 175). Además, el medio intencional parecería favorecer y exigir el realismo mediato (pág. 175); con tal fin el autor busca y trae una serie de ejemplos bien elegidos para aumentar la dificultad del inmediatismo. *El problema se resolvería únicamente con el principio de causalidad*, (pág. 178).

Y aquí comienza la parte más importante y más penosa de la obra criteriológica de De Vries. Tiene que defenderse contra la amenaza de que la causa eficiente sea equívoca y no siempre unívoca. El mismo presenta la dificultad antes que nosotros se la proponamos. "La realidad trascendente, cuya existencia es necesario admitir, queda reducida para nosotros en todo lo demás a una "desconocida X"? Todo efecto exige una causa correspondiente; con todo el mismo efecto puede proceder de las más distintas causas. De hecho —si suponemos el realismo— la causa próxima de la percepción (por ejemplo, el proceso nervioso) es aún algo completamente semejante de lo dado que percibimos. ¿Con qué derecho se puede concluir de eso dado a una "cosa en sí" de alguna manera semejante, si lo dado es tal vez sólo una causa muy mediata de la percepción?" (pág. 180, 181).

Y si nosotros queremos sostener que sólo el realismo inmediato logra librarse de esa dificultad, De Vries opone dificultad a dificultad; nos contesta, pues, que la misma objeción se podría presentar con respecto al recuerdo, y en este caso, quedaría afectado el mismo realismo inmediato. "Es evidente que la realidad que no existe tal vez desde hace años, no puede ser ahora causa de la imagen recordativa, y los miembros intermedios para nosotros están envueltos casi por completo en la obscuridad; por tanto, ¿no será imposible demostrar que a la imagen recordativa respondió hace años una realidad semejanté, apoyándonos en qué del efecto se deduce la causa?" (página 181).

Con todo, nos parece que lo dicho no es un obstáculo criteriológico del peso y proyecciones que quisiera atribuirle el autor. En efecto, *el reconocimiento*, factor específico de la memoria, se debe a la identidad del yo y no al principio de causalidad. Eso no se puede afirmar con respecto al ente extramental, que, en la suposición del realismo mediato, no se ha aprendido aún en su verdadera realidad, ni entitativa, ni representativamente. Por

lo demás, al hablar del realismo, no entendemos referirnos a los recuerdos que forman una categoría aparte.

Siguiendo su programa y punto de vista, De Vries demuestra la realidad de la sucesión temporal (no del tiempo), puesto que "la gran concordancia del contenido exige a su vez cierta igualdad en las causas. La misma causa no puede tener al mismo tiempo estados parcialmente distintos. Luego se impone como explicación que la misma cosa trascendente a la conciencia ha obrado sobre nuestra conciencia en dos tiempos diversos y que en el tiempo intermedio ha variado en parte" (pág. 185).

Superado el obstáculo que se opone al subjetivismo de la sucesión, De Vries pasa a probar la realidad del yo ajeno (pág. 187). Y aquí, hemos de confesar que los argumentos aducidos nos parecen algo pueriles, no ya por su forma, cuanto por lo inusitado del esfuerzo (pág. 189, 190).

Mayor esfuerzo se presenta, cuando el autor se refiere a la espacialidad en lo real, es decir, a la convicción de la existencia real de cuerpos, admitida por el pensar natural como la cosa más evidente, (pág. 190). Se pregunta si "a las percepciones de extensión, figura, distancia, movimiento, corresponda de alguna manera algo igual en la realidad", (pág. 192). El obstáculo que debe superarse es el fenomenologismo, con la concepción kantiana en primer lugar (pág. 192, 193); se justifica luego la realidad de lo espacial (no del espacio) a través de tres pasos: 1) La causa de las percepciones corporales... existe independientemente de toda conciencia particular humana. 2) La realidad que determina nuestra percepción de extensión no es ningún ser consciente, ninguna realidad espiritual o psíquica. Esto se sigue de su modo de obrar, es decir, la rígida uniformidad. 3) Esta realidad, que no es ni espiritual ni psíquica, es de alguna manera espacialmente extensa (pág. 193, 194). Pero tales pasos, según confesión implícita del P. De Vries, no excluyen la posibilidad del sistema de las mónadas. Se insiste (pág. 196) en que debe haber algún fundamento para que algo aparezca como esfera y que, en el orden real, a las tres dimensiones del fenómeno ha de corresponder un orden tridimensional. "Más aún, parece inconcebible. Si las propiedades dichas no se verifican de un modo cuantitativo-espacial, parece que el orden análogo de las cosas reales correspondiente al mundo de la percepción sólo puede ser puramente cualitativo. Entonces serían incomprensibles los fenómenos del ocultamiento..." (páginas 196 y 197).

Sin embargo, una vez admitido el principio fenomenológico de la inmanencia en sentido cartesiano y kantiano, esta última dificultad no molesta a ningún subjetivista. Además, la constante uniformidad, que se aprende en el fenómeno, a pesar de no depender de algo consciente y espiritual, podría ser tranquilamente un efecto totalmente distinto de su causa: no ol-

vide De Vries que el ocultamiento es, para él, sólo un fenómeno. ¿Será, pues, posible llegar con toda certeza a una causa unívoca en el caso de apoyar la Criteriología en el realismo mediato?

En lo referente a las cualidades sensoriales queda la espinosa cuestión del *Interpretacionismo* o *Percepcionismo* (pág. 199). El autor afirma (pág. 201) que esto no es demostrable por vía criteriológica; hay que dejar la cuestión a las ciencias y Cosmología... Pero no ve ninguna dificultad en el hecho de que las cualidades propias o secundarias existan formalmente en los sentidos: *Interpretacionismo* (pág. 202).

Esta última suposición parecería favorecer el realismo mediato. Si los sentidos aprenden únicamente las cualidades, en el caso del interpretacionismo ¿cómo será posible defender el realismo inmediato? No se entendería cómo sin cualidades propias o secundarias formalmente idénticas en la realidad (sino desemejantes) se pueda intuir inmediatamente la espacialidad, cualidad primaria y efecto formal de la cantidad, en lo que a la extensión actual se refiere. La cualidad primaria la percibimos en la secundaria, v. g. la extensión en el color. Ahora bien, si la cualidad secundaria es modificada al ser recibida por el sujeto, ¿cómo estaremos seguros de que aprehendemos inmediatamente la espacialidad en sí? ¿Acallaremos, pues, la voz imperativa de la conciencia y sentido común para ceder a los escrúpulos del realismo mediato? La dificultad ha de ser resuelta. Pero hasta tanto que el Interpretacionismo no haya sido probado científicamente, no creemos prudente abandonar la posición del sentido común por un escollo hipotético. Esto sea dicho por si el interpretacionismo y realismo inmediato anduvieran irremediablemente reñidos. Pero la conciliación es posible y el obstáculo puede superarse; en efecto, lo espacial sería aprendido inmediatamente en esas mismas vibraciones objetivas, recibidas por nuestro órgano subjetivo e interpretadas como color, calor, sabor, olor, etc. Antes bien, en el caso del interpretacionismo, el realismo inmediato parece más necesario que nunca, puesto que, sin base extensiva, la realidad de las cualidades secundarias sería inexplicable. Las cualidades secundarias o propias son perceptibles en cuanto que van unidas a sensaciones simultáneas de extensión; y si la extensión se aprende en lo sensible, no es menos cierto que lo sensible se percibe en la extensión: el vínculo es recíproco y muy íntimo. De modo que si la ciencia llegara a demostrar el interpretacionismo, el testimonio de la conciencia quedaría en salvo (Realismo inmediato), en cuanto que lo espacial, específicamente diverso de las cualidades secundarias, permanece inmediatamente conocido como *base extramental*, en la cual el sentido aprende realmente la cualidad secundaria, aún después de la interpretación del sujeto.

Tras haber presentado su realismo mediato, De Vries busca un motivo

de certeza sólidamente poderoso contra las alucinaciones y defectos cognoscitivos (pág. 203). Y llega a la conclusión de que la certeza del juicio perceptivo y recordativo es condicional (pág. 205), cuya evidencia, siempre condicionada, excluye toda duda razonable (pág. 206, 207). "Para que de hecho se dé la certeza, tiene que verificarse aún una segunda condición negativa: la ausencia de razón positiva que haga verosímil la excepción; de lo contrario, no podríamos hablar en general de una necesidad y certeza condicionada. En cambio, para perder la certeza condicionada que se da en las circunstancias ordinarias, se requiere una razón positiva que haga probable aquí y ahora una excepción" (pág. 205). "Mientras no hay peligro de error sería imprudente e irracional temer un error y por eso abstenerse de dar un asentimiento cierto. Al fin somos hombres y, en muchas cosas, no podemos tener nunca certeza absoluta. Si cualquiera posibilidad aun remota de un mal nos apartara de obrar, quedaríamos condenados a la inactividad, y entonces sí que estaríamos en peligro; no podríamos andar nunca, por ejemplo, en tren o en tranvía; más aún: ni por la calle. La mera posibilidad abstracta de un mal no debe retraernos de hacer las cosas; luego tampoco de determinados juicios; la duda paraliza la actividad. Los puros espíritus no necesitan contentarse jamás —o por lo menos tantas veces— con la certeza meramente condicionada: no somos puros espíritus, sino hombres" (pág. 207). Por eso, "la certeza física, que sólo admite excepción en caso de milagro, de hecho apenas se da". Nos parece, pues, que De Vries, como ya en la pág. 174, atribuye excesiva importancia al sueño, a las alucinaciones o engaños rememorativos.

Siguiendo la línea general de la obra, el realismo mediato es aplicado a las varias clases de conocimiento y objetos con el fin de averiguar de qué manera los conceptos se verifican en las cosas espaciales y temporales (pág. 210). Estando de acuerdo en que poco o nada se tiene que ver con la cuestión del origen del concepto (pág. 210), es aquí donde podríamos volver contra De Vries las razones por él traídas. Dice, en efecto, que "el concepto del ente real (*ens participialiter sumptum*) no puede contarse entre los conceptos inmediatos, piénsese lo que se quiera sobre su origen. De lo contrario nos podríamos haber ahorrado toda la larga demostración de la realidad de lo trascendente". Creemos que esto habría sido lo más acertado. Para De Vries lo único intuído no es el ente real, sino la taleidad. "Solamente los conceptos de taleidad pueden verificarse intuitivamente o tener cumplimiento intuitivo" (pág. 211), de modo que "hay que demostrar por raciocinio que los fenómenos dados, que deben admitirse, exigen para su aplicación otros fundamentos entitativos reales mucho más remotos que ni siquiera se manifiestan en cuanto a su manera de ser" (págs. 211, 212).

En una palabra, el realismo mediato, que se respira en toda la obra,

explica el por qué de muchas cuestiones y puntos capitales de este trabajo, entre otros, lo referente al conocimiento de la esencia (pág. 218).

El profundo estudio de José De Vries termina con una exposición sintética y oportuna acerca de la doctrina de los valores en su relación con la metafísica y con la crítica; todo es coronado por un vuelo ascensional hacia Dios, último y sublime ideal del conocer humano.

La divergencia profunda que nos separa del punto de vista y planteo del problema criteriológico, hecho por De Vries, no nos prohíbe admirar los méritos grandes e intrínsecos de esta obra verdaderamente titánica en sus alcances y proyecciones. El autor es moderno y se goza de ello, aun cuando debe hacer remarcar la inferioridad de los antiguos escolásticos con respecto a algunos puntos que ahora se han aclarado y han madurado, después de tanta discusión. Este mirar desde un punto de vista superior no lo criticamos, pues es de suponer que hayamos progresado. Pero nos parece que, si bien en el nuevo tratado completo de filosofía escolástica "la filosofía de Santo Tomás de Aquino ocupará un lugar preeminente", el autor se aparta aquí del pensamiento tomista para adherirse, a través del realismo mediato, a la corriente cartesiana que domina toda la filosofía moderna.

OSVALDO FRANCELLA S. S.

DE HOMINIS BEATITUDINE,, por J. M. Ramírez O. P., tomo III, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato "Raimundo Lulio", Instituto "Francisco Suárez", Madrid, 1947.

En este tercer volumen, recientemente publicado, el P. Ramírez continúa su Comentario a la *Prima Secundae* de la *Summa*.

En los dos volúmenes anteriores, según dimos cuenta de ellos ⁽¹⁾, el eminente tomista español había expuesto las dos primeras cuestiones de la *Summa* sobre la beatitud en general (t. I) y sobre la beatitud material u objetiva (t. II).

Este nuevo volumen versa sobre la beatitud formal (III cuestión de la I-II de la *Suma*): *sobre la esencia del acto beatificante*.

Como en los volúmenes anteriores, la solución del problema planteado se alcanza como síntesis de una serie de análisis, en que las cuestiones se dividen y subdividen hasta en sus últimas ramificaciones para ser resueltas en cada uno de sus elementos. Se llega así a la conclusión por una visión comprehensiva de la misma. Además, estas series de subtemas en que el tema central de la obra se va ahondando y resolviendo según sus múltiples facetas, están encuadradas dentro de su escenario histórico. Los erro-

(1) Cfr. SAPIENTIA, N.º 5, pág. 269 y sgs.

res de los herejes y las opiniones de los teólogos están amplia y minuciosamente expuestas, por lo general tomadas de sus propios textos. Por momentos, la erudición resulta casi agobiadora. ¡Tan abundante y de primera agua es!

De este modo el alcance y valor de la doctrina tomista es realzada en toda su significación histórica y doctrinaria.

A ello contribuye también el método de penetración por convergencia, que podríamos llamar, del P. Ramírez, en el sentido hondo y total del pensamiento de Santo Tomás, que no se establece arbitrariamente o por textos mal traídos, sino por un análisis minucioso y penetrante del texto dentro del contexto y, sobre todo, del pensamiento total del Aquinate, siempre subyacente en toda la obra de Ramírez y aflorando como connaturalmente y sin violencia —desde esa raíz comprensiva del sistema tomista— en una copiosa afluencia de citas de los más diversos tratados del Santo.

Sin apremio ni ligereza son traídos también y solucionados los temas necesarios o convenientes para la cabal inteligencia del asunto central del libro.

En verdad, el P. Ramírez no tiene nunca prisa. Se detiene y distingue y subdistingue cuestiones y más cuestiones para darles solución, cuanto sea necesario. Pareciera que el tiempo y el ritmo de nuestra época no viesen para él y que trabajase para la eternidad. Sin duda el contacto y meditación continuada sobre Santo Tomás y demás autores antiguos lo han contagiado de ese sentido de eternidad de las obras del Medioevo cristiano, tanto en el arte como en la teología, cuando un hombre se pasaba los años y la vida haciendo anónimamente un detalle de una catedral, iluminando un códice o desarrollando en toda su amplitud una Summa, sin dejar cuestión por sutil que fuese.

El orden de este maciso volumen es el mismo que el seguido por Santo Tomás en los ocho artículos de la cuestión comentada (III de la I-II), cuyo valor "bello y científico", por lo demás, subraya el P. Ramírez (pág. 2).

La primera parte trata del género próximo de la beatitud, que no es algo increado sino creado (pág. 5 y sgs.), ni tampoco algo substancial sino accidental (pág. 57 y sgs.), esencialmente operación o acto segundo (pág. 70 y sgs.). Inmediatamente y siguiendo siempre el orden y la doctrina de la Suma trata del género próximo psicológico de la beatitud formal, poniendo en evidencia que tal operación no pertenece a la potencia orgánica (pág. 118) y no es tampoco formalmente de voluntad sino de inteligencia (pág. 118). En este punto culminante del debate entre grandes teólogos, es donde más se pone de manifiesto cómo la erudición corre pareja con la profundidad y comprensión doctrinaria. Un nuevo capítulo (pág. 189 y sgs.) acaba de precisar en qué forma el acto de la beatitud pertenece al entendimiento:

"esencialmente es acto del entendimiento especulativo, que es *per se primo* especulativo pero también, *per se secundo*, práctico".

Y entramos ya en la segunda parte de la obra. La primera trataba del "género rónimo", la segunda de la "última diferencia de la beatitud formal". De este modo, por género próximo y diferencia específica, se esclarece la esencia metafísica o constitutivo esencial de la beatitud formal, tema central de la obra.

Primeramente trata de la diferencia entre beatitud natural, incoada (pág. 240 y sgs.) y perfecta (pág. 281 y sgs.), y beatitud sobrenatural. La cuestión siguiente (pág. 323 y sgs.) versa sobre la última diferencia entre la beatitud sobrenatural consumada e incoada. Primeramente se determina en qué no consiste la beatitud consumada (pág. 323 y sgs.) para determinar al final en donde reside positivamente su esencia (pág. 352): en el conocimiento de Dios por el hábito propio del estado de término, "que es el lumen gloriae, por el cual Dios es aprehendido sin medio objetivo alguno (*species impressa* y *expresa*), sino como es en sí". Un último capítulo (pág. 486 y sgs.) ilustra con varias analogías esta unión beatífica del entendimiento creado con la esencia divina.

La obra concluye (pág. 511 y sgs.) retomando en apretada síntesis todos los elementos de la beatitud, elaborados analíticamente a través de la obra, en la "definición de la beatitud sobrenatural consumada", que no es sino "la pura y simple intuición de la misma esencia divina, procedente del entendimiento creado elevado y robustecido por el lumen gloriae, excluida toda mediación de creatura de parte del objeto y mostrándose la divina esencia inmediatamente desnuda, clara y abiertamente como es".

Varios índices muy completos: onomástico, bíblico, tomístico y analítico de materias —a más del sintético que va delante— cierran la obra.

Las cualidades señaladas en los dos primeros volúmenes ⁽²⁾, de honrada, de confluencia de todas las cuestiones necesarias a la solución del tema, de erudición histórica y conocimiento seguro, penetrante y total de los textos y del pensamiento de Santo Tomás, están realzadas y superadas, si cabe, en este tercer volumen, donde la importancia, complejidad y dificultad del tema ha permitido al autor el despliegue de su saber y la afinación de su talento.

El libro del P. Ramírez —como los anteriores— no es ni de vulgarización ni de texto. Aunque, por el orden y claridad de sus conceptos y de su estilo podrá ser leído con provecho por todos los que se interesan por estos temas de la Teología, de la metafísica y de la moral, constituye él ante todo un libro de consulta para profesores y estudiosos, que encontrarán en él un rico venero de doctrina para sus trabajos, una abundante fuente donde ir a beber en toda su pureza las aguas de la verdad del Doctor Angélico.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

(2) Cfr. SAPIENTIA. *Ibidem*.

CRONICA

ARGENTINA. — Invitado por la Fundación Vitoria y Suárez, el filósofo español Enrique Gómez Arboleya, profesor de la Universidad de Granada, ha dado un ciclo de conferencias sobre problemas fundamentales de Filosofía del Derecho.

El Pbro. Dr. Juan Sepich ha sido nombrado director del Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. La última obra que el P. Sepich ha publicado titúlase *Lecturas de Metafísica*.

El Pbro. Dr. Julio Meinvielle ha publicado en lengua francesa: *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*.

Nuestro Director, el Pbro. Dr. Octavio N. Derisi, ha sido nombrado profesor titular de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. En la misma Facultad se ha hecho cargo de la cátedra de Lógica el Dr. Héctor Llambías, y de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, el Dr. Benito Raffo Magnasco.

El Club de Lectores publicará en breve la *Lógica Formal* de Jacques Maritain.

Dos nuevas obras del P. Garrigou-Lagrange han aparecido traducidas al español: *La Sintesis Tomista* y *La Predestinación de los Santos y la Gracia*. Editó la casa Desclée, De Brouwer y Cía.

La misma editorial acaba de dar a luz, en dos tomos, la traducción castellana de *Los grados del saber* de J. Maritain.

En *La Esencia de la Filosofía Tomista*, el P. Ismael Quiles S. J. expone las líneas fundamentales de la metafísica dentro de una orientación más bien suarista.

La Comisión de homenaje al Sr. Cgo. Dr. Rafael Trotta, Rector del Seminario Metropolitano Mayor San José de La Plata, con motivo de su

jubileo sacerdotal, ha editado en su honor, el "Libro de Oro" con trabajos de Teología, Filosofía y Derecho, de profesores argentinos y extranjeros.

★ ★ ★

ESPAÑA. — Del 7 al 13 de abril de este año celebróse en San Sebastián el XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Se presentaron 285 comunicaciones.

Especialmente invitado por el Instituto de Cultura Hispánica, el Pbro. Dr. Octavio Nicolás Derisi dió en la Universidad Central de Madrid un cursillo sobre la *Vida de la Inteligencia*; en el Instituto Luis Vives de Filosofía, pronunció cinco conferencias, cuatro de ellas acerca del *Concepto de Dios según Santo Tomás*. En el Instituto de Cultura Superior disertó acerca de: El Protestantismo como encarnación de la Cosmovisión Moderna. En Barcelona dió tres conferencias, la principal de ellas, en el Ateneo, versó sobre *Las Dimensiones de la Persona*. También en la Universidad de Salamanca, en la Universidad Pontificia de Salamanca, en el Convento de San Esteban, en la Universidad Pontificia de Comillas, Santander y en el Colegio Máximo de Oña disertó sobre temas de su especialidad.

Acaba de aparecer el tercer tomo del *Tractatus Theologicus De Hominis Beatitudine* del P. Santiago Ramirez O. P. El contenido del tomo está dado en el subtítulo: *De Essentia Methaphysica Beatitudinis Formalis*, que es un magistral comentario a la cuestión tercera de la Suma teológica.

El Profesor Enrico Castelli, Director del Instituto di Studi Filosofici de Roma y del Archivo di Filosofia, invitado por el Instituto Luis Vives de Filosofía ha pronunciado una conferencia sobre el Espíritu de nuestra Epoca y otra sobre Filosofía y Sentido común.

En la línea de la filosofía orteguiana se coloca Julián Marías con su reciente *Introducción a la Filosofía*.

La Editorial E. P. E. S. A. acaba de publicar la *Historia de la Filosofía*, en cuadros esquemáticos, de Angel González Alvarez.

★ ★ ★

FRANCIA. — De dos grandes nombres se ha visto privada la psicología francesa con la muerte de Georges Dumas, director del *Nouveau Traité de Psychologie*, y de Pierre Janet, autor de importantes obras de psicología. En la nota necrológica de la Revista di Filosofia Neo-scolastica —marzo 1947 fas. 1— se lee: "Se puede poner a Janet frente a Freud y decidirse a favor del primero, sobre todo porque se ha mantenido siempre en el puro terreno psicológico sin macular su doctrina con infiltraciones no psicológicas".

El 7 de noviembre de 1946 falleció en Mongré el P. Pedro Descoqs S. J., autor de numerosas obras, la más importante de las cuales es indudablemente su *Cours de Theodicée*, y colaborador asiduo en los *Archives de Philosophie*; su pensamiento se sitúa en la línea de la filosofía suarista.

En 1946 falleció también el lógico francés C. Serrus. Su última obra, el *Traité de logique* (1945) es una excelente exposición de lógica simbólica.

Bajo la presidencia de E. Le Roy se ha constituido una *Sociedad de Amigos de Bergson*.

El último número de los *Archives de Philosophie* está dedicado a Bergson y contiene siete trabajos firmados por E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. D'Aurec, A. Bremond y A. Ricour.

★ ★ ★

ITALIA. — El 19 de abril de 1946 falleció Ernesto Bonaiutti, el conocido representante del modernismo italiano. Durante 16 años enseñó historia del Cristianismo en la Universidad de Roma. La Santa Iglesia lo condenó en 1924.

El último volumen recibido de los *Analecta Gregoriana* es un estudio del P. Hoenen S. J.: *La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*.

De la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino ha llegado el número de las *Actas* correspondiente a 1946. En él se contienen los siguientes trabajos: J. Maritain: *Personne et individu*; F. Carnelutti: *La crisi del diritto*; S. Romano: *Gli ordinamenti costituzionali e le loro trasformazioni*; F. M. Cappello: *Il Concordato tra la S. Sede e lo Stato Italiano*; R. Garrigou-Lagrange: *De concordia liberae obedientiae Christi cum eius impeccabilitate*; G. Roschini: *Il pensiero di S. Tommaso sull'Assunzione corporea di Maria*; C. Fabro: *Logica e Metafisica*; M. Cordovani: *Concezioni berulliane e critica tomistica*.

Con motivo de celebrar el primer centenario de la muerte de Pascual Galuppi se ha realizado en Tropea, del 13 al 15 de Septiembre de 1946 una reunión de filósofos italianos, presidida por el Profesor E. Di Carlo, de la Universidad de Palermo.

Del 9 al 13 de abril de este año ha tenido lugar en Roma, por iniciativa de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino una semana de estudios existencialistas.

Quince naciones se vieron representadas en el *Congreso Internacional de Filosofía* tenido en Roma del 15 al 20 de noviembre de 1946. Tres fueron los temas sobre los que versaron las discusiones y las comunicaciones: 1) El materialismo histórico; 2) El existencialismo; 3) Los principios de la ciencia y el análisis del lenguaje. Nuestro país hallóse representado por el Pbro. J. Sepich, quien presentó su comunicación *Existencialismo e Historia*.

La mayor parte de los congresistas visitó el 20 de noviembre a S. S. Pío XII, de cuyos labios oyeron el hermoso discurso que SAPIENTIA publicó como editorial del número 4.

Las *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, se acaban de enriquecer con la importante obra que han escrito en colaboración Fr. A. Gemelli y el Pbro. G. Zunini: *Introduzione alla Psicologia*.

La conocida editorial Fratelli Bocca acaba de publicar un estudio de R. Lazzarini: *S. Bonaventura Filósofo e místico del cristianesimo*.

★ ★ ★

ALEMANIA. — El conocido filósofo alemán E. Cassirer, representante de la escuela neo-kantiana de Margburgo, falleció el año 1945 en Estados Unidos de Norte América. En 1946 dejó de existir en Insbruch el Conde Keyserling.

Romano Guardini ha sido nombrado profesor de Cosmovisión Cristiana y Filosofía de la Religión en la Universidad de Muenchen. En la misma Universidad ha sido designado profesor de Filosofía Alois Dempf.

Ha sido nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Hamburgo L. Landgrebe; se le deben notables escritos sobre la filosofía del lenguaje. Durante cinco años Landgrebe fué ayudante de Husserl, en Friburgo.

★ ★ ★

BELGICA. — El 30 de agosto de 1946 falleció Gastón Colle; su contribución filosófica más valiosa ha sido la traducción y comentario de los cuatro primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles.

Ha aparecido ya el tercer y último tomo de la nueva edición de la *Histoire de la Philosophie Médiévale* de M. de Wulf.

Alberto Michotte van den Berck celebró el 5 de junio de este año el cuadragésimo aniversario de su nombramiento de profesor en la Universidad de Lovaina. Con tal motivo se le ha ofrecido un volumen de *Mélanges Albert Michotte*, en el que colaboran los más reputados psicólogos del mundo.

El conocido historiador, Mons. Augusto Pelzer, Scriptor de la Biblioteca Vaticana, ha celebrado el 20 de julio de este año su septuagésimo aniversario. El volumen de *Mélanges Pelzer* con que se le ha obsequiado en tan fausta fecha contiene estudios de historia literaria y doctrinal de la Edad Media.

A quienes con justicia piensan en el Padre Joseph Maréchal S. J., como en uno de los mayores espíritus metafísicos de este siglo, causará gozo la noticia de la publicación póstuma del Cahier IV de *Le point de dé-*

part de la Métaphysique. En este Cahier se estudia el sistema idealista en Kant y los post kantianos.

★ ★ ★

CANADA. — La Academia canadiense Santo Tomás de Aquino ha celebrado su décima quinta sesión anual en los días 5 y 6 de octubre de 1946. El decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Laval, Charles de Koninck pronunció una conferencia sobre *Santo Tomás, hoy*.

En los días 27 y 28 de diciembre de 1946 se realizó en Toronto la conferencia anual de la Asociación Católica de Filosofía de América. Tema central de los trabajos presentados fué *La filosofía del ser*.

★ ★ ★

ESTADOS UNIDOS. — En este país fallecieron, en 1943 Max Wertheimer, uno de los principales representantes de la psicología de la forma; en 1945 Otto Neurath, el sociólogo de la Escuela de Viena.

El 8 de febrero de este año se realizó en la Universidad de Columbia la reunión de la *Asociación de la Lógica Simbólica*.

En julio de 1946 se creó en la Universidad de Notre Dame (Indiana) un Instituto medieval; lo dirige el Dr. Gerald D. Phelan.

En las *Franciscan Institute Publications*, ha aparecido el trabajo del P. Allan B. Wolter O. F. M.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*.

LA REDACCION.

INDICE DEL TOMO SEGUNDO

EDITORIALES

LA DIRECCIÓN	<i>La contribución teológico-filosófica del P. Francisco de Vitoria</i>	5
Pío XII	<i>Misión de la Filosofía</i>	101
LA DIRECCIÓN	<i>Tomismo y Existencialismo.</i>	197
LA DIRECCIÓN	<i>Ser o no-ser. El dilema de la filosofía y cultura actual</i>	293

ARTICULOS

J. R. SEPICH	<i>Los Padres de Occidente: significación cultural de la Patristica</i>	14
RÉGIS JOLIVET	<i>El existencialismo cristiano de G. Marcel</i>	68
ÉTIENNE GLISON	<i>El Tomismo y las Filosofías existenciales</i>	106
OCTAVIO N. DERISI	<i>El Segundo Grado del Espíritu: la Síntesis lógica en "La Filosofía del Espíritu" de Benedetto Croce</i>	118 y 250
CHARLES BOYER S. J.	<i>San Agustín y el Existencialismo</i>	149
A. GEMELLI O. F. M.	<i>¿Existe una Psicología del Lenguaje?</i>	204
A. GARCÍA VIEYRA O. P.	<i>Ontología de la Existencia</i>	227 y 344
F. J. THONNARD A. A.	<i>El Existencialismo francés contemporáneo</i>	238
R. G. LAGRANGE O. P.	<i>Los primeros Principios y el tercer Grado de Abstracción</i>	299
J. R. SEPICH	<i>Existencialismo e Historia</i>	303
RAYMUNDO PANIKER	<i>F. H. Jacobi y la Filosofía. (Un ejemplo de la Filosofía del Sentimiento)</i>	322

NOTAS Y COMENTARIOS

OSVALDO FRANCELLA S. S.	<i>Descenso lógico-metafísico del Ente trascendente al individuo</i>	153
MANUEL A. BERRAZ	<i>La primera prueba Tomista de la Existencia de Dios</i>	263
C. FINLAYSON	<i>Mensaje a los Escolásticos españoles. (Extensiva invitación a los escolásticos de América)</i>	354

BIBLIOGRAFIA

ANTONIO TRUYOL SERRA	<i>El Derecho y el Estado en San Agustín</i> (L. La Valle)	78
MATEO LIBERATORE S. J.	<i>La Iglesia y el Estado</i> (J. M. Bargalló Cirio)	86
SEBASTIÁN TAUZÍN O. P.	<i>Bergson e São Tomaz o conflicto entre a in-</i> <i>tuição e a inteligencia</i> (E. G. C.).	93
P. M. BARBADO O. P.	<i>Estudios de Psicología Experimental</i> (G. Blanco)	177
LOUIS DE RAEYMAEKER	<i>Philosophie de l'être</i> (O. N. Derisi)	182
J. ROIG GIRONELLA S. J.	<i>Filosofía y vida</i> (E. S. Melo)	186
ANGEL VASALLO	<i>¿Qué es Filosofía?</i> (G. Blanco)	189
J. M. RAMÍREZ O. P.	<i>De Hominis Beatitudine</i> (O. N. Derisi)	269
R. GARRIGOU- LAGRANGE O. P.	<i>La Síntesis tomista</i> (O. N. Derisi)	273
FÍLEMÓN CASTELLANO	<i>Filosofía de la Religión</i> (G. Blanco)	277
ARTURO E. SAMPAY	<i>El Estado y sus Atributos, según la Conven-</i> <i>ción Interamericana de Montevideo</i> (A. F. Rossi)	277
J. D. GARCÍA BACCA	<i>Poética de Aristóteles</i> (C. A. Disandro)	282
VERNON J. BOURKE Ph. D.	<i>Thomistic Bibliography</i> (O. N. Derisi)	286
XAVIER ZUBIRI	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i> (C. A. Disandro)	358
J. DE VRIES S. J.	<i>Pensar y Ser</i> (O. Francella)	364
J. M. RAMÍREZ O. P.	<i>De Hominis Beatitudine, t. III</i> (O. N. Derisi)	375
Libros y Revistas recibidos		191 - 287
CRÓNICA		378