

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía



EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Imago Dei</i>	243
--------------------	------------------------	-----

ARTICULOS

JORGE E. SALTOR:	<i>El resultado de la actitud científica de Pascal</i>	247
AGUSTÍN SEGÚI:	<i>Sobre la prueba ontológica cartesiana</i>	255
OSCAR S. ROTELLA:	<i>Santo Tomás y Wittgenstein</i>	261
CARLOS A. ALDANONDO:	<i>El primer argumento de la exposición metafísica del concepto del tiempo en la "Crítica de la razón pura"</i> .	273
IVO HÖLLHUBER:	<i>Acotaciones al problema de un aquende y un allende el conocimiento racional</i>	283

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>E. R. P. Guillermo Furlong (1889-1974), su contribución a la historiografía filosófica argentina</i>	293
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> .	296

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ M. CABODEVILLA: *Feria de utopías. Estudio sobre la felicidad humana* (Clotilde Saizar de Argerami), p. 308; UNIVERSITA DEGLI STUDI DI LECCE: *Bollettino di storia della filosofia I* (Gustavo E. Ponferrada), p. 308; *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía* (Gustavo E. Ponferrada), p. 309; HANS-MARTIN SASS: *Inedita philosophica. Ein Verzeichnis von Nachlässe deutschsprachiger Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts* (Gustavo E. Ponferrada), p. 311; *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (Omar Argerami) p. 311; A. P. BOS: *On the elements. Aristotle's early cosmology* (J. E. Bolzán), p. 312; H. D. GARDEIL: *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (J. E. Bolzán), p. 314; JAIME BALMES: *El Criterio* (Gustavo E. Ponferrada), p. 314; D. BARBEDETTE: *Ética o filosofía moral - Teodicea o teología natural* (J. E. Bolzán), p. 315; SANTIAGO RAMÍREZ: *Introducción a Tomás de Aquino* (Gustavo E. Ponferrada), p. 315.

LIBROS RECIBIDOS	316
------------------------	-----

INDICE DEL VOLUMEN XXX	318
------------------------------	-----

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
revisión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA – REPUBLICA ARGENTINA

IMAGO DEI

I

1. Verdad e inteligencia en Dios

En el principio la Verdad y la Inteligencia están identificadas en el Acto Puro de Dios. La infinita Perfección y Belleza están acabadamente formuladas por su Verbo. La infinita Verdad o Inteligibilidad está infinitamente expresada. Ser y Entender, Verdad e Inteligencia son eterna e infinitamente idénticas en Dios.

De aquí que no haya ser que no sea acto de inteligibilidad o verdad ni tampoco haya ser que no sea entendido.

2. Bajo la mirada del Verbo y la inspiración del Amor

El Verbo divino en la visión de la Verdad de su Ser —a la vez Bondad y Belleza— no puede dejar de contemplar también las posibilidades de participación de la misma, las infinitas esencias finitas o capacidades de existir.

Con sólo contemplar en su Verdad esencial, contempla en Ella, en su infinita Verdad, las participabilidades de la misma. Desde toda la eternidad el Verbo divino pronuncia el nombre exacto, la inteligibilidad constitutiva de cada esencia. Por eso la esencia de las cosas es eterna e inmutable, como el Verbo de Dios que la dice, y, diciéndola, la constituye.

Las esencias son, pues, la palabra dicha por el Verbo. Su inteligibilidad o verdad —que es lo mismo que su ser— es el acento que la divina Inteligencia ha dejado en ellas y que, por eso, trasciende su frágil y contingente existencia.

Y luego el Acto Puro de Amor, de entre las infinitas esencias, escoge con generosa libertad aquéllas, a las que quiere conferirles gra-

ciosamente su existencia. Así, por una elección de Amor, han comenzado a existir los seres del mundo; y, por encima de ellos, los hombres, las personas.

Las cosas son, porque Dios las piensa y existen porque Dios las ama.

II

3. La Verdad y el Bien de las cosas y el hombre

Pero esta irradiación de la Verdad y del Bien divino, las esencias existentes, queda oculta en las cosas materiales. Ellas son verdaderas, pero no saben decir su verdad, carecen de inteligencia para de-velarla y pronunciarla. Son buenas, pero incapaces de apreciar su bondad, porque carecen de amor. El ser o verdad se ha escindido del entender, con el que estaba identificada en su Origen divino, y la bondad del amor.

La verdad de los seres materiales, su esencia dicha por el Verbo, permanece sumida en el silencio, hasta que Dios hace partícipe no sólo de su Verdad sino de su Inteligencia a un ser privilegiado, a un ser que con su espíritu puede de-velar y decir la verdad oculta de las cosas, pronunciar de nuevo y actualizar la palabra dicha en ellas por el Verbo.

Tal el hombre, uno de tantos por su materia pero único por su espíritu y, por él, no sólo un ser, sino un ser que sabe que es y que sabe pronunciar su verdad y el ser o verdad de las cosas; y que también no sólo es bueno, sino capaz de querer conscientemente el bien de su ser y el bien de las cosas en un acto de amor.

4. De la identidad real del Ser y Entender de Dios, a la identidad intencional de Ser y Entender del hombre

El Ser y Entender, la Verdad y la Intelección, identificadas en el Acto imparticipado, se separaron, a causa de su finitud, en su participación: en la verdad o inteligibilidad, oculta a sí misma, de las cosas materiales, y en la inteligencia, inicialmente carente de la verdad de su ser y del de las cosas.

Pero esta inteligencia finita —inteligencia, al fin, y fruto del espíritu— es capaz de de-velar la verdad oculta de las cosas, conferirle actualidad en la interioridad de su acto inmaterial y reconstruir así —siquiera intencional o inmaterialmente— la identidad real, con que ambas estuvieron inicialmente identificadas en el Ser y Entender del Acto imparticipado.

El intelecto humano no constituye la verdad de las cosas, como Dios; pero su verbo las vuelve a identificar, si no realmente, siquiera inmaterialmente en el seno de su acto espiritual, donde hay abundancia de existencia para trascender la inmanencia del propio acto y conferirle a un ser que él no es y en cuanto no es él u ob-jectum.

La identidad real del Ser y Entender infinito —en el que todo ser está entendido— se realiza analógicamente en el acto de la inteligencia humana, no con una identidad real, imposible a su finitud, pero sí con una identidad intencional o inmaterial.

Por eso, el hombre, que dista infinitamente de ser Dios Creador, es, sin embargo, “imagen de Dios, Imago Dei”.

5. En busca de la identidad originaria de Ser, Entender y Amar

De aquí que, en todo auténtico filósofo hay una búsqueda ardiente de aquella infinita Verdad —que es Intelección— como en todo auténtico poeta la hay de la infinita Belleza —que es Amor—, a través de sus destellos de la verdad dicha y de la belleza amada por Dios en las cosas; una búsqueda quemante de quien es originariamente la Verdad, la Belleza y la Bondad, reflejadas y participadas en las cosas; un ansia de remontar el curso de las verdades, de los bienes y bellezas descubiertos en las cosas, para reencontrar la identidad primera de la Verdad infinita, que es Verbo, y del Verbo que es Verdad, así como del Amor que es Belleza y Bondad, y de la Belleza y Bondad que es Amor, siquiera en el claroscuro de la analogía —in speculo et aenigmate— de una identidad inmaterial finita. “Pregunté al mar y a las estrellas, . . . y me dijeron somos verdaderas, somos hermosas y buenas, pero no somos la Verdad, la Belleza y la Bondad; búscalos más arriba”, en la expresión de quien con tanto ardor había buscado a Dios a través de las cosas, San Agustín.

Pese al descenso infinito, el hombre —el filósofo, el artista y sobre todo el santo— siquiera en la penumbra de la analogía, es el único ser del mundo material, capaz —por su espíritu, que lo hace imago-Dei, por su inteligencia y por su amor— de reunir de nuevo la verdad, la bondad y la belleza con su acto intelectual y volitivo.

III

6. La cultura: en pos de las huellas del Creador

Y una vez en posesión de la verdad de los seres mundanos y del suyo propio, por su inteligencia y voluntad, el hombre —imago Dei— va más allá todavía: se constituye en el continuador de la obra creadora de Dios. No saca las cosas desde la nada, pero sí es capaz de

transformarlas con la técnica y el arte para hacerlas útiles y bellas; con la moral para convertir en buena su propia actividad; y con la ciencia y la sabiduría para encauzar de un modo firme y seguro su vida intelectual por la senda de la verdad.

El enriquecimiento del mundo y del hombre, mediante la actuación de la inteligencia y de la libertad humana, da origen a la cultura o humanismo: el mundo propio de la persona, que ella crea para su propio desarrollo, para acabar así humanamente la obra del Creador en sí y en las cosas.

Cuando continúa y enriquece la obra de Dios con su actividad espiritual sobre el mundo y sobre sí mismo, principalmente en el arte, la moral y la ciencia, la filosofía y la teología, el hombre se manifiesta en toda su dimensión y grandeza de imago-Dei, de persona, a quien Dios, por su comunicación del espíritu, lo ha hecho partícipe, a más que a nadie, de su propio Ser y Vida.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

EL RESULTADO DE LA ACTITUD CIENTIFICA EN PASCAL *

Deseo plantear en este breve trabajo y, sobre todo, analizar en la medida de lo posible, una situación típicamente existencial que me parece ver en los *Pensamientos*. Creo que es una situación sobrecogedora, vivida dramáticamente por Pascal, pero no exclusivamente por él; en efecto, se me ocurre que es la experiencia propia de todos aquellos que no encuentran en el orden natural nada más digno, más importante y perfecto que la razón, y que, sin embargo, no pueden sustrerse a los requerimientos no-rationales de lo sobrenatural. Para aclarar aún más la situación aludida, diría que ella se encuentra también en Voltaire y en Laplace; pero éstos, una vez establecida la disyunción *razón o fe*, eligen decididamente el primer término y relegan el segundo a la mera categoría de superstición o, en el mejor de los casos, lo consideran una respuesta precientífica a los enigmas de la realidad. Con Pascal las cosas suceden de manera muy distinta: planteada la disyunción, ninguno de los dos términos es eliminado definitivamente, sino que, por el contrario, se afirma la sustantividad propia de cada uno, su importancia y su dignidad; la cuestión habrá de consistir en la exigencia espiritual de encontrar entre ellos una armonía y un ordenamiento jerárquico.

Alguien podría pensar que esta experiencia y su consiguiente solución, a la manera pascaliana, es común a todos los deístas: se la encontraría, en efecto, en Kant y también en Jaspers. Creo, sin embargo, que Pascal difiere de éstos porque el nombre que le da a lo sagrado tiene connotaciones personales, concretas, históricas; tal nom-

* Este trabajo fue presentado —en versión francesa realizada por la Prof. América S. de Parpagnoli— al "II. Internationaler Leibniz-Kongress" que tuvo lugar en Hannover durante el mes de julio de 1972. Mereció la aprobación del comité respectivo.

bre es *Jesucristo*. Esta actitud forma parte de lo que Guardini llama genéricamente "el drama de la conciencia cristiana". Trataré de ver, pues, algunos de los aspectos que, de acuerdo con los *Pensamientos*, plantea la experiencia pascaliana acerca de la persona de Jesucristo.

Es muy conocida, aunque no por ello deja de ser insondable, la doctrina antropológica de Pascal, fuertemente trasvasada por hálitos cartesianos; muchos son los textos en que esta doctrina aparece, de modo tal que elegiré uno de los más categóricos:

557. "La concupiscencia ha venido a sernos connatural, y se ha hecho nuestra segunda naturaleza. Así, hay dos naturalezas en nosotros: la una, buena; la otra, mala" ¹.

¿Por qué la concupiscencia ha venido a sernos connatural? Justamente porque todos los hombres, con excepción del Verbo Encarnado y de la Virgen María, participan histórica y ontológicamente del pecado original; 483. (...) "Vosotros no estáis en el estado de vuestra creación" Pascal, a lo largo de los *Pensamientos*, analiza las posibles causas de la naturaleza corrompida; o, dicho de manera quizás más precisa, trata de bucear, filosófica y teológicamente, en el hondo misterio del pecado original para ver cuál es su esencia y cuáles sus consecuencias. El pecado original consiste en supeditar la razón a la arbitrariedad de la imaginación, en la guerra y desarmonía entre el intelecto y los sentidos, en el sacrificio de los fines últimos en aras de una exclusiva atención a los medios, en el amor propio y en el orgullo, en el espíritu de vanidad, en el tedio y en la inquietud, en la falta de reflexión sobre la propia debilidad, en la sujeción del hombre a las criaturas... Pero todas estas características de la naturaleza corrompida se sintetizan en el hecho de que la razón no gobierna hegemónicamente la existencia humana:

422. "*Naturaleza corrompida*. El hombre no obra nada por la razón, que constituye su esencia".

Tal visión de la concupiscencia, de la que Pascal parece haber tenido una intelección privilegiada, lo lleva a estampar ciertas fra-

¹ La numeración de los pensamientos citados es la que propone Jacques Chevalier, en su edición de las *Oeuvres Complètes* de Pascal, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., París, 1969. Se ha seguido, aunque no siempre, la traducción al castellano que Domínguez Berrueta realizara para la editorial Aguilar. Hay una reciente y muy buena versión castellana de los *Pensamientos*, con abundantes notas y comentarios, hecha por Oscar Andrieu para el Fondo Nacional de las Artes, y que editó Sudamericana en 1971; Andrieu prefiere seguir el orden propuesto por León Brunschvicg en su edición de los *Pensées*, Hachette, París, 1912 y 1946.

ses breves en las que se condensa el más categórico rechazo del hombre aún no rescatado por la gracia:

207. (...) “¡Qué hueco y lleno de suciedad es el corazón del hombre!”.

136. “El yo es detestable...”

Lo que podría decirse acerca de la teoría del pecado original en Pascal es inacabable; inacabable también, y harto interesante, sería detenerse en una crítica de sus ideas desde los puntos de vista de la teología y de la antropología. Pero me interesa aquí algo diferente: ver qué es esa otra naturaleza no corrompida por el pecado o, en todo caso, una vez ocurrido éste, dignificada luego por la redención. Si el hombre, al decir de Pascal, es un *figmentum malum*, no por ello deja de tener una grandeza implícita que aparece como condición necesaria para el advenimiento de la gracia; tal condición no es otra que la racionalidad humana:

257. “El pensamiento hace la grandeza del hombre”.

263. “Toda la dignidad del hombre consiste en el pensamiento”.

Pero, ¿por qué es tan importante, en Pascal, la razón? Porque ésta descubre la propia miseria, porque por ella se conoce la historia del hombre que es fundamentalmente una *historia de la salvación*, vale decir, de la caída y del rescate. Frente a los poderes cósmicos de la naturaleza, el hombre puede parecer un ser débil e indefenso; incluso, las realidades más cotidianas, familiares y pequeñas pueden provocar su muerte. No obstante, entre todos los fenómenos de disolución y de cambio, y esto es propiamente específico del ser contingente, el hombre aparece en una situación privilegiada en la medida que puede ser consciente de su debilidad y de su permanente e irrefrenable declinación. Tiene la fragilidad de las cañas, de los juncos quejumbrosos que crecen a la vera del río de Heráclito; pero como es un junco pensante, de algún modo puede sustraerse, mediante la razón, al devenir. Y sustraerse al devenir significa ya comenzar a dominarlo:

264. “El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastase, el hombre sería todavía más noble que el

que mata, porque sabe que muere, y porque conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada.

Toda nuestra dignidad consiste, por lo tanto, en el pensamiento. A partir de éste es menester realzarnos, y no del espacio ni del tiempo, que no podríamos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien: he ahí el principio de la moral".

El símbolo de la *caña pensante*, en que Pascal ve la esencia humana, me ha parecido siempre no sólo acertado, sino directamente vinculado con una de las admiraciones (!) de Jesús: me refiero a la que siente por Juan el Bautista. Pregunta Jesús a la muchedumbre: "¿Qué habéis ido a ver en el desierto? ¿Acaso una caña agitada por el viento?". Y agrega más adelante: "En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista". Supongamos, por un momento, que en el Pensamiento 264, Pascal, consciente o inconscientemente, rememorara estos textos evangélicos, ¿no significaría ello que todo hombre es como Juan el Bautista, débil como una caña, pero también fuerte porque por medio de la razón puede preparar su espíritu para el advenimiento de la gracia?

Queda claro, pues, que el hombre a pesar del pecado original tiene una dimensión de grandeza que ninguna otra criatura posee: el pensamiento. Este constituye, por lo tanto, el *metaxú* que permite al hombre elevarse desde la naturaleza puramente cósmica o animal, hasta Dios.

El Pensamiento 438 resume muy bien la compleja doctrina antropológica de Pascal; destaco sólo algunos párrafos:

438. (...) "¿Qué quimera es, por consiguiente, la del hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo".

(...) "Conoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja eres tú mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y oíd a vuestro señor que os enseña cuál es vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios".

(...) "Estos fundamentos, sólidamente establecidos sobre la naturaleza inviolable de la religión, nos dan a conocer que hay dos verdades de fe igualmente constantes; la

una, que el hombre, en estado de creación, o en el de la gracia, ha sido elevado por encima de toda naturaleza, vuelto como semejante a Dios, participante de su divinidad; la otra, que en el estado de corrupción y de pecado, ha decaído a ese estado y se ha vuelto semejante a las bestias. Estas dos proposiciones son igualmente firmes y ciertas”.

Pero lo importante en Pascal, lo que le da un sello propio y original a sus reflexiones, es la subordinación del orden natural de la razón —y recordemos que ésta constituye ontológicamente la situación privilegiada del hombre en la naturaleza, y lo que crea la condición de posibilidad de acceso a lo divino— a una persona histórica y concreta: Jesucristo.

Por lo pronto, Pascal es muy consciente de que la historia del hombre es una historia sagrada; basta ver los análisis que hace del Antiguo Testamento, de las profecías y de las figuras. Sabe muy bien, además, que la verdad cardinal de una teología de la historia es el misterio de la Encarnación, y, por lo tanto, que Jesucristo asume todo el tiempo viejo, el de la naturaleza corrompida, y con él mismo empieza la era de la naturaleza rescatada. Como su concepción antropológica está supeditada a la historia —el pecado original, en efecto, se da en el tiempo, y hasta la misma dimensión atemporal de la razón desfallece y sucumbe en su enfrentamiento con las secuelas de la culpa adánica— no es de extrañar que sea también una realidad histórica —el Verbo encarnado— la condición necesaria de la reconquista de la dignidad perdida y de la creación del nuevo Adán. “El hombre sobrepasa infinitamente al hombre” porque Cristo, al asumir la naturaleza humana, la proyecta hacia la infinitud divina, hacia su propia infinitud divina, en virtud de la sobreabundancia de su amor. (Puede verse aquí, de paso, hasta qué punto Nietzsche, con su teoría del superhombre, ha desacralizado ciertas frases que expresan una de las ideas más importantes de Pascal).

Es Jesucristo tan imprescindible que sin él las posibilidades naturales de dignificación y de superación del hombre quedan paralizadas; el ejercicio de la razón, en efecto, es imposible sin Jesucristo. Dicho todavía de manera más tajante: sin él, la filosofía es un estéril pirronismo; sin él, la teología es una mera especulación abstracta; la psicología, sin él, no tiene punto de referencia para establecer sus categorías tipológicas. Incluso las ciencias mismas de la naturaleza de nada sirven sin Jesucristo, porque en el “tiempo de aflicción” —en el de las ultimidades y de las situaciones-límites, diríamos hoy— la ciencia

de las cosas exteriores “no me consolará de la ignorancia de la moral” (196); el *rerum cognoscere causas*, en que Virgilio cifraba la felicidad del hombre, no parece suficiente, pues, para alumbrar el ejercicio de la libertad justamente en el tiempo de las ultimitades. No cabe la menor duda de que ésta sea la convicción de Pascal:

729. “No solamente no conocemos a Dios sino por Jesucristo, pero tampoco nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo. No conocemos la vida ni la muerte, sino por Jesucristo. Fuera de Jesucristo, no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos. Así, sin la Escritura, que no tiene más que a Jesucristo por objeto, no conocemos nada, y no vemos más que obscuridad y confusión en la naturaleza de Dios y en nuestra propia naturaleza”.

Una de las consecuencias de la condición itinerante del hombre es el sentimiento de la finitud, que engendra a menudo esos estados de angustia e inseguridad propios del *homo viator*. Las neurosis individuales y colectivas, muy frecuentes sobre todo en las crisis históricas, son un ejemplo patético del poder nadificante de la inseguridad; desde luego, si ésta es asumida por la conciencia y, a la vez, supeditada a cierta realidad espiritual proyectada teleológicamente como un bien, entonces deja de ser estéril y fructifica en obras de insospechada grandeza. No sólo por constitución física y psicológica, sino aun por su peculiar talante intelectual, Pascal sintió como pocos la angustia de la soledad; ¿se ha reparado lo suficiente en el hecho de que el momento histórico de la vida de Cristo más intensamente pensado por Pascal sea la agonía del Huerto, esto es, el paradigma sustancial de los desfallecimientos, de los terrores, de las inseguridades y de los desequilibrios del hombre? Pues bien, Jesucristo aparece no sólo como el principio del recto ejercicio natural de la razón, y como su perfeccionamiento, sino además como el sostén de la condición agónica; dicho de otra manera, si el acto del pensamiento —en Pascal— tiene en Jesucristo la causa de su posibilidad de verdad, también en El la obnubilación de la razón y la angustia tienen un principio de paz. En este sentido, es célebre el final del espléndido Pensamiento 736: “Tú no me buscarías, si no me poseyeras. No te inquiete, pues nada”.

La decisión pascaliana a favor de Jesucristo está prefigurada en otras decisiones que aparecen a lo largo de los *Pensamientos*, y que surgen con motivo de alternativas diversas. Entre tantos adjetivos que

pueden predicarse de la filosofía de Pascal (¡siempre y cuando se admita que su reflexión constituye una filosofía en sentido propio!), uno de los más esclarecedores sería, a mi juicio, el de “pendular”. La filosofía de Pascal, efectivamente, es pendular; recuérdese la teoría de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, la del espíritu de finura y del espíritu de geometría, la de la miseria y la grandeza del hombre, la de la claridad de las prefiguraciones testamentarias y el misterio de la Redención, etc. Este carácter alternativo del pensamiento pascaliano —muy patente también en Kant— no implica necesariamente opciones de tipo exclusivo; por el contrario, las realidades alternativas se complementan, se perfeccionan mutuamente. El espíritu de geometría, por ejemplo, que razona correctamente, con rectitud y justeza, adecuándose a las reglas de inferencia, es sin embargo poco sutil y hasta miope cuando se interna en el dominio de los principios; el espíritu de finura, justamente porque posee la “vista buena”, complementa al de geometría, en la medida que se mueve con perspicacia y profundidad en el nivel especulativo de los principios. Pues bien, la decisión pascaliana a favor de Jesucristo se plantea ya en el primer movimiento pendular de los *Pensamientos*:

1. *Orden*. Los hombres desprecian la religión; le tienen odio, y miedo de que sea verdad. Para curar esto es preciso comenzar por probar que la religión no es contraria a la razón”.

4. “Si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misterio ni de sobrenatural. Si se choca contra los principios de la razón, nuestra religión sería absurda y ridícula”.

En síntesis, los dos excesos que hay que evitar: “excluir la razón, no admitir sino la razón”, y que habían preocupado ya a la Escolástica —recuérdese el “*fides quaerens intellectum*” de San Anselmo— reciben en Pascal una solución significativa: uno de los espíritus más racionalistas de la historia moderna, un filósofo penetrante y sutil, un científico de extraordinaria capacidad abstractiva e inferencial, una inteligencia técnica capaz de plantearse, ya en siglo XVIII, las posibilidades de las máquinas y de originar la cibernética, afirma rotundamente la importancia cardinal de Jesucristo —una persona concreta, histórica, aunque divina— en la vida del pensamiento. Se me ocurre con esto, que Pascal constituye así una especie de modelo no sólo de la vida cristiana, sino particularmente de la conciencia cristiana preocupada por el saber científico. Por cierto, tal conciencia, en

la medida que trasciende los linderos de la razón, aparece como un "escándalo para la razón encerrada en sí misma". Pero, posiblemente, no lo es para una inteligencia fiel a una de sus exigencias intrínsecas: la de estar siempre abierta y disponible para encontrar una respuesta a sus propias limitaciones, a sus desfallecimientos y a sus errores.

JORGE E. SALTOR.

SOBRE LA PRUEBA ONTOLOGICA CARTESIANA

Descartes llega a la afirmación de la existencia de Dios mediante un salto del plano de lo que se conoce al plano de lo que es. No es esto una falacia, en tanto permanece coherente con el resto de su sistema, tal como lo advierte Gilson: "El hecho de discurrir del conocer al ser es la manera misma de proceder del pensamiento cartesiano. Si por consiguiente se le quiere prohibir discurrir de una idea a una naturaleza para obligarlo a no discurrir sino de una idea a una idea, no es sólo la segunda prueba de la existencia de Dios: es el cartesianismo lo que resulta cuestionado".¹

Ahora bien: aún respetando esta coherencia, creo que es posible criticar la prueba ontológica recurriendo a la vieja teoría del acto y la potencia.

Desde la Escolástica tardía, 'ser en acto' (ser real) y 'ser en potencia' (ser posible) habrían de tener el mismo valor ontológico. Es por eso que Descartes no se preocupa siempre por distinguirlos,² y en consecuencia no le importa deslizarse del uno al otro en un paso importante de su demostración. Esto, por otra parte, no es sino coherente con dicha doctrina del ser (es decir, la de la Escolástica Tardía); pero Descartes, al darla como un supuesto, no será capaz de notar sus límites.

Mi intención es la de mostrar aquí ese desliz que Descartes comete; para ello recurriré a un ejemplo de fácil comprensión y a un principio muy simple de la lógica simbólica: el principio de inclusión o membrecía de clases.

¹ Comentario de Gilson en: R. DESCARTES, *Discours de la methode*, Vrin, (4^o ed.), París, 1966, p. 349.

² Cuando los distingue, lo hace sólo para incluirlos a ambos en una misma clase, y para evitar que el segundo (el 'ser en potencia') sea dejado de lado; es decir, para evitar que el "ser en potencia" sea considerado como radicalmente distinto del "ser en acto" o como susceptible de un tratamiento ontológico diferente. Por ejemplo: "traté de hallar en general los principios, o primeras causas, de todo lo que es o puede ser en el mundo" (R. DESCARTES, *o. c.*: p. 63 s.). Más adelante (p. 64) dirá que se los puede distinguir, en orden al conocimiento efectivo del mundo, por inducción y por recurso a la experiencia.

Supongamos (para comenzar con el ejemplo) que dentro de un tiempo nacerá un individuo a quien llamaremos 'N'. Puesto que pienso a N como hombre, diré que su esencia implica la racionalidad, ya que todo hombre es un animal racional (definición ésta que empleo aquí al solo efecto de la ejemplificación); y racional en acto, en tanto se supone que los caracteres *esenciales* deben ser actuales. Por más que, extremando el evolucionismo, podamos aventurar que determinado animal es un racional en potencia, no por eso diríamos que es un hombre: todo hombre es racional en acto.

Por otra parte, por lo que se refiere a los caracteres accidentales, podemos afirmar algunos en acto, como también predicar otros en potencia, en tanto el hombre sea capaz de adquirirlos. De modo que podría resumirse esto diciendo que los caracteres esenciales tienen una actualidad necesaria, mientras que los accidentales tienen ya actualidad, ya potencialidad, pero contingente en cualquiera de los dos casos.

Ahora bien: como la existencia de N no es actual sino tan sólo potencial, no puedo decir que pertenezca a la clase de los seres racionales en acto y existentes (existentes de hecho, es decir, también en acto). Sólo puedo decir que la *esencia* de N implica la racionalidad, que N *es, en potencia, un racional en acto*.

Si en cambio hago juicios similares (es decir, referidos siempre a rasgos *esenciales*) sobre entes que gozan de existencia actual, podré siempre incluir a sus sujetos en las clases cuyos miembros poseen en acto el rasgo indicado por el predicado de dichos juicios. En consecuencia, podemos establecer una diferencia entre inclusión fáctica e inclusión puramente lógica; la lógica formal no necesita distinguirlas ya que ambas son idénticas precisamente desde el punto de vista formal. De la misma manera en que Descartes distingue la verdad óntica de las ideas y la verdad del contenido de las mismas, se puede distinguir también entre la manera en que se predicen rasgos esenciales de una idea, y la manera en que se los predica de una cosa. Dicho en otras palabras, es lícito establecer una distinción de ese tipo, en lugar de discurrir siempre *unívocamente* de las ideas y de lo que a ellas se refiera.

Por otra parte, el recurso a la lógica de clases nos permite mantenernos en ese ámbito en el que Descartes se permite, como vimos, el paso de la idea a la cosa, ya que las clases pueden ser traducidas por ideas o conceptos,³ y sus miembros pueden tener tanto una existencia actual como potencial, diferencia que a la lógica no le preocupa en tanto se mantenga el razonamiento en uno solo de los dos planos, sin 'saltos'.

³ S. K. LANGER, *Introducción a la lógica simbólica*, Siglo XXI, México, 1969, p. 90.

En base a estas aclaraciones, se puede retomar el primer ejemplo y desarrollarlo en todas sus posibilidades según el siguiente cuadro:

- a— N en acto, pertenecerá en acto a la clase de los racionales en acto.
- b— N en potencia, pertenecerá en acto ⁴ a la clase de los racionales en potencia.
- c— N en potencia, no pertenece en acto (*o pertenece en potencia*) a la clase de los racionales en acto.
- d— Si, como Descartes, no establecemos una diferencia radical entre 'ser en acto' y 'ser en potencia', haremos una sola clase con ambos 'modos' de ser, y diremos que N en potencia pertenece a la clase de los racionales (tanto en acto como en potencia).

Cuando Descartes dice que "lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas",⁵ podemos entender esta frase de la siguiente manera: las cosas pertenecen necesariamente a las clases correspondientes a esas ideas o conceptos. No hay, por tanto, distinción entre inclusión fáctica e inclusión meramente lógica, y Descartes puede pasar de la idea (nivel lógico) al ser (nivel fáctico), por no haber hecho las distinciones implicadas en la teoría de acto y potencia. Pero todo esto no hace más que dar cuenta del modo cartesiano de discurrir.

Descartes dice que la existencia pertenece ⁶ a la esencia de Dios. Esto no puede ser comparado con la atribución de existencia a otros seres, ya que sólo en Dios la existencia pertenece a la esencia.⁷ Pero sí puede compararse con el ejemplo que se dio antes, en el cual se trataba de predicar, de un sujeto, un atributo (la racionalidad) que pertenecía a su esencia. De modo que el caso de la existencia de Dios no es, desde este punto de vista, un caso único, sino que pertenece al común de las demostraciones basadas en atributos esenciales, y en ese plano Descartes compara la atribución de la existencia a Dios con la atribución de determinados caracteres necesarios a las figuras geométricas. Esto mismo puede verse también en la siguiente cita en la que Descartes generaliza esa situación: "lo que claramente entendemos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso mismo puede con verdad ser afirmado de esa cosa".⁸

4 Conviene recordar que para Descartes todo aquello que sea verdadero, es algo. Cf. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, París, 1970, p. 65, r. 3-5 (cito según la paginación de la ed. A. T., que es mantenida en notaciones marginales por la ed. de Vrin; de otro modo no sería posible la referencia a la numeración de los renglones, que indico con una 'r').

5 Más abajo se transcribirá la cita completa; ver referencias en n. 9.

6 El término "pertenece" no está usado aquí en el sentido de la membrecía de clases.

7 R. DESCARTES, *o. c.*, p. 68, r. 13-14; p. 69, r. 8-9.

8 *II^o Resp.*, citada por Gilson en: R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 349 s. Un texto comparable a éste es el de R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, ed. cit., p. 15, r. 16-18.

Ahora bien: si se trata de 'alguna cosa' en acto, lo que de ella se predica estará también en acto; si en cambio está en potencia, la membrecía de la cosa respecto de las clases señaladas por sus predicados esenciales (y por ende actuales) será sólo potencial.

En otras palabras: la esencia no implica la existencia *en acto* de sus componentes (existencia *en* la esencia de la que algo se predica). Tampoco Descartes puede dar ese salto. En efecto: para pasar de la idea a la cosa, Descartes no presupone la existencia en acto de los constituyentes esenciales de la esencia de la misma. Esto está muy claramente expuesto por él en el siguiente párrafo: "del hecho de que yo no pueda pensar un monte sino con un valle, no se sigue que en alguna parte exista un monte y un valle, sino sólo que el monte y el valle, existan o no existan, no pueden separarse el uno del otro".⁹

Si arribamos finalmente a la afirmación cartesiana de la existencia de Dios tendremos, en pocas palabras, lo siguiente: la existencia pertenece a la esencia de Dios; por tanto Dios existe.

Ahora bien: si la esencia divina implica la existencia, y la existencia en acto,¹⁰ Dios pertenece a la clase de realidades que tienen existencia actual. Pero volvamos a lo dicho más arriba: la esencia no implica la existencia en acto de cada uno de sus componentes: la sola esencia divina, por consiguiente, *no implica la existencia en acto de la existencia en acto*, por decirlo así. En el primer caso se trata de la existencia de los atributos de la esencia; en el segundo, de la existencia de Dios mismo.

Diríamos que Dios pertenece en potencia a la clase de realidades que tienen existencia actual. Es decir: no sabemos si pertenece en potencia o en acto, y no podemos saberlo antes de haber demostrado la existencia de Dios por vía metafísica, y no por vía lógica. En tanto deba subsistir aquí la duda metódica, debe descartarse el hablar de pertenencia actual; por ende no queda sino hablar, por contrapartida, de pertenencia en potencia, con tal que se la entienda en este sentido.

Cuando Descartes dice que "si del solo hecho de que puedo extraer de mi pensamiento la idea de alguna cosa se sigue que todo aquello que me doy cuenta clara y distintamente de que pertenece a aquella cosa, pertenece realmente a ella",¹¹ el término 'pertenece' está usado para significar, en el primer caso, relación lógica, y en el segundo, relación fáctica.

⁹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, ed. cit., p. 65, r. 27 a p. 66, r. 2.

¹⁰ R. DESCARTES, o. c. (ed. cit.), p. 52 (según la paginación de la ed. A. T. de la traducción francesa del duque de Luynes). Descartes justifica la atribución de la existencia en acto respecto de Dios porque ese "modo" de existencia es el más perfecto, y Dios no puede carecer de perfección alguna. Yo añado por mi parte que, de acuerdo a lo dicho más arriba, de Dios sólo puede predicarse la existencia en acto porque, en tanto constituyente *esencial* de la naturaleza divina, sólo puede ser actual.

¹¹ R. DESCARTES, o. c. (ed. cit.), p. 65, r. 16-19.

De modo que las categorías de acto y potencia deben aplicarse, para que el razonamiento sea completo, no sólo al sujeto y al predicado del juicio, sino también a la *relación* que se establece entre ambos. Y es ésta la distinción entre acto y potencia que Descartes no tuvo en cuenta. Si, para seguir el camino de Descartes, no distinguimos entre ambas relaciones, no sabremos cuál de las dos se aplica al caso de la existencia de Dios, y por tanto no podremos dilucidar nada.

Por lo que se refiere a la aplicación de la teoría de acto y potencia a la relación, es menester añadir lo siguiente: Aristóteles coloca la relación entre los accidentes; y el acto y la potencia son predicables de (o aplicables a) la substancia como también a los accidentes. Personalmente opino que la relación es una categoría enteramente heterogénea con respecto al resto de los accidentes aristotélicos; por consiguiente opino que la aplicación de la teoría de acto y potencia a la relación es sólo una aplicación por *analogía*, y que por ende sería más correcto distinguir entre relación fáctica y relación lógica o formal, o apelar a cualquier otra terminología adecuada, en vez de hablar de relación en acto y relación en potencia.

Por otra parte, aunque aceptemos la afirmación cartesiana de que en Dios nada es potencial,¹² sí lo hay en la predicación de algo respecto de Dios, ya que aquí no se trata de Dios mismo sino de una *operación* intelectual humana. Claro está que la lógica no tiene por qué distinguir, al hablar de inclusión, esos dos tipos de relaciones inclusivas: nuevamente hay que recordar aquí que la lógica, en tanto formal, no puede distinguir los modos en que *de hecho* se da una relación de inclusión entre sujeto y predicado: la *forma* es siempre la misma.

Finalmente podría objetarse que, al distinguir entre esos dos tipos de relaciones, se le está vedando a Descartes el paso del uno al otro tipo, de la relación lógica (o formal, o eidética) a la relación fáctica; y se había dado por sentado que este paso es natural en su procedimiento metodológico y coherente con el resto de su sistema, y que por tanto no sería cuestionado. Pero sucede que, como vimos, ese paso de un nivel a otro no es indiscriminado en el pensamiento cartesiano, sino que obedece a una íntima coherencia. Pues bien: Descartes salta de una relación lógica a una fáctica porque, a mi entender, descuida las implicaciones de la teoría de acto y potencia; si las hubiera notado creo que esa misma coherencia suya le hubiera impedido dar, en este caso, ese salto, aunque se lo hubiera tolerado en otras circunstancias.

¹² R. DESCARTES, *o. c.* (ed. cit.), p. 47, r. 12-13.

Además, el hecho de que la relación entre existencia y esencia divina sea *necesaria* (puesto que lo que se predica es un atributo *esencial* del sujeto) no altera las conclusiones anteriores, ya que se trata sólo de una necesidad formal: decir que Dios existe en acto *porque* la existencia en acto pertenece necesariamente a su esencia, sería como decir que aquel *N* (que, por hipótesis, es sólo en potencia) es en acto un racional en acto *porque* la racionalidad en acto pertenece también necesariamente a su esencia. Y es difícil creer que Descartes hubiera podido subscribir esta última afirmación.

Descartes también habla de 'necesidad', pero de la siguiente manera: "la existencia es inseparable de Dios, y por ello El existe realmente; no porque mi pensamiento produzca esto o imponga alguna necesidad a alguna cosa sino, por el contrario, porque la necesidad de la misma cosa, a saber, de la existencia de Dios, me obliga a pensarlo".¹³ Ahora bien: Descartes rechaza una necesidad puramente subjetiva (la primera de las mencionadas), propia del idealismo posterior; pero, como advierte Gilson, "una filosofía que parte del pensamiento no descubre lo real más que bajo el aspecto de la necesidad".¹⁴ De modo que esa necesidad de la cosa misma (la mencionada en segundo lugar) no está en realidad, como cree Descartes, del lado del objeto sino del lado del sujeto, aunque no se identifique enteramente con la que ha rechazado anteriormente. De modo que se trata no de una necesidad arbitrariamente aplicada pero sí, en cualquier manera, de una necesidad formal y subjetiva, así como en lógica "la *implicación material* no sugiere ninguna 'conexión real' entre el antecedente y el consecuente".¹⁵

Si *N* es hombre sólo en potencia, su inclusión en la clase de los 'seres racionales en acto' es sólo potencial (cf. supra, caso *c*); sólo es posible incluirlo en acto, como vimos, en la clase de los 'seres racionales en potencia' (caso *b*); o, si no hacemos esa distinción, diremos que *N* pertenece a la clase de los 'seres racionales tanto en acto como en potencia' (caso *d*); pero si no aclaramos *previamente* si su existencia es actual o potencial, no sabremos a cuál de las dos subclases pertenece.

Si Dios pertenece a la clase de los 'seres existentes en acto', tendremos igualmente que determinar si su pertenencia a esa clase es actual o potencial; lo que equivale a decir que debemos ya conocer su existencia, *antes* de predicársela. De modo que la existencia precede a la esencia en orden a la fundamentación; no a la inversa.

AGUSTÍN SEGUÍ

¹³ R. DESCARTES, *o. c.* (ed. cit.), p. 66, r. 3-8.

¹⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 350.

¹⁵ I. M. COPI, *Introducción a la Lógica*, Eudeba (9ª ed.), Buenos Aires, 1970, p. 232.

SANTO TOMAS Y WITTGENSTEIN*

Desde hace mucho tiempo nos venimos interrogando acerca de si existen coincidencias o no en puntos fundamentales entre Santo Tomás y Wittgenstein, con el fin de contribuir a mantener actualizado el pensamiento tomista al tener que comparar a Santo Tomás con un pensador que ha sido considerado por muchos como uno de los más importantes pensadores de nuestra época.

Como vimos que nuestro estudio estaba dentro del tema general de este Congreso: "El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo", decidimos enviar esta comunicación que es un pequeño aporte al amplio tema del que trata. En ella presentamos resumidamente algunos aspectos de los trabajos que estamos realizando. Dentro de Wittgenstein hemos tenido en cuenta sólo al primer Wittgenstein. *Por Wittgenstein entendemos a lo largo de nuestra comunicación sólo el primer Wittgenstein.*

Hemos leído dos artículos de revistas en los que se compara a Santo Tomás con el primero y con el segundo Wittgenstein¹. En ellos se señalan varias aproximaciones entre Santo Tomás y Wittgenstein. En nuestra comunicación, en cambio, vamos a poner de relieve una serie de posiciones que muestran cómo en el primer Wittgenstein hay un acercamiento a Ockham y al nominalismo que lo aleja en puntos fundamentales de Santo Tomás. Para ello vamos a exponer sobre la concepción del ser, del pensamiento y del lenguaje en Santo Tomás, en el nominalismo, en Ockham y en el primer Wittgenstein, y finalizaremos con algunas consideraciones sobre la vía mística.

* Este trabajo ha sido elaborado con la ayuda de una beca de Perfeccionamiento del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), otorgada al autor para que lleve a cabo una investigación sobre "El nominalismo de Wittgenstein" en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán.

¹ ANTHONY KENNY, "Aquinas and Wittgenstein", *The Downside Review*, 1959, 77, pp. 217-35. En este artículo se compara a Santo Tomás con el Wittgenstein de las *Investigaciones* y de *Los cuadernos azul y marrón*, no con el del *Tractatus*; PETER DWYER S. J., "Thomistic First Principles and Wittgenstein's Philosophy of Language", *Philosophical Studies* (Maynooth), 1967, vol. XVI, pp. 7-29.

EL SER

“El ser como tal, desligado de la materia en donde arraiga y se robustece, el ser con sus puras necesidades objetivas, sus leyes que nada pesan, sus exigencias que no se tocan, sus evidencias invisibles, sólo es para ellos una palabra”.

JACQUES MARITAIN²

“El ser en cuanto ser” objeto de estudio de la metafísica no es entendido por el nominalismo como análogo, como ocurre en el tomismo, sino como equívoco e ininteligible. Ello conduce a la anulación de la metafísica. Por ello el tomista Monseñor Octavio Nicolás Derisi escribe:

“Inversamente, a la equivocidad del ser sigue, por eso, un *empirismo* —de tipo sensista o de tipo irracionalista— que reduce la realidad a una multiplicidad o diversidad pura sin nada en común. La historia también lo confirma: Heráclito, los nominalistas medievales, Locke, Berkeley y Hume en la Edad Moderna; los positivistas en el siglo pasado, los neo-positivistas lógicos y Heidegger, Sartre y los existencialistas actuales, por diversos caminos, pero, en el fondo, por el desconocimiento del valor y objetivo propio de la inteligencia, que es el ser, han llegado al empirismo en sus diversas formas, perdiendo el verdadero ser en sí, trascendente, que unifica la realidad múltiple y diversa, y se han quedado en una multiplicidad y diversidad puras sin ser, en la *equivocidad inexpresable*...”³

En el nominalismo la realidad es atomizada. No existe una realidad, sino una cantidad de realidades, de átomos independientes unos de los otros. Esa independencia imposibilita el paso de un átomo al otro, lo que impide la causalidad. Tampoco Wittgenstein acepta la causalidad en ciertos pasajes del *Tractatus*⁴, y ello en virtud de su atomismo, como podemos leer en 5.134, 5.135, 5.136, 5.1361: “5.134 De una proposición elemental no se puede inferir ninguna otra”, “5.135 De ningún modo es posible inferir de la existencia de un estado de cosas, la existencia de otro estado de cosas enteramente diferente de aquél”, “5.136 No existe nexo causal que justifique toda inferencia”, “5.1361 No podemos inferir los acontecimientos futuros de los presentes. La fe en el nexo causal es la *superstición*”.

Ante el crucial problema medieval de los universales, el nominalismo opta por negarlos. La negación nominalista de los univer-

² JACQUES MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, p. 20.

³ OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 84. La *bastardilla* es nuestra.

⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

sales implica el derrumbe de la metafísica, ya que con esa negación se destruye el camino que lleva al "ser en cuanto ser" trascendental y analógico, y se desemboca en una ininteligibilidad inexpresable y equívoca. El nominalismo niega los universales porque en él hay una decisión por lo individual y concreto, en desmedro de lo universal y abstracto. Fuera del alma sólo se admite la existencia de entes particulares que no necesitan de una explicación posterior ya que su existencia es de por sí evidente. De ahí que los universales sobren, puesto que son ellos los que en realidad están menesterosos de explicación. Por eso, según el nominalismo, se procede mal cuando, como sucede en metafísica, se recurre *sin necesidad* a términos universales y genéricos para explicar la realidad. Así sólo se consigue poblar el universo de entes innecesarios e inexistentes. "La navaja de Ockham" es un principio de economía intelectual que busca la eliminación de todos esos pseudo-entes inexistentes.

A dicho principio se refiere Wittgenstein en los *Notebooks*: "«La navaja de Ockham» no es, *por supuesto*, una regla arbitraria o una justificada por su éxito práctico. Lo que dice es que las unidades-significativas innecesarias no tienen referencia"⁵. Lo mismo se expresa en el *Tractatus* 5. 47321. Y en 3.328 afirma que: "Si un signo *no es necesario* carece de significado. Este es el sentido del principio de Ockham.

(Si todo funciona como si un signo tuviese un significado, entonces tiene un significado)". Antes de esto y a partir de 3. 323, dice que: "En el lenguaje corriente muy a menudo ocurre que la misma palabra designe de modo y manera diferentes porque pertenezca a diferentes símbolos —o que dos palabras que designan de modo y manera diferente se usen aparentemente del mismo modo en la proposición.

Así la palabra «es» se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de la existencia; «existir», como un verbo intransitivo, lo mismo que «ir»; «inédito», como adjetivo hablamos de *algo*, pero también de que *algo* sucede.

(En la proposición «verde es verde» —donde la primera palabra es un nombre propio y la última un adjetivo— estas palabras no sólo tienen diferentes significado, sino son también diferentes símbolos).

3. 324 Así nacen fácilmente las confusiones más fundamentales (de las cuales está llena toda la filosofía).

3.325 Para evitar estos errores debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes ni usando aquellos signos que designen de modo diverso, de manera

⁵ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Notebooks*, Basil Blackwell, Oxford, 1961, p. 42, 23.4.15.

aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática *lógica* —a la sintaxis lógica.

(El simbolismo lógico de Frege y Russell es un tal simbolismo, aunque no exento aún de todo error)". Afirma aquí Wittgenstein que la filosofía está llena de errores porque no se practica el análisis del lenguaje. Por ello dice en 4.003 que "Toda filosofía es «crítica del lenguaje»". Y más tarde escribirá que la función de la filosofía es exorcizar a la inteligencia del embrujamiento del lenguaje.

Si aplicamos esta crítica del lenguaje a la filosofía notaremos, de acuerdo con esta concepción, que una gran cantidad de pseudo-proposiciones metafísicas han de ser rechazadas. Por aquí nos encaminamos hacia una eliminación de la metafísica no ya por la crítica del conocimiento como en Kant, sino por la crítica del lenguaje. Un ejemplo de este intento de eliminar la metafísica por el análisis del lenguaje, se halla en el artículo de Rudolf Carnap "La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje"⁶. Sostiene allí Carnap que la mayoría de las equivocaciones al formar pseudo-proposiciones provienen del mal uso del verbo "ser".

Ya en el nominalismo la filosofía es entendida como crítica del lenguaje. El mismo nombre de "nominalista" dado a esta corriente, muestra su preocupación por el estudio del lenguaje. Observa Maurer en su *Filosofía medieval* que Ockham realizaba el análisis lingüístico "que todavía hoy es tan popular entre los filósofos de Oxford"⁷.

EL PENSAMIENTO

"Por esto le fue necesario a Aristóteles decir que las voces significaban inmediatamente las concepciones del intelecto, y mediante éstas, las cosas".

SANTO TOMÁS⁸

"La actividad del intelecto es una forma de lenguaje, un lenguaje natural".

PAUL VIGNAUX⁹

"El pensamiento es un tipo de lenguaje".

LUDWIG WITTGENSTEIN¹⁰

Wittgenstein y Ockham estudian al pensamiento desde el punto de vista del lenguaje. Ambos entienden al pensamiento como lenguaje.

⁶ En la antología de A. J. AYER, *El positivismo lógico*, F. C. E., México-Buenos Aires, 1965, p. 66.

⁷ ARMAND MAURER, *Filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1967, p. 260.

⁸ S. THOMAE AQUINATIS, *In Peri Hermeneias*, L. I, lectio II 15 (5), Marietti, Turín, 1964, pp. 10 y 11.

⁹ Artículo "Nominalisme", del *Dict. de Théol. Cath.*, primera parte, tomo XI, columna 750. Citado por TEODORO DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969, p. 109.

¹⁰ *Notebooks*, p. 82, 12.9.16.

Wittgenstein escribe en los *Notebooks*: "Ahora se esclarece por qué pensé que el pensar y el lenguaje eran lo mismo. Pues pensar es una clase de lenguaje. El pensar es un tipo de lenguaje. Pues un pensamiento (*der Gedanke*) también es, por supuesto, una figura lógica de la proposición (*Satz*) y por lo tanto es precisamente un tipo de proposición"¹¹. Estima que su estudio del signo-lenguaje corresponde al estudio del pensamiento que los filósofos consideraron fundamental para la filosofía de la lógica, y que los sacó del ámbito propio para llevarlos al terreno psicológico, como leemos en la página veinticinco de los *Notebooks*. Dice Teodoro de Andrés: "Para Ockham la relación existente entre la realidad exterior y el conocer es una relación de cosa significada a signo. Mejor dicho, partiendo del conocer, es una relación de signo a cosa significada"¹². También en Ockham se considera al pensamiento como lenguaje, pues la relación conocimiento-realidad es equivalente a la de lenguaje-realidad.

¿Qué relación hay entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad? De acuerdo a la interpretación de Boecio del *Perihermeneias* de Aristóteles y según Santo Tomás, los signos arbitrarios no representan directamente la realidad, sino que representan directamente el pensamiento y sólo mediatamente la realidad. En cambio, para Ockham, tanto los signos arbitrarios como los conceptos o signos naturales representan directamente la realidad.

Abordemos ahora el tema de la delimitación del conocimiento desde el lenguaje. Un propósito del *Tractatus*, según se establece en el prólogo, es el de fijar los límites a la expresión de los pensamientos, desde el lenguaje: "Este libro, quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados en este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.

Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sin-sentido". Y al final del *Tractatus* (6.53, 6.54), se señala este límite, al mismo tiempo que se pide que se considere al *Tractatus* como una escalera que debe arrojarse una vez que se ha subido a través de ella, fuera de ella. Ese límite pasa entre la ciencia natural y la metafísica. La metafísica queda excluida. Lo que permanece dentro de los límites de lo cognoscible, son las proposiciones lógicas y matemáticas y las proposiciones científicas. La diferenciación de los

¹¹ P. 82, 12.9.16.

¹² TEODORO DE ANDRÉS, S. I., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969, p. 109.

distintos tipos de proposiciones es hecha por Wittgenstein mediante un criterio lingüístico.

Ockham también establece límites basándose en el lenguaje. Busca eliminar la metafísica, y realiza la distinción entre ciencia real y ciencia racional teniendo en cuenta los términos: "En síntesis, según el Filósofo, la diferencia entre ciencia real y ciencia racional no radica en que la una sea ciencia de las cosas y en que las mismas sean proposiciones sabidas o parte de proposiciones sabidas mientras que la otra no sea ciencia de las cosas, sino en que las partes, es decir los términos, de las proposiciones sabidas por la una están y suponen por las cosas mientras que los términos de las proposiciones sabidas por otra están y suponen por otros términos"¹³.

¿A qué se debe este alejamiento de la metafísica del campo de lo cognoscible, y esta sustitución por las ciencias? A la vigencia de los supuestos gnoseológicos empiristas. Para Santo Tomás la metafísica, en cuanto saber supremo, es lo más inteligible desde tres puntos de vista: desde la perspectiva del conocimiento, de la universalidad y de la inmaterialidad. En el *prooemium* de su exposición de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles expresa: "de este modo debe ser naturalmente la reguladora de todas las demás, aquella ciencia que implique mayor intelectualidad. Ahora bien, tal ciencia es la que tiene por objeto lo supremamente inteligible.

De tres modos se puede entender lo supremamente inteligible.

*En primer lugar desde el punto de vista del orden de la intelección... En segundo lugar por comparación entre intelección y sentido... En tercer lugar desde el punto de vista de la intelección misma"*¹⁴. Estas tesis tomistas son negadas por el empirismo. Para Ockham, lo singular y lo material son en sí mismos inteligibles, como dice T. de Andrés, y el universal ya no es objeto primero de inteligibilidad, pues el conocimiento del singular es anterior y primario. Por la crítica de los universales y por la negación de la abstracción, el nominalismo intenta el derrumbe de la metafísica, que no podría acceder ya al trascendental analógico "ente en cuanto ente".

Pero ¿quiere decir todo esto que Ockham, el nominalismo y Wittgenstein, se resignan a quedarse sólo con las ciencias, en el ámbito del conocimiento científico? No. Hay una recuperación de lo trascendental en otro plano, por otros caminos, como se verá cuando tratemos de la vía mística más adelante. A continuación exponaremos sobre el lenguaje y la lógica.

¹³ In I Libr. Sent., d. 2, q. 40. Citado por TEODORO DE ANDRÉS en su o.c., p. 276.

¹⁴ In duodecim libros *Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Mariett, Turín-Roma, 1964, p. 1.

EL LENGUAJE

“Era muy bueno destacar una lógica autónoma y autosuficiente como ciencia, pero se corría el peligro de que llegase el día en que se viese a esta misma lógica terminista erigirse en método metafísico. Entonces los tiempos habrían madurado para producir a un Ockham”.

ETIENNE GILSON ¹⁵

“La lógica debe bastarse a sí misma” (a), “y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones” (b).

LUDWIG WITTGENSTEIN ¹⁶

Tanto en el nominalismo como en Wittgenstein encontramos dentro de la lógica, un estudio del lenguaje. La lógica cobra en ambos una importancia fundamental, hasta el punto de convertirse en la parte básica de la filosofía, invadiendo y relegando el campo de la metafísica. Además esta lógica tiene caracteres similares en ambos, que la diferencian de la lógica realista, de la lógica aristotélico-tomista. Así veremos que se trata de una lógica que da mucha importancia a la formalización. Esta lógica atiende aún más a los signos y a sus relaciones sintácticas; hace un estudio del signo, del significado, de los nombres, de la proposición y desde el lenguaje, desde un punto de vista formal.

Veamos cómo ocurre esto históricamente. Ya en la época anterior al primer nominalismo medieval, existía una disputa acerca de si la lógica de Aristóteles, Porfirio y Boecio trataba de las “voces” (palabras) o de las “res” (cosas). El nominalismo se inclina por las “voces”, por lo que su lógica se diferenciará de la aristotélico-tomista, que es una lógica embebida de metafísica, una lógica del ser, realista, con fundamento en las cosas.

En la Edad Media se desarrolla una tradición que hacía hincapié en la autonomía de la lógica, y a la que pertenecían los grandes maestros lógicos Guillermo de Shyreswood y Pedro de España († 1277). Sin embargo, dice Gilson, “era muy bueno destacar una lógica autónoma y autosuficiente como ciencia, pero se corría el peligro de que llegase el día en que se viese a esta misma lógica terminista erigirse en método metafísico. Entonces los tiempos habrían madurado para producir a un Ockham”. Con el nominalismo asistimos a una confusión de lógica con metafísica, a un intento de querer deducir la realidad desde el lenguaje.

Pasemos ahora a Wittgenstein y veamos cómo su concepción de la lógica está dentro de la línea nominalista. Wittgenstein comienza

¹⁵ *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965, p. 270.

¹⁶ *Tractatus*, (a) 5.473; (b) 6.53.

así sus *Notebooks*: “La lógica debe bastarse a sí misma”. En *Notes on Logic* expresa que la filosofía “consiste de lógica y metafísica, la primera es su base”¹⁷. Recordemos que el mismo título de *Tractatus Logico-Philosophicus*, indica la importancia fundamental que se da a la lógica, pues el libro se presenta como un tratado lógico. En 3.325 se establece como objeto de la filosofía la aclaración lógica de nuestros pensamientos. Uno de los caracteres de la lógica wittgensteiniana es que sus leyes no están subordinadas a otras leyes, como leemos en 6.123. Notamos que también en Wittgenstein como en el nominalismo, se pone de relieve la autonomía de la lógica, que es convertida en la disciplina básica de la filosofía y que desplaza a la metafísica: “y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones”. La metafísica es criticada y desplazada por la lógica.

La lógica wittgensteiniana se ocupa del lenguaje, de los signos, del significado, de las “voces”, como diría el nominalismo, de las relaciones de los signos entre sí, de la sintaxis lógica, de los aspectos formales. Esa lógica busca un simbolismo adecuado que evite los errores que llenan la filosofía, y lo encuentra en el simbolismo de Frege y Russell: “Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática lógica —a la sintaxis lógica.

(El simbolismo de Frege y Russell es un tal simbolismo, aunque no exento aún de todo error)”¹⁸. El simbolismo que Wittgenstein adopta es, entonces, el de Frege y Russell que propugnan una lógica formalizada. Los símbolos lógicos que aparecen en el *Tractatus* son los de *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, libro que es citado en 5.452.

Como en el caso de Wittgenstein, una obra básica de Ockham es lógica. Según afirma T. de Andrés, la *Summa Logicae* de Ockham representa “la estructuración más consciente y revisada del pensamiento de Ockham”¹⁹. Para Abbagnano “La lógica de Ockham es rigurosamente nominalista como su gnoseología”²⁰. Ockham da importancia a la lógica formal. En ella estudia los sincategoremas, como puede verse en el siguiente pasaje: “Los términos categoremáticos tienen una significación determinada y fija (*certam*), como, por ejemplo, el nombre «hombre» significa todos los hombres, y el nombre «animal», todos los animales, y el nombre «blancura» todas las blancuras. Los términos sincategoremáticos, en cambio, entre los que se cuentan «todo» (distributivo), «ninguno», «alguno», «todo»

17 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Notebooks*, Basil Blackwell, Oxford, 1961, p. 93.

18 *Id.*, *Tractatus* 3.325.

19 T. DE ANDRÉS, *o.c.*, p. 19.

20 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, Unione tipografico-editrice torinese, 1946, tomo I, p. 531.

(colectivo), «excepto», «solamente», «en cuanto» y otros semejantes, ni tienen una significación determinada y fija, ni significan cosas distintas de las significadas por los categoremas. Más aún, así como un algoritmo el cero (*cifra*) en sí no significa nada, mientras que si se le aplica a otro signo (*figura*) hace que éste signifique algo, así el sincategorema propiamente hablando no significa nada, sino que más bien hace, aplicado a otro (signo), que éste signifique o que suponga por alguna o algunas cosas de una manera determinada, o desempeña alguna otra función (*officium*) junto a un categorema. Por consiguiente, el sincategorema «todo» (distributivo) no tiene significado alguno fijo, sino que, aplicado a «hombre», le hace representar o suponer por todos los hombres...; aplicado, en cambio, a «piedra» hace que represente a todas las piedras, y aplicado a «blancura» hace que represente a todas las blancuras”²¹. Los sincategoremas equivalen a las constantes lógicas. En los renglones noveno y décimo del texto recién citado, leemos lo siguiente: “así el sincategorema propiamente hablando no significa nada”. El mismo pensamiento se encuentra en Wittgenstein que lo califica de “fundamental”: “Mi pensamiento fundamental es que «las constantes lógicas» no representan. Que la *lógica* de los hechos no puede ser representada”²². La distinción que hace Wittgenstein entre las proposiciones que sólo contienen esencialmente constantes lógicas y las proposiciones empíricas, constituye el corazón de la filosofía de Wittgenstein según Max Black²³. Y es curioso constatar cómo Wittgenstein se vale del mismo ejemplo del cero —que en el texto recién citado de Ockham (renglón octavo), servía para explicar el sincategorema— para explicar la tautología y la contradicción, que tampoco representan: “Tautología y contradicción no son, sin embargo, sin sentidos; pertenecen al simbolismo, del mismo modo que cero es parte del simbolismo de la aritmética”²⁴.

En los renglones décimo primero y décimo segundo del pasaje de Ockham que comentamos leemos que el sincategorema “desempeña alguna otra función (*officium*) junto a un categorema”. La traducción de “*officium*” por “función” que se encuentra en esta edición castellana, nos recuerda la teoría de Christensen²⁵, sobre la naturaleza del significado. Dicha teoría se acerca a la teoría de Wittgenstein del uso que adquiere un gran desarrollo después del *Tractatus*. Y Abbagnano atribuye a Abelardo la concepción de la naturaleza puramente lógica y funcional del concepto, como aparece en

21 GUILLERMO DE OCKHAM, *Summa Logicae*, The Franciscan Institute, New York, 1957-1962, IV 3-19. Citado por I. M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1966, pp. 169-170.

22 4.0312.

23 MAX BLACK, *A companion to Wittgenstein's Tractatus*, University Press, Cambridge, 1964, p. 173.

24 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.4621.

25 N. E. CHRISTENSEN, *Sobre la naturaleza del significado*, Labor, Barcelona, 1968.

la *Glosa a Boecio*: “Y pues Abelardo es el primero que fundamenta su solución no ya sobre la verdadera o presunta realidad metafísica del concepto, sino únicamente sobre su función, que es la de significar las cosas”²⁶.

En los renglones décimo y undécimo del texto de Ockham que comentamos, se expresa que el sincategorema aplicado a otro signo, hace: “que éste signifique o que suponga por alguna o algunas cosas de una manera determinada”. La suposición es una propiedad de los términos, y Ockham la explica así etimológicamente: “Suposición es como decir sustitución, por ejemplo: cuando un término dentro de una proposición está en lugar de otro... tal término supone por este otro”²⁷. En Wittgenstein hallamos al verbo “stehen für (estar por), que corresponde en forma aproximada a “vertreten” (representar). “Stehen für” aparece en 4.031: “Un nombre está en lugar de («steht für») un cosa y otro en lugar de otra y están unidos entre sí. Así el todo representa —como una figura viva— el hecho atómico”. Según Max Black “Una idea central para Wittgenstein es que los nombres combinados en el hecho proposicional sustituyen a, toman el lugar de, los objetos por los que ellos están”²⁸.

LA VIA MISTICA

“El impulso hacia la mística proviene de que la ciencia no satisface nuestros deseos. Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas fueran resueltas nuestro problema no habría sido tocado aún”.

LUDWIG WITTGENSTEIN²⁹

“El misticismo de Gerson se presenta como la integración mística del nominalismo ockhamista”.

NICOLA ABBAGNANO³⁰

En el nominalismo se accede en muchos casos a lo trascendental, que había sido negado en el plano del conocimiento natural, por la vía mística. Así ocurre en Juan Gerson. Paul Vignaux refiriéndose a Juan Gerson dice: “Otro nombre célebre, que plantea nuevas cuestiones, mal estudiadas: relaciones del nominalismo y de la mística, que habría que examinar también en otro maestro parisiense del siglo XIV, Enrique de Langenstein”³¹.

El nominalismo separa la fe de la razón que estaban armonizadas en el tomismo. Comienzan de este modo los primeros gérme-

²⁶ N. ABBAGNANO, *o.c.*, tomo I, p. 342.

²⁷ G. DE OCKHAM, *o.c.*, I, cap. 63, 12-16. p. 176. Citado por T. DE ANDRÉS en su *o.c.*, p. 222.

²⁸ MAX BLACK, *o.c.*, p. 76.

²⁹ L. WITTGENSTEIN, *Notebooks*, p. 51, 25.5.15.

³⁰ N. ABBAGNANO, *o.c.*, tomo I, p. 549.

³¹ PAUL VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958, p. 182.

nes del protestantismo. Lutero se consideraba un seguidor de Ockham. Para el protestante Kant, Dios, el alma y el mundo están fuera del campo de lo fenoménico, de la razón pura, de lo cognoscible. Pero Dios, el alma y el mundo son recuperados por la vía de la razón pura práctica, de la voluntad, de la ética. Las similitudes entre Wittgenstein y Kant han sido puestas de relieve por Stenius³². Para Wittgenstein, Dios, la inmortalidad del alma, el mundo, la ética, pertenecen al plano de lo *místico*, de lo que no se puede decir en el lenguaje. La finalidad del *Tractatus* aparece como una finalidad ética y mística, en una carta dirigida a Ficker (un editor al que Wittgenstein ofreció el *Tractatus*), y en el prefacio y en la conclusión del libro. En la carta mencionada se lee que: "El propósito del libro es un propósito ético. Una vez quise incluir en el prefacio una sentencia que no está allí pero que la escribiré aquí para Ud., sin abreviar porque podría ser para Ud. una clave de la obra. Lo que quise escribir, entonces, fue esto: Mi obra consiste de dos partes: la aquí presentada más todo lo que *no* he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la importante. Mi libro traza límites a la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido que ésta es la UNICA forma *rigurosa* de trazar esos límites... Por ahora le recomendaría que lea el *prefacio* y la *conclusión*, porque ellos contienen la expresión más directa del sentido del libro"³³. En el prefacio del *Tractatus* leemos que: "Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse". Y el libro concluye así: "6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo. 7. De lo que no se puede hablar, mejor callarse".

Tanto en Wittgenstein como en el nominalismo observamos la convivencia de posiciones paradójicas, es decir, del conocimiento empírico (del escepticismo metafísico) y del misticismo.

CONCLUSION *

Para llamar la atención sobre aspectos básicos del pensamiento de Wittgenstein que lo acercan a Guillermo de Ockham y al nomi-

³² E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus*, Basil Blackwell, Oxford, 1960, p. 60.

³³ P. ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir*, Blackwell, Oxford, 1967, p. 143.

* Esta conclusión fue leída por el autor en la sesión 43 (sobre "Metafísica y análisis del lenguaje") del Congreso Internacional "Tomás de Aquino en su VII Centenario", que tuvo lugar en Roma-Nápoles entre el 17 y 24 de abril de 1974.

nalismo y lo alejan de Santo Tomás, nos hemos referido en las distintas partes de nuestra comunicación al apartamiento de la analogía tomista en la concepción del ser, a la negación de la causalidad, al intento de anular la metafísica por la crítica del lenguaje y por la lógica, al pensamiento considerado como lenguaje, a la representación directa de la realidad por el lenguaje, a las relaciones entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad, al acceso a lo trascendental sólo por la vía mística.

Todas estas consideraciones nos llevan a concluir que cuando se intente comparar a Santo Tomás con Wittgenstein, es muy importante tener presentes los elementos ockhamistas y nominalistas de Wittgenstein, que abarcan aspectos fundamentales de su pensamiento y que lo alejan de Santo Tomás.

La perspectiva de abordar los grandes problemas filosóficos desde el lenguaje, es común al nominalismo y a Wittgenstein. En esta perspectiva se intenta eliminar la metafísica.

La actitud de Wittgenstein ha sido calificada de revolucionaria por Schlick y por Max Black. Y Ferrater Mora ve en ella la expresión de un genio de la destrucción, que ha simbolizado mejor que los poetas y novelistas, nuestra época de crisis³⁴. El nominalismo que surge al terminar la Edad Media tiene influencia también durante una época de crisis, cuando la escolástica se disgrega, cuando se producen profundos cambios históricos que pondrán fin a la Edad Media e inaugurarán el Renacimiento, y cuando surgen nuevas corrientes de pensamiento (empirismo, idealismo), y la antigua y perenne metafísica aristotélico-tomista va a ser criticada y sometida a prueba una vez más.

Pero Wittgenstein y el nominalismo reencuentran lo trascendental por otros caminos. Wittgenstein y algunos nominalistas (Juan Gerson por ejemplo) lo hacen por la vía mística, inefable. Y esto porque se piensa que "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse"³⁵. Santo Tomás, luego de un éxtasis místico en la noche del 5 al 6 de diciembre de 1273 deja de enseñar y de escribir, y responde a su secretario Fray Reginaldo de Piperno que le pedía que hiciese un esfuerzo para acabar la *Suma Teológica* (que Santo Tomás dejó sin concluir): "Después de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más"³⁶.

OSCAR S. ROTELLA

³⁴ J. FERRATER MORA, "Wittgenstein o la destrucción" en el libro *Cuestiones disputadas*, Revista de Occidente, Madrid, 1955, p. 190.

³⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 7.

³⁶ BARTOLÓME DE CAPUA, en el *Proceso napolitano de canonización*, n. 79: Fontes, p. 377. Citado por FR. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P. en su *Introducción General a la Summa Teológica de Sto. Tomás de Aquino*, B. A. C., Madrid, 157, p. 46.

EL PRIMER ARGUMENTO DE LA EXPOSICION METAFISICA DEL CONCEPTO DEL TIEMPO EN LA *CRITICA DE LA RAZON PURA*

EL ARGUMENTO

El texto

“El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera *a priori* a la base. Sólo presuponiéndola es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro).”¹

El sentido del argumento

El comienzo parece llevarnos a meditar si el “tiempo no es un concepto empírico”, si el tiempo *es un concepto* no empírico. Sin embargo la Estética Trascendental, a la cual pertenece el texto que comentamos, trata de la sensibilidad aislada del entendimiento, y los últimos argumentos de la misma exposición metafísica del tiempo tratan de probar que éste es una intuición, como bien arguye Al-Azm a propósito del significado de “representación” en el segundo argumento.² En su apoyo leamos el párrafo final del parágrafo 1º de la aludida Estética: “Así, pues... aislaremos primeramente la sensibilidad, separando de ella todo lo que el entendimiento, con sus conceptos, piensa en ella, para que no nos quede nada más que la intuición empírica. En segundo término, separaremos aún de ésta todo cuanto pertenece a la sensación, para que no nos quede nada más que la intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único

¹ La traducción de la *Critica de la Razón Pura* utilizada es la de MANUEL G. MORENTE, Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 2ª edición, 1960.

² SADIK J. AL-AZM, *Kant's Theory of Time*, Philosophical Library, New York, 1967, pág. 43.

que la sensibilidad *a priori* puede proporcionar. En esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento *a priori*, dos puras formas de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo, con cuya consideración vamos ahora a ocuparnos." Agreguemos el comienzo del cuarto y penúltimo argumento: "El tiempo no es un concepto discursivo o, como se llama, universal, sino una forma pura de la intuición sensible." Pueden, además, consultarse el quinto y último argumentos y los pasajes paralelos acerca del espacio.

Para Smith el uso del término *Begriff* (concepto) es un ejemplo de la licencia o vaguedad con que Kant emplea sus palabras; aquí sería sinónimo de representación (*Vorstellung*), que también cubre las intuiciones. Una razón, según este comentarista, por la cual el filósofo alemán utiliza el vocablo concepto en lugar de representación (respecto del tiempo y del espacio) es que la prueba se formula por análisis de conceptos³. De interés es la exposición que sobre el hábito de Kant de seguir llamando conceptos a representaciones no conceptuales trae Torretti y que, juntamente con una breve transcripción de Paton, vertimos en la nota⁴.

³ NORMAN KEMP SMITH, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Humanities Press, 2ª edición, 1962, págs. 99, 110 nota 1 y 123 nota 1.

⁴ H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin Ltd, London (The Humanities Press, New York), 5ª edición, 1970, vol. I, pág. 108: "A metaphysical exposition of an idea analyses the idea by itself, and by analysis shows it to be given a priori... I B 38. The word 'Begriff' is here (as frequently) applied to space and time, but 'Begriff' strictly speaking is a concept, not an intuition. It is better to speak of space and time as 'ideas', for 'idea' (*Vorstellung*) covers both intuition and concept. 'Vorstellung' means what is set before, or presented to the mind."

⁴ ROBERTO TORRETTI, *Manuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, pág. 170, nota 234: "Desconcerta y exaspera este hábito de Kant de seguir llamando "conceptos" a nuestras representaciones del espacio y el tiempo incluso en textos destinados a mostrar que ellas no son representaciones conceptuales. Se ha querido explicar esta práctica de diversas maneras. Ewing resume así las interpretaciones propuestas: "Se ha sugerido que él utiliza aquí el vocablo (concepto) en un sentido amplio, que cubre todas las representaciones o al menos todo aquello de que tenemos una conciencia clara; pero me parece enteramente posible decir de aquello que se da originariamente como intuición, que se convierte en un concepto en cuanto es objeto del pensamiento reflexivo". (A. C. EWING, *A short commentary to the Critique of pure reason*, p. 36). La proposición de Ewing es muy sensata, pero no tiene en cuenta los antecedentes históricos que justifican la interpretación descartada por él; el compendio de Lógica de Meier, utilizado por Kant como texto para sus lecciones sobre esa disciplina, define el término "concepto" dándole el alcance amplísimo aquí señalado: "Un concepto (*conceptus*) es una representación de una cosa en un ente que posee la facultad de pensar. Todas nuestras representaciones son pues conceptos". (MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 249, en Ak., XVI, 533). Esta definición amplísima se justifica dentro de la concepción leibniziana, según la cual la diferencia entre una representación sensible y una representación intelectual es sólo una diferencia de grado, y toda representación sensible puede, aclarándose, convertirse en una representación intelectual. Sabemos que Kant se aparta de esta concepción justamente con su descubrimiento del carácter intuitivo, irreductible a representaciones del entendimiento, de nuestra representación del espacio y el tiempo. Pero no es tan raro que después que él mismo ha pensado que espacio y tiempo, como escribe en la R. 4073, son "conceptos de intelecto puro" (cf. R. 4048 y 3957, todas en Ak., XVII), ahora que rompe definitivamente con este modo de ver, siga valiéndose de la terminología establecida, y deje al lector el cuidado de entenderlo. Hay pasajes suyos en que se permite libertades no menos notables; así, a fines de la década del setenta, explica a sus alumnos su nueva doctrina del espacio y el tiempo, diciéndoles que estas representaciones "son categorías de la sensibilidad, no del entendimiento" (*Heinze*, p. 674)."

Tal vez el uso del término "concepto" se explique si tomamos la "exposición metafísica" como una serie de pasos en un proceso de progresiva aclaración del tema⁵. Quizás podría pensarse que se ha buscado afirmar efectivamente que el tiempo, como concepto, no deriva sólo de la experiencia, que en su raíz, como concepto, hay una intuición no empírica. Pero queda sin justificar el empleo, en la *segunda* edición de la Crítica, en los títulos de las exposiciones metafísicas y trascendentales del espacio y del tiempo de la palabra "concepto" en lugar de intuición, o forma pura de la intuición sensible, etc.

No nos detengamos más en esta cuestión. Lo que nos proponemos es ver si el tiempo, considerado desde la perspectiva de la sensibilidad, no deriva de la experiencia.

Señalemos antes que algunas críticas no se hubieran planteado, o se hubieran formulado de distinto modo, a nuestro parecer, si no se hubiera ubicado el problema en una línea conceptual, a lo cual invita la terminología empleada por el criticado. Así Nys: "Enfin, dit Kant, on ne peut nier que les idées de coexistence et de simultanéité présupposent l' idée de temps.

D'accord, mais de ce que telle idée précède telle autre suit-il qu'il faut leur attribuer une origine différente? La seule conclusion logique à tirer de ce fait est la suivante: Nous ne pouvons affirmer que deux choses coexistent ou sont simultanées sans avoir au préalable l'idée universelle de temps. Donc cette idée a été formée en nous avant les jugements d' application où elle intervient.

Mais cette représentation du temps préexistait-elle en nous à l'état de condition de nos activités sensibles, ou bien a-t-elle été élaborée par notre faculté abstraictive avec le concours de nos facultés organiques, de la même manière d'ailleurs que toutes nos autres connaissances?

C'est là, on le comprend, une question d'origine, totalement indépendante de la question du rapport d'antériorité ou de postériorité à établir entre des concepts déjà acquis"⁶.

Y también Jolivet: "... se pueden discutir directamente los argumentos kantianos. El primero afirma erróneamente que las ideas de sucesión y de simultaneidad están condicionadas por la noción de tiempo; de hecho, la *sucesión se da en el movimiento, antes del tiempo, que es su medida* (la medida es lógicamente posterior a la cosa

⁵ PATON, *op. cit.*, pág. 109: "The Metaphysical Exposition falls into two parts. The first part is intended to prove that space and time are not empirical, but *a priori*, ideas. The second part is intended to prove that space and time are intuitions, not concepts. Both together would then prove that space and time are *a priori* or pure intuitions."

⁶ D. NYS, *Cours de Philosophie*, volume VII, tome III, "La notion de temps", Félix Alcan, éditeur, Louvain, Institut de Philosophie, 3ième édition, 1925, pág. 225, n° 137.

medida). En cuanto a la *simultaneidad*, ésta aparece primero como *negación de la sucesión*, es decir, del antes y del después (del movimiento) ” 7.

El orden

Martin ⁸ al comentar el primer argumento del espacio ⁹ considera a la segunda proposición la verdadera demostración, a la tercera la que extrae la consecuencia, a la primera la meta.

En el primero del tiempo la tercera proposición es el punto de partida. Si es válida (“Sólo presuponiéndola” —a la representación del tiempo— “es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo [a la vez] o en diferentes tiempos [uno después de otro]”) también lo será la segunda, que es su explicitación (“... la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera *a priori* a la base”). Aclaremos que dado todo lo que implica el *a priori* en Kant nos limitamos a tomarlo aquí sólo en cuanto significa lo que no deriva de la experiencia.

Concedidas las proposiciones citadas en el párrafo anterior fluye la primera como una obligada conclusión: el tiempo no es un concepto empírico (con las salvedades ya hechas a propósito del empleo de “concepto”).

Otros aspectos del problema

Según Al-Azm el procedimiento analítico tiende a introducir distinciones irreales y a hacer abstracciones artificiales (intuición y concepción, forma y contenido, sensibilidad y entendimiento) y las trata como si fueran realmente facultades independientes, lo cual es necesario para el progreso de cualquier investigación seria. El equilibrio es compensado por el procedimiento sintético que no admite una genuina separación entre concepción e intuición sino que considera a ambos como elementos y aspectos básicos del conocimiento humano y de la experiencia ¹⁰.

⁷ REGIS JOLIVET, *Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, versión castellana de la 5ª edic. francesa por Leandro de Sesma, 1960, vol. I, pág. 301.

⁸ GOTTFRIED MARTIN, *Kant Ontología y Epistemología*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, traducción de Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio, 1961, pág. 38.

⁹ “El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda representarlas con fuera (y al lado) (1) unas de otras, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.”

¹⁰ AL-AZM, *op. cit.*, págs. 36-38.

Si fue válido plantear el argumento exclusivamente desde el punto de vista de la sensibilidad cabe entonces que al estudiar el papel que juega el entendimiento quepan modificaciones, nuevos enfoques, tal vez rectificaciones. Todo esto dentro del problema general del valor de la distinción entre sensibilidad y entendimiento (cabe estudiar si puede haber alguna facultad vinculada a la sensibilidad y al entendimiento que tenga que decir en el asunto, la imaginación)¹¹.

Si nos dirigimos hacia la sensibilidad habrá que meditar qué es el tiempo precisamente desde el punto de vista de la sensibilidad, cuál es su naturaleza a "nivel" sensible, tanto en Kant¹² como en la realidad de acuerdo a nuestra propia investigación.

No podremos dejar de preguntarnos si no habrá otras representaciones no derivadas de la experiencia, además del tiempo¹³.

Por último cabría pensar si no configura un tipo particular de concepto empírico, o un nuevo tipo de concepto, aquél que cuenta en su raíz sensible no sólo con elementos empíricos, sino con un componente no empírico (por ej.: esa "forma" tiempo no derivada de la experiencia, si de algún modo contribuye a constituir el concepto "empírico" del tiempo).

Recapitulación

Hemos situado el texto examinado en una perspectiva sensible, descartando que se trate de afirmar algo acerca del tiempo en cuanto concepto.

Para evitar las cuestiones que suscitaría el reemplazo de "concepto" por "forma de la intuición sensible", o por "forma de la sensibilidad", o por "intuición pura" (que no son lo mismo) hemos centrado la cuestión en juzgar si el tiempo, desde el punto de vista de la sensibilidad, no deriva de la experiencia.

¹¹ SMITH, *op. cit.*, págs. 100-101, a propósito del espacio; AL-AZM, *op. cit.*, pág. 34; PATON, *op. cit.*, págs. 52-53; 62-63 y 96-98; TORRETTI, *op. cit.*, págs. 174-179.

¹² SMITH, *op. cit.*, págs. 88 y siguientes; 101-103: ¿intuición acabada o disposición potencial? Ver asimismo PATON, *op. cit.*, págs. 101-103; 136-137; 137 y siguientes

¹³ MARTIN, *op. cit.*, pág. 39: "Pero, además, se plantea el problema de si este argumento se refiere específicamente al espacio, o sea, si utiliza una propiedad peculiar de él. Acaso no sólo se aplique a la representación del espacio, sino que pueda también extenderse a otras representaciones. En verdad, el argumento quiere fundamentar la aprioridad del espacio, y, por eso, debemos preguntarnos si con un argumento de este tipo sólo resolveremos esta cuestión, o si, quizá, también la de la aprioridad de otras representaciones. ¿Se trata, tal vez, de un argumento del cual se puede deducir la aprioridad de cualquier concepto *a priori*? En efecto, si observamos el análisis del tiempo en la estética trascendental vemos que el argumento en cuestión también se aplica a la representación del tiempo, pues el primer argumento del tiempo es casi literalmente idéntico al primero del espacio. Siguiendo este orden de ideas, nos damos cuenta inmediatamente que tiene mucho mayor alcance, ya que no sólo demuestra la aprioridad de las intuiciones puras, sino también la de todas las representaciones *a priori*, en la medida en que esto es posible. Se trata, en realidad, del argumento básico de Platón; por eso, lo llamaré el argumento platónico."

Prescindimos del papel que puedan jugar el entendimiento o la imaginación, entendiendo que cabe la omisión para poder llevar adelante una investigación que se reconoce como no acabada, como sujeta a revisión.

VALIDEZ O INVALIDEZ DEL ARGUMENTO

Criticas adversas

Kant, en el ya mencionado párrafo 1º de la Estética Trascendental, expresa: "En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones llámolo la *forma* del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación". (En la primera edición varía el comienzo: "En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno sea intuído como ordenado en...").

De allí que se haya dicho que la distinción de materia y forma condiciona el argumento, y que, unida al rechazo por Kant de la posibilidad de que las relaciones formales puedan ser dadas con la sensación, hace de la exposición metafísica del tiempo una elaboración de definiciones y supuestos. No habría, pues, prueba de la posición sustentada¹⁴. Asimismo se ha expresado que por medio de su definición de sensación Kant introduce subrepticamente su suposición fundamental, la cual reaparece como la conclusión, puesto que si la forma del fenómeno no puede ser sensación, si no surge por la acción del objeto, debe ser *a priori*¹⁵.

A propósito de lo transcripto en el penúltimo párrafo, ubicado antes de la exposición metafísica, se ha contestado a esas críticas señalando que no es una premisa sino un planteo de lo que debe probarse¹⁶.

¹⁴ AL-AZM, *op. cit.*, págs. 39-40 y 41.

¹⁵ Así cierra SMITH, *op. cit.*, págs. 85-88, una extensa consideración referida al espacio, que incluye citas de varios autores.

¹⁶ PATON, *op. cit.*, págs. 93 y 94: It is a mistake to regard all his statements as premises, and a still greater mistake to suppose that he is setting forth complete arguments. We must take what he says partly as a statement of what he intends to prove; and this cannot be completely understood on the common-sense level on which we might naturally be supposed to begin...

¹ In particular the statement that the form of appearances (or sensations) must lie *a priori* in the mind (A 20 = B 34) should, I think, be taken, not as a premise,

Demostrar y mostrar

Si el primer argumento que estudiamos tiene valor demostrativo habrá un caso, el del tiempo al menos, en el que se da distinción de materia y forma. Lo que pueda considerarse suposición no probada (ese fragmento del párrafo 1^o) lo utilizaremos cuidando no incurrir en petición de principio.

La validez del argumento, recordando lo dicho sobre "el orden" del mismo, pende del valor que reconozcamos a la 3^a proposición: sólo presuponiendo la representación del tiempo es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro). Sobre esta afirmación ha de recaer toda nuestra atención. Notemos que *no se la prueba* y que, en rigor, la argumentación *se reduce a explicitarla*.

Por último, no olvidemos que no es factible pretender que un filósofo deba sustentar todas sus afirmaciones por vía de una cadena de demostraciones, deductivamente, salvo que se acepte un sistema racionalista en el cual toda la realidad se derive por pasos sucesivos de un principio supremo o de algunos principios supremos. Ciertas observaciones de la realidad misma constituyen puntos de partida legítimos que, por decirlo en lenguaje contemporáneo, más se muestran que se demuestran. No son demostrables estrictamente, pues no hay previa al punto de partida premisa de la cual partir.

En favor del argumento

Cuál de los diferentes tiempos es anterior, cuál posterior, de ningún modo puede ser definido por ninguna marca concebible por el entendimiento, a menos que incurramos en un círculo vicioso. La mente no discierne lo anterior y lo posterior sino por una intuición singular. Esta argumentación de la *Dissertatio* ha sido invocada para sostener el texto que estudiamos. Sin embargo, según nuestra opinión, expresa que el entendimiento debe *recurrir* a la sensibilidad para determinar en cada caso la prioridad entre dos o más "tiempos", pero no que exista una representación sensible temporal no empírica. Concedemos sí que si se reformulara con tales vistas este pasaje podría iluminarse el problema; nos parece que se daría de otro modo el argumento de la exposición metafísica. Pero entonces nos hallaríamos más ante un "mostrar", ante una afirmación del cómo es una

but as a statement of what is to be proved. It is true that this statement is supported by what looks like an argument 'that in which alone sensations can be arranged and posited in a certain form cannot itself be sensation'. This seems to me to be a summary of the main argument of the Aesthetic rather than an attempt to establish a premise for that argument. If we regard it as establishing Kant's premises it is hopelessly inadequate."

realidad, que ante una demostración discursiva. Con todo, la meditación de este fragmento de la *Dissertatio* favorece la aceptación de la posición de Kant en la Crítica.

Maréchal¹⁷ —no abrimos juicio sobre la aplicación que hace al espacio— precisa la diversidad inicial e irreductible del “dato” sensible; luego señala que si bien aporta consigo su forma propia debe estar investido por la forma de una facultad receptora, nueva referencia adquirida por comunicación del modo propio de la sensibilidad (Libro III, Cap. Primero, Parágrafo 1). Continúa: “La diversidad material de la sensación nos aparece siempre distribuida en el espacio y ordenada en el tiempo. Las relaciones espaciales y temporales, por el hecho de unificar la diversidad del dato al *agruparlo*, afectan, pues, por referencia a esta diversidad, la función de una forma respecto a una materia.

Esta proposición es indiscutible, si se la entiende bien. Constituye una aplicación inmediata del principio general siguiente: por dondequiera que hay composición (unificación), lo que hace posible la unidad de composición es distinto de lo que realiza la diversidad de las partes componentes; y el principio unificador, siendo como tal intrínsecamente determinante del compuesto como tal, asume el papel de una forma.” (Idem, Parágrafo 2). Dirá también que no hay término medio: la “forma” o pertenece a la conciencia o constituye parte del dato. Dado lo apretado de la síntesis remitimos al lector a la lectura pertinente, sin seguir con la argumentación, y descartando la prueba de carácter “trascendental” que requiere la aceptación de todo un plexo doctrinario vinculado a las particulares características del *a priori* kantiano.

Creemos que aquí tampoco hay demostración estricta de tipo deductivo. Pero hay sí una visión convincente de la realidad, así la de lo específico e irreductible de la impresión sensible. Lo transcripto textualmente nos ayuda a ver que la coexistencia y la sucesión, desde un ángulo sensible, *como tales y en sí mismas*, difieren de las partes componentes y asumen el papel de formas, que la unidad de composición temporal (el a la vez o el después de otro) determina a la diversidad material de la sensación. Para la demostración estricta discursiva habría que probar previamente que la sensación proporciona una diversidad de partes componentes *informes respecto del tiempo* (tampoco creemos viable demostrar que brinda tales partes integrantes *con forma TEMPORAL*). La opción es de aquéllas que se resuelven en una visión primera del cómo está constituida una

¹⁷ JOSEPH MARÉCHAL S. J., *El punto de partida de la metafísica*, III, *La Crítica de Kant*, editorial Gredos, Madrid, versión castellana de Francisco Hernanz Mínguez, 1958.

realidad. Estamos ante un punto de partida *a mostrar*, y Maréchal nos hace ver que la sensación no aporta el "tiempo sensible".

Desde otro enfoque, tal vez el punto de partida de este trabajo, el mismo autor acepta: "...para tener no solamente el conocimiento de una sucesión, sino una percepción sucesiva, el sujeto sintiente debe estar *él mismo*, en su facultad sensible sometido al tiempo..."¹⁸. Es cierto que se ha señalado que Kant no se plantea el problema del origen *a priori* del tiempo desde el punto de vista de la génesis del acto psicológico de conocer, sino de lo que en el conocimiento es objetivamente primero, fundamento y cimiento de todo lo demás¹⁹; pero no podemos dejar de observar que el argumento en su conclusión negativa (el tiempo no deriva de la experiencia) está produciendo una explicación psicológica positiva de su origen, como afirma Smith al tratar el primer argumento de la exposición metafísica del espacio (sin abrir juicio sobre la particular opinión que el comentarista inglés tiene acerca de qué es esta forma)²⁰. Lo dicho por Maréchal también ayuda a la admisión de la postura kantiana.

Pensemos en el tiempo desde el punto de vista de la sensibilidad. Si el sujeto cognoscente no tuviera un "algo" apto para hacer posible sensiblemente el a la vez o el después de otro, aunque recibiera impresiones sensoriales no tendría, ni siquiera en una perspectiva sensible, coexistencia o sucesión. Esto busca nuestro asentimiento. No ocurre lo mismo si pretendemos que la sensación no sólo aporta la *materia* sino también la *forma* temporal o *parte* de ésta. Lo cual aparece más claramente cuando reflexionamos sobre aquellas sensaciones que provienen de cosas exteriores, distintas y que actúan independientemente sobre el cognoscente.

Veamos esto considerando una sucesión de sensaciones padecidas por una misma persona que primero gusta el aroma de un cigarrillo, luego oye el sonido de la bocina de un automóvil, después ve volar un pájaro. La sucesión de tales eventos, *como tal y en sí misma*, en una perspectiva sensible, requiere un presupuesto en la persona que percibe. En cambio no podemos conferir al cigarrillo, la bocina y el pájaro, ni a las impresiones sensibles que producen, la virtud de producir, ni total ni parcialmente, esa sucesión, esa forma temporal sensible en cuanto tal.

Tal vez el tiempo mismo tenga la clave. Por ser medida corresponde a quien mide, no a lo medido.

¹⁸ MARÉCHAL, *op. cit.*, Libro III, Cap. Primero, Parágr. 4, pág. 151.

¹⁹ MANUEL G. MORENTE, *La filosofía de Kant*, Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1961, pág. 54. Véase asimismo AL-AZM, *op. cit.*, pág. 37 y SERGIO RÁBADE ROMEO, *Kant, Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura"*, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1969, pág. 183.

²⁰ SMITH, *op. cit.*, págs. 101 y 102.

En última instancia cada uno de los que enfrente el problema debe llevar a cabo una reflexión y una opción personales e insoslayables. Debe meditar si aquella tercera proposición refleja la realidad o no, pero sin aguardar que aparezca demostrada como derivación de otras premisas.

Por nuestra parte creemos que si bien no hay un argumento, estrictamente hablando, sino una afirmación que se explicita y despliega, tal afirmación es cierta y que el tiempo, desde el punto de vista de la sensibilidad, no deriva de la experiencia.

CARLOS A. ALDANONDO

ACOTACIONES AL PROBLEMA DE UN AQUENDE Y UN ALLENDE EL CONOCIMIENTO RACIONAL

INTRODUCCION

Conocemos por "ser", no sólo todo lo que existe, sino también lo inteligible, a saber, las esencias, los posibles — distinción importante, porque la razón suficiente será muy distinta según se trate de un caso u otro, pero en ambos casos ofrece un carácter trascendente.

Diciendo "todo ser tiene razón suficiente", queremos afirmar que todo ser está *en conexión con el ser, y no con la nada*, y ha de tener una conexión, sea necesaria o no, con el ser.

Basándonos en tal afirmación podemos *invalidar la oudenología heideggeriana* que, procediendo "ex nihilo" y no del Ser, acabó por constituirse en una ontología que parte de la negación del ser: no hay ser, hay sólo la nada, la nada que constituye y da sentido al ser del Dasein. No tiene sentido el querer separar el ser y el ente como lo hizo Heidegger. Sorprende que tantos filósofos modernos sucumbieran a la tentación ilusionista del pensador de Friburgo, quien, en su tratado "Sobre el Humanismo", no se arredró en ofrecer una respuesta absurda: "Das Sein ist das schlechthinnige Es" ("El ser es sencillamente el lo").

Según el autor de un sagaz libro crítico sobre Heidegger,² Mons. Octavio N. Derisi, el pensador de Friburgo se perdió por dos razones: no pudo superar su *anti-intelectualismo*, y no pudo superar la estrechez de su *método fenomenológico*.

Por anti-heideggerianos que seamos, osamos poner en tela de juicio, al menos en un sentido particular, justamente esos dos puntos de vista.

¹ JUAN ROIG GIRONELLA, "El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción de causalidad", *Pensamiento*, 1953, vol. 9, p. 58.

² OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, Bs. As. EUDEBA, 1968.

AQUENDE Y ALLENDE LO RACIONAL

Descartes no es sólo el campeón de la filosofía moderna, sino también su seductor disfrazado.

Con la terminología "notiones sive ideae" se desliza a un primera fase de nominalismo, presentando los "universalia" como "modi cogitandi dumtaxat" (Princ. phil. 1, 58). Se imaginó —como lo observó Otto Willmann en su *Geschichte des Idealismus* ("Historia del idealismo", Brunswick, 1907; de ninguna manera anticuado)— poder salvar por un círculo vicioso la infalibilidad de su método: se refirió, por una parte, a la veracidad de Dios para garantizar que las ideas reconocidas como claras y distintas son verdaderas; y por la otra, a la idea clara y distinta para garantizar la existencia de Dios. De ese modo Descartes dio el primer paso hacia el subjetivismo metafísico que ha cambiado la noción del idealismo auténtico y verdadero, abrazado por Platón, San Agustín y Santo Tomás, abandonando la esencia inteligible de las cosas en favor de un idealismo espurio y nominalista, e identificando la idea con el concepto del intelecto humano. La idea cartesiana no capta la realidad trascendente. Por ende, Descartes ha debido confesar que, por claras y distintas que sean nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara su verdad, si no supiésemos que todo lo que en nosotros es verdadero "nos viene de un ser perfecto e infinito".³

Con todo, es necesario no perder de vista que el problema de la verdad primera en Descartes cambia según la vía escogida: si se practica la duda metódica, la verdad primera que surge y que parece ser suficiente en sí misma, es el "cogito ergo sum" y la afirmación de la existencia del yo, que se reconoce como imperfecto y contingente; si, por el contrario, se escoge el método sintético o de exposición, se toma como base el argumento ontológico, buscando el orden intrínseco de las razones y la idea de lo necesario, de modo que la idea de lo necesario, de lo infinito y de lo perfecto, surge por comparación; el yo se sabe una creatura finita, imperfecta y contingente. En este sentido Descartes pudo decir: "en cierto modo tengo primeramente en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito, la idea de Dios antes que la de mí mismo" (cfr. DESCARTES, Adam-Tannery, t. IX, p. 36: "j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, de Dieu que de moi-même"); Arnold Reymond

³ Cfr. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV: "Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies".

puso de relieve este argumento en un artículo sagaz (cfr. *Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, vol. II., Basilea, 1942, p. 82).

Surge el *problema de una evidencia primerísima*. Aunque también Santo Tomás haya admitido la evidencia del Cogito, nunca subordinó a la evidencia del Cogito la evidencia de la intuición sensible, que, según la interpretación de Etienne Gilson, fue desvalorizada radicalmente por Descartes,⁴ según quien “la única razón que se puede tener para elegir el Cogito como punto de partida de la filosofía es la de atribuirle una evidencia privilegiada”.⁵ Santo Tomás, por el contrario, enseñó: “Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo *per utrumque*” (*De Veritate*, q. II, a. 6, ad 3).

Se plantea, por ende, *el problema de si es posible conceder a la intuición una esfera pre-racional para captar el ser y alcanzar hasta un primer presentimiento de la existencia de Dios, sin correr el riesgo de deslizarse en un anti-intelectualismo*.

Téngase en cuenta que *el sentimiento del ser* nada tiene que ver con un mero estado afectivo, sino que constituye un acto originario de descubrimiento del ser. De esta manera Blaise Pascal sintió la finitud y contingencia de su ser, diciendo “siento que puedo no haber sido”, lo que fue para él *una patencia inmediata en un trasfondo pre-racional*, que le ofreció simultáneamente un primer acceso a la existencia de Dios, creador de su ser, sentido como limitado y no-necesario.⁶ En este sentido el sentirse existir es idéntico y simultáneo al sentirse poder no haber sido.

Por ende, Alberto Caturelli habla con toda razón de una “incomensurable zona pre-racional (en modo alguno irracional) donde se hace patente el sentimiento de poder-no-haber-sido, desde que siento que soy”,⁷ y basa su comentario de Pascal en una premisa fundamental: “Si Dios no existe, no existe ni la verdad ni el bien, que es como decir que no existe el ser” (*l.c.*, p. 41), y concluye: “existe un aqueude la razón y un allende la razón y es racional reconocerlo” (*l.c.*, p. 50).

Según Antonio Rosmini *la idea del ser es innata y su intuición ofrece la verdad primera*, mientras que *todo el pensar discursivo es secundario*. El acto primero no es el de conocer, pero en su intuir

4 Cfr. ETIENNE GILSON, *Le réalisme méthodique*, I, p. 9, y LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, “La Gnoseología de Etienne Gilson”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1950, p. 441.

5 Cfr. ETIENNE GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, 1939, cap. III, p. 97; y L. E. PALACIOS, *l.c.*, p. 445.

6 BLAISE PASCAL, *Pensées*, I, 11: “Je sens que je peux n'avoir point été: car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je voi bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini.”

7 Cfr. ALBERTO CATURELLI, *En el corazón de Pascal*, Universidad Nacional, Córdoba/Arg., s. d., p. 43.

está presente la idea del ser que, no siendo un producto de la mente humana, desempeña el papel de las categorías kantianas. La intuición del ser toma la delantera a todo conocer racional y echa el puente hacia un primer acceso al Ser infinito.

Aunque algunos pensadores estimen que el intuicionismo innatista del roveretano sea más o menos proclive al ontologismo, o por lo menos algunos temen que lo posea "*en germen*",⁸ Antonio Rosmini ha encontrado su más potente defensor contra una tal sospecha en Michele Federico Sciacca, como veremos más adelante.

Desempeña el papel de un aquende la razón también el "instinto intelectual" de Jaime Balmes. "He llamado instinto intelectual —dijo el filósofo de Vich— a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos sin que medien el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia" (*Filosofía Fundamental*, I, 15).

Interpretó Juan Roig Gironella: "El 'instinto intelectual' de Balmes no es 'ciego', antes al contrario, es 'conforme' a la razón: *no es contra la razón, es su base*. Es (podría decirse) como una 'inspiración': las 'inspiraciones' son ciertamente 'intelectuales' y, sin embargo, totalmente irreductibles a una 'demostración de carácter racional'"⁹.

No olvidemos, además, que Balmes fue muy meritorio por haber desarticulado algunos ilegítimos saltos de Descartes y de Kant¹⁰.

Por fin, hay también aquí *un paso hacia Dios*: "la verdad objetiva se funda en Dios: no se puede afirmar una verdad sin que se afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades más ciertas de la metafísica"¹¹.

Al instinto intelectual de Balmes corresponde en cierto modo el "*illative sense*" del cardenal John Newman, quien igualmente supo que sólo un estrecho ámbito del conocer es formulable racionalmente con rigor.

⁸ Cfr. JUAN ROIG GIRONELLA, "La intuición del ser en Rosmini, frente a la abstracción del concepto de ser en Suárez", *Pensamiento*, vol. II, 1955, pp. 433-451.

⁹ Cfr. JUAN ROIG GIRONELLA S. J., *Balmes filósofo*, Ed. Balmes, Barcelona, 1969, p. 66.

¹⁰ Cfr. J. R. GIRONELLA, *op. cit.*, pp. 50-51: "las palabras de Balmes denuncian constantemente el *ilegítimo salto cartesiano*: el testimonio de la conciencia 'por su naturaleza es puramente subjetivo, de modo que, considerado en sí mismo, *separadamente* del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. *Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me parece tal cosa; pero no es tal cosa*'.

Pero, *contra Kant* y *contra el idealismo postkantiano* muestra asimismo muy bien Balmes que, quiéranlo o no, *harán uso trascendente de las categorías metafísicas al aplicarlas a los hechos de conciencia*, y que, por tanto, ya les darán valor trascendente..."

¹¹ Cfr. JAIME BALMES, *Filosofía fundamental*, IV, cap. 27, nn. 173-174; citado por J. R. GIRONELLA, *Balmes, ¿qué diría hoy?*, Ed. Speire, Madrid, 1971, pp. 128-129.

El pensador contemporáneo quizá más representativo de una filosofía que reconoce un saber no racional como fundamento de cada clase de saber racional, es Michele Federico Sciacca¹².

Para Sciacca son claramente distintos el problema de la verdad y el del conocer racional; la confusión del problema de la verdad con el problema del conocimiento conduce o a "la negación del conocimiento racional en la pura intuición de lo inteligible" o a la "negación de la intuición de la verdad en el puro conocimiento racional", lo que en ambos casos conduce a una negación del ser del mundo; "los principios están presentes al espíritu, que tiene intuición de ellos"¹³.

Según Sciacca la *ratio* es inferior al *intellectus*, pues éste intuye los principios sin los cuales la razón no podría siquiera decir lo falso; luego, la inteligencia es iluminada por la razón intuida y la razón por la luz de la inteligencia (Cfr. A. CATURELLI, *l.c.* p. 192).

La idea del ser es siempre trascendencia, y el hombre piensa por el ser como Idea, conoce por la Idea, quiere y siente por la Idea, sin que jamás algo querido o sentido pueda adecuarla. La razón es siempre y por su naturaleza inmanente, mientras que la inteligencia es siempre y por su naturaleza trascendente y teísta. La inteligencia es la intuición del ser como Idea, de la verdad primera; y no hay nada, aun cuando sea el contenido de todo el mundo, que pueda adecuar la Idea o el objeto de la inteligencia¹⁴.

¿Qué diremos frente al tomismo, cuyo defensor Mons. Octavio N. Derisi ha subrayado la "actuación de la *inteligencia humana*, que *no conoce por intuición el ser... sino por abstracción desde los datos concretos de la experiencia sensible*" (Cfr. *El último Heidegger*, pp. 80-81)? ¿Traicionó a Santo Tomás el propio Sciacca, que no titubeó en criticar matices del neotomismo, pero nunca vaciló en declararse fiel reverente del Aquinate? Sciacca se mantuvo fidelísimo al arranque filosófico de Santo Tomás, quien dijo: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes concep-

¹² Cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'Interiorità oggettiva*, Milán 1958, p. 32: "Si pone dunque il problema di un 'sapere' non razionale che è fondamento di ogni 'cognoscere' razionale, che è fondamento di ogni giudizio, di ogni concetto. Questo problema è sfuggito a tutto il pensiero moderno, tranne che al Rosmini; e l'averlo visto è la sua grandezza e la sua verità perenne".

¹³ Cfr. M. F. SCIACCA, *La existencia de Dios* (trad. española), p. 59-60; citado por ALBERTO CATURELLI, *Metafísica de la Integralidad (La filosofía de Michele F. Sciacca)*, Córdoba/Arg., 1959. p. 190.

¹⁴ Cfr. M. F. SCIACCA, *L'Interiorità oggettiva*, p. 38: "La ragione è sempre e per sua natura immanentistica; l'intelligenza è sempre e per sua natura trascendentistica e teista... l'intelligenza... è l'intuito dell'essere come Idea, della verità prima. Ora non vi è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza".

tiones resolvit est ens" (*De veritate*, q. I. a. 1). Por ende, tampoco para Sciacca cabe duda de la primacía del ser sobre el conocer; el conocer humano depende del ser y no el ser del conocer¹⁵.

Hasta el lema "Esse est percipi" de George Berkeley parece compatible con la primacía del ser en cuanto que se refiere al conocer del Ser infinito¹⁶.

El Nosse divino toma la delantera al *esse* del mundo. En este sentido San Agustín y Santo Tomás declararon unánimemente: "*Universas creaturas, et spirituales, et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit*" (S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, cap. 13 in me.; S. TOMÁS, *Summa Theol.* I, q. 14, a. 7).

¿Con todo eso no cambia la primacía del ser? ¿Cómo captar el ser? ¿Sciacca es anti-intelectualista?. De ninguna manera. Sólo inserta antes de las "cinco vías" del Aquinate una versión moderna de la prueba agustiniana de la existencia de Dios "*ex veritate*": *el ente inteligente intuye verdades necesarias, inmutables, absolutas*; el ente inteligente, contingente y finito, no puede ni crear, ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas que intuye: luego existe la Verdad en sí necesaria, inmutable, absoluta, que es Dios. La prueba de la verdad no arranca de un posible o de una idea, sino de un ente pensante, del hombre que piensa e intuye verdades absolutas¹⁷.

Una de las razones más importantes de tantas disonancias entre neotomistas y anti-neotomistas se basa en el hecho de que muchas veces ambas partes no distinguen entre el principio de causalidad y sus aplicaciones, y no tienen en cuenta que el concepto de causalidad en el Aquinate fue mucho más amplio que el utilizado por las ciencias modernas. Ni hacen caso del *carácter de creatura, tanto del tiempo como de la causalidad misma*, que no existen sino por haber sido creados.

Ahora bien, *la intuición de la causalidad* se refiere sólo al principio de la causalidad y no a su aplicación. El proceso causal es un

¹⁵ Cfr. M. F. SCIACCA, "S. Tommaso, Oggi", *Tommaso D'Aquino nel suo VII Centenario*, Roma-Nápoles, 1974 (Memorias del Congreso Internacional) I, p. 77.

¹⁶ Cfr. GEORGE BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, diciendo Phil.: "All objects are eternally known by God, or, which is the same thing, have an eternal existence in his mind".

¹⁷ Cfr. M. F. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, Milán, 1962, II, pp. 195-196: "Se teniamo presente la formulazione agostiniana della prova dalla verità nella forma sillogistica..., la minore —'la mente umana intuisce verità immutabili e assolute, ad essa superiori'— implica l'esistenza di Dio, cioè della Verità in sé: no vi potrebbe essere verità presente alla mente e ad essa superiore se non esistesse la Verità... *la prova 'dalla verità' non muove da un possibile, ma dall'ente pensante, dall'uomo*".

nexo de causa-efecto entre fenómenos y está limitado a la experiencia, mientras que el principio de causa en sí mismo es un dato intuitivo cuya presencia es presencia de la verdad en nosotros (cfr. M.F. SCIACCA: *Filosofía y Metafísica*, II, p. 146).

Hace falta restringir el concepto de causa al orden de los fenómenos por cuanto el mundo no es tanto el efecto causal de la Causa primera divina, sino más bien es criatura, con la cual fue creada simultáneamente también la causalidad misma, que —al igual que el tiempo— no es previa al cosmos creado; *no hay causalidad antes de la creación* (Cfr. M.F. SCIACCA, *ibid.* p. 148); de lo contrario correríamos el riesgo de reducir a Dios sólo a creador del cosmos, teniendo de El un concepto funcional, y sin tomar en cuenta que Dios sería Dios aunque no hubiera creado nada¹⁸.

No es ser infiel a Santo Tomás si se evita hablar de Dios como Causa primera, porque la doctrina tomista no ha cambiado, pero sí el concepto de causa desde hace tiempo en las ciencias modernas; basta recordar, v. g., que ya Louis de Broglie introdujo el concepto de una "*causalité assouplie*", lo que equivale a una ampliación de la noción de causalidad¹⁹.

Independientemente de M.F. Sciacca, Hans-Eduard Hengstenberg (Würzburg/Alemania) fue muy meritorio por haber tenido en cuenta el peligro que se corre aplicando el concepto de "causa" a la creación, y resbalando de esa manera inadvertidamente hacia un deísmo latente²⁰.

A fin de no comprometer la trans-causalidad del acto creador divino, Hengstenberg prefiere hablar de una relación original sui generis que llama "*Ursprungsrelation*" y de una "relación comunicativa" ("*Mitteilungsrelation*") por la cual Dios hace que haya criatura. La creación divina es creadora de sentido ("*Sinnurhebung*") y pone en libertad entes que pueden actuar por sí²¹.

¹⁸ Cfr. M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Milán, 1972. p. 70: *La creazione può dirsi un'accidenza sostanziale nel senso che alla perfetta costituzione di Dio inerisce la potenza di creare, senza che le sia necessario l'atto creativo, per cui il creato e τὸ συμβεβηκός, un essere 'che è avvenuto'*".

¹⁹ Cfr. LOUIS DE BROGLIE, "Au delà des mouvantes limites de la science", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 1947, pp. 277-189; de lo que hizo mucho caso J. Roig Gironella en su sagaz ponencia ya citada: "El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad".

²⁰ Cfr. HANS-EDUARD HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit (Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre)*, Ed. Pustet, 1958. p. 82: "Die Anwendung des Kausalbegriffes auf Gott und Schöpfung führt unvermeidlicherweise zum Deismus, wenn man Kausalität im strengen, ... Sinn nimmt, und zwar eben weil die Wirkung der Ursache äusserlich ist und nach dem Hervorgebrachtsein ohne dies 'weiterläuft'".

²¹ Cfr. H. E. HENGSTENBERG, *l. c.*, p. 78: "Das Schöpfungsgeschehen ist also keine Kausalwirkung Gottes, sondern ein Tun Gottes, in welchem er... selbstgegenwärtig ist"; y p. 80: "Schaffen Gottes ist ein Freilassen zu eigener Wirkung."

Por tanto, ni M. F. Sciacca ni H. E. Hengstenberg defecionaron de Santo Tomás, quien —también evitando el concepto de un estrecho nexo causal Dios-creatura— dijo: “quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti. . . Unde relinquitur quod *creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse*” (*Summa Theol.* I, 45, 3 resp.).

Con esto se corresponde también la *doctrina tomista de la participación ontológica* de los entes mundanos y del hombre con el ser, y la de la relación de los seres participados con el Ser imparticipado, cosa que —a diferencia de Sciacca y Hengstenberg— Heidegger no tuvo para nada en cuenta, como Octavio N. Derisis lo expuso tan sagazmente en su libro ya citado.

Nos hallamos también muy cercanos a la filosofía de Xavier Zubiri, quien —concorde con Santo Tomás, que definió *la creación* como “*emanatio totius esse a Deo*” (*Summa Theol.* I, 45, 1) — toma a Dios no como un “lo que hay”, como si el Ser infinito fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino como “*lo que hace que haya algo*”²².

De esta manera estamos también al abrigo de una interpretación errónea del papel que lo “nihil” desempeña en la creación. No se olvide que ya Pasquale Galluppi estimó muy claramente que “crear es producir el ser y no convertir la nada en el ser”, de modo que *en la creación la nada no influye de manera alguna*²³.

CONSIDERACIONES FINALES

Heidegger fracasó porque —como dijo justamente Octavio N. Derisi— no pudo superar su anti-intelectualismo ni pudo superar la estrechez de su método fenomenológico.

Habiendo puesto en tela de juicio el primer punto de vista, hemos osado ofrecer algunas acotaciones a fin de poner en evidencia que —sin abandonar la pauta del Aquinate— podemos entrever una amplia zona de un *aquende* el conocimiento racional.

Falta todavía poner de relieve que *la limitación a un método fenomenológico corta el acceso al ser sin el cual no hay solución al problema del hombre*.

²² Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza-Historia-Dios*, Madrid, 1951, pp. 349-350.

²³ Cfr. PASQUALE GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica*, Nápoli, 1854, 3ª ed., vol. III (Cfr. la raccolta “con Dio e contro Dio”, Milán, 1973, vol. II, p. 422): “*Creare è produrre l'essere; e non già convertire il nulla nell'essere. . . E' evidente che nella nozione della creazione, che dà il Teismo, il niente non influisce nella produzione degli esseri, né come causa efficiente, né come causa materiale*”.

Detenido por el exclusivo método fenomenológico, se atolla en la antesala de la metafísica, sin esperanza alguna de poder siquiera penetrar en el ser del hombre.

En su *Fenomenología del Hombre Contemporáneo*, M.F. Sciacca concedió sólo al hombre el carácter del ser, que ni con la muerte perece ²⁴.

De modo análogo, en nuestra propia comunicación, presentada al XIII Congreso Internacional de Filosofía, México 1963, hemos estimado que *la existencia desencionalizada del hombre moderno, al perder hasta la cita consigo mismo, se hace añicos* ²⁵.

El problema de un aquende y un allende el conocimiento racional hallará su complemento en el de un aquende y un allende las pruebas de la existencia de Dios, como lo hemos esbozado en otra parte ²⁶.

Hasta aquí no hemos tratado sino de *un aquende* el conocimiento racional. Habría que tratar también de *un allende* el conocimiento racional.

Prescindiendo del conocimiento *sobrenatural*, cuya doctrina pertenece a la sacra teología, la ciencia de un allende el conocimiento racional entra en *la mística*, objeto tanto de la teología como de la filosofía, pero lamentablemente desatendida por la filosofía contemporánea.

Un tratamiento, aún superficial, de tal asunto, rebasaría mucho el cuadro de esta ponencia, por lo que permítase al menos señalar algunas publicaciones que hemos dedicado al problema de la mística, defendiéndola contra el misticismo pseudo-científico ²⁷.

Aprovechando la celebración de uno de los más grandes místicos —San Buenaventura— en su VII centenario, dimos relieve, en

²⁴ Cfr. M. F. SCIACCA, *Fenomenología del Hombre Contemporáneo*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires, s. d. pp. 45-46: "El ser implica unidad: 'Sólo el hombre es ser, porque sólo el hombre es unidad'; él tiene un centro indivisible, la persona; todas las demás cosas no son seres... El perecer no es del ser; sólo el hombre, muriendo, no perece; sólo el hombre es ser". Cfr. también del mismo autor "*Morte ed Immortalità*", Milán, 1959.

²⁵ Cfr. IVO HÖLLHUBER, "La Cita del Hombre moderno consigo mismo", *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963. vol. II, pp. 175-184.

²⁶ Cfr. IVO HÖLLHUBER, "Al di qua e al di là delle prove dell' esistenza di Dio", *Incontri Culturali*, Roma, 1973. nn. 1-2, pp. 148-152.

²⁷ Cfr. IVO HÖLLHUBER, *Sprache-Gesellschaft-Mystik*, Munich/Basilea, 1963, Libro III, pp. 263-333.

Id., *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, Munich/Basilea, 1967. pp. 54-80.

Id., "The ambiguity of Mysticism", *Humanitas* (Universidad Autónoma de Nuevo León, México), 1974.

una comunicación, al hecho, a menudo pasado por alto, de que la auténtica y verdadera mística, lejos de basarse en estados extraordinarios y extáticos, no alcanza su punto culminante sino *en el amor*, lo que no impide considerarla, con R. Lazzarini, en cierta manera como un estado pre-escatológico ²⁸.

Oriundo del Ser, el hombre acaba su ser sólo en el Ser.

IVO HÖLLHUBER
Salzburg (Austria)

²⁸ Cfr. IVO HÖLLHUBER, "San Bonaventura — maestro della vera mística malintesa dal misticismo moderno" (en prensa).

NOTAS Y COMENTARIOS

EL R.P. GUILLERMO FURLONG (1889-1974), SU CONTRIBUCION A LA HISTORIOGRAFIA FILOSOFICA ARGENTINA

Hacia poco nos habíamos escrito y no mucho que le había visitado en su celda del Salvador. El Padre Furlong representaba para mí uno de los más altos valores, sino el más que en las disciplinas históricas poseía y posee la Argentina; pero también sentía y siento por él un enorme afecto y agradecimiento. Por eso, la noticia de su muerte me afectó profundamente. Con él se había ido no solamente el historiador insigne, sino también un santo sacerdote y un generoso maestro.

Le conocí personalmente en 1955 cuando fue a Córdoba a pronunciar una conferencia, ciudad que tanto le debe por sus investigaciones y descubrimientos y en cuyos archivos persiguió acontecimientos del pasado, buceó, confrontó, comparó, valoró, y clasificó innumerables documentos. Tuve con él una inolvidable conversación suscitada por un artículo suyo sobre la primera edición de mi obra sobre Fray Mamerto Esquiú (1954); pero yo le conocía y quería desde muchos años antes sin él saberlo. El Padre Furlong me había como deslumbrado, primero, con su libro sobre *Los jesuitas y la cultura rioplatense* que conocí en su segunda edición de 1946 y donde percibí con claridad una verdad que venía persiguiendo o adivinando en mis propias investigaciones juveniles: La riqueza cultural del período de dominación hispánica y el valor del pensamiento católico sistemáticamente negado o ignorado. Venía así a confirmarme que la nacionalidad no había comenzado el 10, como por generación espontánea, sino que, todo lo contrario, el año 10 era como una eclosión del rico pasado histórico. Interesado por estas razones en el pensamiento católico argentino —escribí mi ensayo sobre Félix Frías (1948) a los veintiún años— encontraba como una continuidad espontánea con los trabajos del benemérito Padre Furlong quien me hizo notar, precisamente, algunos documentos ausentes en mi estudio sobre Frías. Pero este encuentro intelectual con el Padre Furlong implicaba, por un lado, una ya extensa obra referente a la cultura filosófica del país y, por otro, la culminación de todo aquel enorme esfuerzo en una obra madura y capital sobre el nacimiento y el desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata, publicada en el año 1952.

En efecto, si perseguimos los antecedentes de esta obra, tendremos que retroceder a los mismos comienzos de la vida intelectual de Furlong pues el mismo Padre narra cómo, en 1944, don Enrique Peña le incitó a estudiar los aspectos inéditos de nuestro pasado, especialmente los referentes a la cultura y socinbi-

lidad en el Río de La Plata con anterioridad a 1810: "Es el campo menos roturado y por eso, le decía, más desconocido". Por este camino, Furlong llegaría a demostrar que el pensamiento filosófico argentino no había comenzado contradictoriamente sin antecedentes poco después de 1810. Pero aún faltaba recorrer un largo camino. Uno de los primeros y de enorme utilidad fueron las investigaciones sobre el origen de la imprenta comenzados en 1918 y culminados bastante más tarde en la gran obra sobre *Historia y Bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses* (3 vols., 1953/8) respecto de la cual debe aparecer aún un cuarto tomo. En esta obra y gracias a esta obra, he podido encontrar escritos filosóficos de importancia para la historia del pensamiento nacional y, en una reciente ocasión, por indicación expresa del Padre Furlong. Después, vienen sus numerosos estudios sobre personajes del pasado cultural; pero a la filosofía interesan algunos como el referido a la personalidad de Thomas Falker (que cursó sus estudios filosófico-teológicos en Córdoba donde también enseñó) y, sobre todo, su primera publicación sobre el insigne pensador Domingo Muriel respecto del cual aportó datos y documentos que, muchos años después, he podido utilizar en la reconstrucción total de su pensamiento teórico. A esto se agregan sus volúmenes sucesivos sobre Cultura Colonial Argentina, de entre ellos aportan elementos muy valiosos para la historiografía filosófica, *Bibliotecas Argentinas durante la dominación Hispánica* (1944) y *Matemáticos Argentinos* (1945); invaluable su serie de veinte tomos sobre "Escritores Coloniales Rioplatenses", para nuestro interés filosófico particularmente los dedicados a José Manuel Peramás (cuya comparación y doctrina sobre la República de Platón y la república de los guaraníes debe ser filosóficamente analizada), a Thomas Falker, a Domingo Muriel, a Ladislao Orosz, a Manuel Querini. Pero, como todos sabemos, tanto esfuerzo había de culminar en una obra magna: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata. 1536-1810* (1952). En el momento mismo de su aparición me percaté de su extraordinaria importancia historiográfica, dedicándole algo más que un mero artículo bibliográfico, pues publiqué un pequeño ensayo muy minucioso sobre este libro extraordinario (Córdoba, 1953) editado también como separata o tirada aparte. Sería demasiado extenso y excesivamente prolijo para una mera crónica como la presente, señalar las rectificaciones de juicios hasta ese momento totalmente equivocados, la anulación de prejuicios injustos (que, como decía el Padre, le hacían "hervir la tinta en la pluma"), la publicación de numerosos datos sobre códices hasta entonces desconocidos y en su gran mayoría descubiertos por el Padre Furlong con esa especie de "instinto" que poseía para encontrar cosas, la exposición de los contenidos de obras de pensadores hasta ese momento desconocidos: todo esto significó que más o menos el 70 % de toda la obra podía considerárselo inédito. Y a esto habría que agregar su tesis acerca del pensamiento insiprador de la Revolución de Mayo (la doctrina suareciana sobre el poder asimilada por los próceres de la independencia formados en Córdoba y en el Real Colegio de San Carlos) que comparto, con algunas observaciones y matizándola un poco. Para la historiografía filosófica argentina habrá pues siempre una fecha: 1952. Es decir, *antes y después* del libro del Padre Furlong. Por eso, me limito a callar cuando escucho algún juicio un poco peyorativo sobre la obra de Furlong porque no habría utilizado tal o cual técnica muy estricta en el tratamiento de códices, en la valoración crítica de manuscritos o ediciones... Además de no ser esto muy verdadero pues el Padre no mostraba en la superficie de su prosa la erudición y su propia técnica en la investigación, quienes así se expresan siempre o casi siempre *dependen* de los descubrimientos y del trabajo previo del Padre Furlong.

De esta ingente tarea historiográfica pueden seguirse una multiplicidad de conclusiones, pero en esta ocasión quisiera señalar solamente tres: a) El tema de América que, como se ve, no ha sido un reciente descubrimiento de "expertos" en "liberación", sino una constante en muchos pensadores del período hispánico. Precisamente su propio pensamiento teórico emerge de la perspectiva americana de su visión de lo real (Tejeda, Muriel, Peramás, del Corro, Funes y muchos otros); b) El sentido de la Revolución de Mayo como consecuencia de una larga maduración histórico-doctrinal y que en modo alguno corta la tradición católica e hispana que alimenta nuestro federalismo nacional; e) En el orden teórico y filosófico, pónese en evidencia la continuidad esencial del pensamiento y, de paso, la inconsistencia de algunas tesis hegelianas que interpretan el año 10 como un corte esencial con el pasado hispánico.

Precisamente poco después de la publicación de esta obra, comenzó mi esporádico trato personal o epistolar con el Padre Furlong y que vale la pena rememorar por sus consecuencias: Al ocuparse en aquella generosa nota (como todas las suyas) de la primera edición de mi libro sobre Esquiú, el Padre me lanzaba un desafío: Si habría de ser yo quien escribiera la Historia de la Filosofía en la Argentina o habría que esperar a otro. Esto tuvo un doble efecto: por un lado, acució e impulsó mi trabajo y, por otro, me apabulló un tanto ante la magnitud de la tarea. Le expresé al Padre que él ya había escrito la historia hasta 1810 y me contestó con ejemplar modestia: "No, yo sólo he escrito la crónica; usted debe escribir la historia de las ideas". Y ahora ha llegado la hora de declarar que estoy escribiendo la *Historia de la filosofía en Córdoba* desde 1610 hasta 1975 abarcando alrededor de mil páginas y que esta obra *jamás hubiese sido posible sin el aporte insoslayable del Padre Furlong*, como lo pondré en evidencia desde el prólogo mismo. Su obra ha constituido en gran medida una como estructura anticipada y básica de mi propia investigación y a ello es preciso agregar alguna indicación, alguna sospecha, alguna palabra en una carta que me llevó a descubrir sectores inéditos del pensamiento nacional. Por ejemplo: "Véalo a Monseñor Vergara en Salta; él debe saber dónde está ese manuscrito". Y, naturalmente, encontré en Salta el códice indicado al que el Padre Furlong había visto rápidamente cuarenta años antes. Y otro ejemplo: en carta del 29 de mayo de 1970, al cabo de una serie de datos y reflexiones me decía poéticamente: "He de tener, por ahí, otras no pocas notas que a Ud. le podrán servir, y veré de hallarlas y enviárselas (por desgracia nunca las recibí). *Ars longa, vita brevis* o, como escribió mi querido Longfellow: *art is long and time is fleeting —and our hearts though stout and brave still are beating— funeral marches to the grave*. Con mis 81 a cuestas, ya la memoria me falla en gran forma". Y un día me hizo el gran honor de tratarme de colega en el oficio de "resucitador de muertos", es decir, de "hombres beneméritos enteramente olvidados o injustamente olvidados" (carta del 13 de mayo de 1972).

Espero, aunque sea modestamente, cumplir los deseos del Padre Furlong porque está en mis planes, después de terminado el libro sobre Córdoba, hacerlo extensivo a todo el país. Y más allá de ese proyecto en ejecución, informo a ustedes que, repartiendo el trabajo por países o zonas y autores especializados, la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos prepara una gran *Historia de la filosofía latinoamericana* en aproximadamente tres volúmenes. La muerte del Padre Furlong nos ha privado de su valioso concurso, de la consulta pronta y de sus sabios consejos; como coordinador general de la obra en América Latina, siento más que nadie la ausencia del consejo del Padre Furlong.

¿Qué decir de la constante contribución del Padre Furlong a la historiografía filosófica argentina con posterioridad a 1952? Sus numerosos artículos, ciertos aspectos de su volumen sobre Castro Barros (Academia del Plata, 1961) y esa monumental reunión de todo su aporte en los tres grandes y bellos volúmenes sobre *Historia social y cultural del Río de La Plata* publicados con ocasión de sus ochenta jóvenes años. En Córdoba, la Comisión formada con motivo de los cuatrocientos años de la Ciudad, tiene ya en su poder una obra inédita del Padre Furlong titulada *La Ciencia Sagrada en la Universidad de Córdoba* (poco más de cien páginas) destinada a historiar la Teología en la más antigua Universidad del país y de gran trascendencia e influencia en la formación del pensamiento argentino. Ese trabajo del Padre Furlong debe formar parte, junto al de otros historiadores e investigadores, de un gran volumen de historia de la Universidad de Córdoba en sus diversos aspectos culturales. Y aún esperamos que un día se publiquen sus otros trabajos inéditos (más de cincuenta volúmenes) desde los cuales proseguirá el Padre Furlong ejerciendo su venerable magisterio.

El aporte del Padre Furlong a la historiografía de la filosofía en la Argentina ha sido y es capital, insoslayable, imprescindible; se esté o no de acuerdo con muchos de sus juicios habrá que contar con los resultados de su investigación. Y más allá de todo ello, todos los que le conocimos recordaremos siempre su fidelidad total a la Santa Iglesia Católica Romana, su extrema sensibilidad sacerdotal, su inocultable sufrimiento ante el llamado proceso de desacralización que le sirvió como vía de un supremo y final desprendimiento. Por eso estoy seguro que murió desasido de todo y entregado del todo al Señor que le habrá acogido en su seno como al siervo fiel. Así, he tenido el singularísimo privilegio de haber sido probablemente el destinatario de la última carta escrita por el Padre Furlong en su vida y que yo recibí cuando él ya estaba en el Cielo. Aparecida entre sus papeles, cerrado el sobre y con mi nombre y dirección, escrita espontáneamente la misma mañana de su muerte, no alcanzó a echarla al correo; por eso, como me dijo el P. Quiles, me la envió desde el cielo más de tres meses después. En ella, al final, me dice que "día a día, en la Santa Misa, *nominatim* le encomendaré al Señor, para que Él bendiga su persona y su hogar". Como una especie de rescoldo, aún perdura en mí la emoción de sus líneas póstumas y estoy seguro que rezará por todos en la Misa Eterna que celebra en el Cielo de cara a Dios.

ALBERTO CATURELLI

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Estimamos oportuno introducir este nuevo *Boletín* con la "Introducción a la filosofía de la ciencia" del filósofo mexicano Jorge A. Serrano.¹ Ya desde sus mismos comienzos declara el autor, modestamente, que su libro no es más que "una introducción a la filosofía de la ciencia. No pueden encontrarse en él sino señalamientos, direcciones con objeto de que un estudio más pormenorizado pudiera entregar algo más profundo sobre este tema, hoy en día tan debatido. Tómese, pues, en cuenta la naturaleza de esta obra..." (p. 11).

Desarrolla así Serrano su cometido articulándolo según tres partes fundamentales.

¹ J. A. SERRANO, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Ed. Progreso, México, 1973, 265 pp.

Iª Parte: "La Ciencia". En un previo examen general sobre qué se entiende por ciencia según su significación clásica y contemporánea —tema éste más arduo de lo que a primera vista pudiera parecer— llega nuestro autor a que: "El saber científico, la ciencia natural o positiva, es un saber explicativo de los fenómenos, no puramente constatativo. La ciencia no puede ser 'un saber de relaciones sin soporte' (...). Saber científicamente es explicar, es decir, referir el fenómeno —o complejo fenomenal— a sus causas productoras inmediatas; y es causa lo que da ser a otro ser" (pp. 31-32). Desde esta perspectiva tratará ahora de las "Teorías sobre la ciencia", ocupándose sucesivamente del positivismo comtiano, el criticismo de Mach, el convencionalismo de Poincaré, el pragmatismo científico, el formalismo y la teoría de los modelos, la logística y sus métodos, el neopositivismo, las modernas formas del realismo, y el idoneísmo de Gonsseth.

IIª Parte: "La física, su tratamiento". Para el desarrollo sistemático de la filosofía de la ciencia toma el autor —conocedor a fondo él mismo de las ciencias físico-químico-matemáticas— como modelo la física, en prudente actitud, y previamente al desarrollo propiamente dicho, con un capítulo inicial intenta dilucidar —otro arduo problema— las diversas posturas actuales frente a la distinción entre ciencias de la naturaleza, filosofía de la naturaleza, y metafísica. Frente a quienes desontologizan la ciencia, y a quienes hacen del objeto de la física el ser en su sentido ontológico, admite Serrano que si es necesario "conservar para la metafísica, la filosofía de la naturaleza, y las ciencias de la naturaleza un objeto formal propio —me aventuro a decir que se puede conservar esta distinción específica en los objetos formales de otra manera (...) entre estas tres 'ciencias' existe una específica distinción en sus objetos, que tanto el modo de definir, y sobre todo el método de cada una de ellas, es perfecta y claramente distinto; por no señalar sino una diferencia, el método de la metafísica es a priori y se mueve en una abstracción superior, la filosofía de la naturaleza, por estudiar el ser de las esencias materiales emplea igualmente un método a priori que es el que descubre el nexo inteligible que permite formular sus juicios; ciertamente que recurre a la experiencia, pero esta recurrencia sólo la hace en vistas a proporcionarse el material de su estudio, de ninguna manera la experiencia dará a la filosofía de la naturaleza la validez de sus asertos. Por último, las ciencias utilizan en sus investigaciones un método totalmente a posteriori; es la experiencia, como tal, la que da validez a las conclusiones del científico." (pp. 96-97). Hemos reproducido al pie de la letra el texto a fin de que el lector saque, en tema tan debatido, su propio juicio; nos tememos, por nuestra parte, que ciertamente la discusión sigue abierta. Completan esta IIª Parte —en verdad, la constituyen fundamentalmente— los problemas corrientes del objeto de la física, y las leyes y teorías físicas.

IIIª Parte: "Fundamentación crítica de la ciencia". Parte en la cual muy acertadamente dice el autor: "Considero que esta parte constituye lo fundamental para un estudio introductorio a la filosofía de la ciencia (p. 175). Con el declarado convencimiento que, frente al hecho de la existencia de la ciencia físico-matemática actual, se pueden señalar sus condiciones de posibilidad y que éstas pueden ser dadas por "una filosofía tradicional" (p. 175), centrará su estudio en la trilogía abstracción-inducción-dedución; especialmente a la abstracción la considerará un camino clave hacia la unificación de las diversas concepciones acerca de la ciencia. Expone, pues, inmediatamente la clásica

teoría de la abstracción total y formal, afirmando la intuición sensible, pero negando la intelectual. No es el caso de entrar ahora en las discusiones que se han suscitado en torno a la abstracción: en esta "Introducción" Serrano mantiene prudentemente el tema en el nivel de preámbulo que le compete y sería exagerar la nota ser muy puntilloso en la crítica; pero en términos generales, nos parece el autor demasiado dogmático en su exposición, haciendo a las veces afirmaciones que el lector incipiente no alcanzará, probablemente, a comprender en su porqué ni en su trascendencia. ¿Qué le significará a aquél, por ej., la expresión "materia común", en la afirmación: "la forma, pues, que capta la inteligencia está diciendo una relación a una materia, a la materia común", sin más? ¿Alcanzará a comprender una refutación al tan elaborado sistema platónico en leyendo: "Si el hombre resulta impensable como una forma pura, o como un ser separado, si en el plano nocional exige el ser precisado —es decir, recibir una adición— es claro que no puede existir fuera de los individuos reales que percibimos. Como puede observarse, queda refutada, y era indispensable hacerlo, la forma como Platón concebía las formas o ideas separadas" (p. 182)? Y larga sería la discusión si nos detuviéramos en la afirmación del autor acerca de la necesidad de recorrer uno por uno y sucesivamente los grados de abstracción ("Para realizar el segundo grado de abstracción se necesita ciertamente haber realizado el primero (...). Después del segundo grado —y sólo después de él— ocurre la abstracción del tercer grado...", pp. 184-185). Muy poco después hará Serrano una subdivisión del conocimiento: "En primer lugar puede el hombre —su inteligencia— poseer un conocimiento noético; este conocimiento se da cuando la inteligencia humana inmediata y espontáneamente capta lo que podrían ser las primerísimas categorías del pensamiento (...). En segundo término, tendríamos el conocimiento dianoético. Este tipo de conocimiento versaría sobre dos clases de objetos: las naturalezas substanciales —filosofía de la naturaleza— y las naturalezas matemáticas —ciencias matemáticas— (...). Tendríamos en tercer lugar el conocimiento perinoético. Este conocimiento es el de las ciencias de la naturaleza" (pp. 191-193). ¿Cómo se conjuga esto con el "orden" de abstracción? ¿No quedará perplejo el lector al comprobar la ausencia del conocimiento metafísico, al menos explícitamente ausente? Esta tercera parte se completa, lógicamente, con los temas de la inducción —donde destacamos el intento de Serrano por justificarla críticamente "por medio del principio metafísico de razón suficiente" (p. 215)— y de la deducción, en el cual el esfuerzo se centra fundamentalmente en justificar su fecundidad.

En el capítulo final: "Algunas conclusiones", Serrano reitera muy juiciosamente que el estudio desarrollado es sólo introductorio; tras lo cual resume y precisa la novedad que constituye el ser científico; y hasta intenta, laudablemente, una previsión acerca del futuro del hombre frente a la ciencia y a la técnica.

En suma, una obra de amplias pretensiones en menos de trescientas páginas y a pesar de la reiterada declaración del autor en sentido contrario. que se deja leer con fluidez, y que no sólo dará al lector cabal impresión de cuanto sabe Serrano sobre el tema sino que aun le provocará no pocos motivos de discusión tras el esfuerzo de atención que deberá hacer si quiere llegar a informarse de una problemática que ya de por sí no es sencilla. Lo que le pedimos al autor es que en próximas ediciones se tome la tarea —si engorrosa no excusable— de citar siempre completa y correctamente las obras y trabajos referidos, a fin de orientar al lector hacia la bibliografía y los autores que hacen al caso.

* Esta pequeña obra de Laszlo² nos resulta altamente atractiva, pues desde hace ya tiempo insistimos en nuestros trabajos y en nuestra Cátedra acerca de la necesidad de no separar lo que, de hecho, no existe separadamente; pecado en el cual fácilmente hace caer un abuso de distinciones extremadamente insistidas. Se trata de mantener siempre alerta una visión comprensiva del hombre y del mundo, una visión de la realidad como del complejo sistema que es. En tres partes divide Laszlo su obra: "The atomistic view and the Systems view"; "The Systems view of nature"; "The systems view of man". La primera sólo la utiliza casi como motivo para mostrar la necesidad de una visión "según sistemas" de la realidad; si bien nos parece incongruente el párrafo final: "The systems view in the emerging contemporary view of organized complexity, one step beyond the Newtonian view of organized simplicity, and two steps beyond the classical world views of divinely ordered or imaginatively envisaged complexity" (p. 15). En las otras partes desarrolla ya sistemáticamente sus ideas. Un "sistema natural" significa para Laszlo el nivel máximo de invariancia de organización de los complejos integrados; y aplicando este criterio llegará no sólo a definir lo que sería su método inquisitivo ("... This means that instead of asking, 'What are the common observed characteristics of all things we call natural systems?' we ask, 'What are the characteristics any observed thing must have if it is to be considered a natural system?'", p. 26), sino aun a transformar las categorías de lo inorgánico, lo orgánico, y lo social, en las más inmediatamente referidas a organización: las de lo suborgánico, lo orgánico, y lo supraorgánico. Urgimos al lector a que siga detalladamente al autor en su discutible pero atractiva tesis —donde tal vez una de las facetas más importantes sea su valoración implícita de la *relación*— y sólo haremos dos observaciones críticas fundamentales: en primer lugar, estimamos que Laszlo paga excesivo tributo a la ciencia contemporánea haciendo del átomo "el sistema básico en el dominio de lo físico"; en segundo, que es un error de grueso calibre sostener que en la evolución natural "existe un plan, pero no se trata de un plan preestablecido" (p. 52).

* Otra obra breve pero densa es ésta de Ambacher;³ y de urticante temática: la materia. Porque es evidente, para quien tenga alguna experiencia, que referirse al ser de la materia es comenzar a alimentar una creciente incomodidad. Mas desde las primeras páginas el autor muestra el temple con que encarará el problema: "Alors que s'interroger, en philosophe, sur la nature de la Matière, c'est insérer cette notion à une problématique à la fois globale et immédiate, en ce sens qu'elle ne s'exprime pas en termes d'action mais de Participation. Ella consiste à se demander quels sont au juste la place et le rôle de la matérialité dans l'existence de la Nature" (p. 13). Y el lector comienza así a interesarse. El momento clave lo hallará —después de pasar por agudas observaciones con respecto a los resultados de un "Approche technique des phénomènes du monde matériel" (Iª Parte) — en la *Segunda Parte*: "La matière au regard de la Philosophie", y precisamente de la filosofía de la naturaleza, apartándose "de des positions extrêmes en luttant aussi bien contre la préjugé matérialiste qui pense la matière dans l'isolement, que contre celui de l'idéalisme qui croit à la possibilité de s'isoler de la matière" (p. 65). Concordantemente dedicará sendos capítulos a la crítica del idealismo y del materialismo,

² E. LASZLO, *The systems view of the world. The natural philosophy of the new developments in the sciences*, G. Brazillier, New York, 1972, X-130 pp.

³ M. AMBACHER, *La matière dans les sciences et en philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris, 156 pp.

pasando entonces al estudio de la materia en filosofía de la naturaleza. Aquí el autor es más explícito con relación a su concepto de *participación*, y la ocasión se le presenta cuando, aludiendo a la intuición donadora de Husserl en el enfrentamiento atento con la realidad, señala que “afin d’indiquer qu’il s’agit d’une intuition elle-même composite, nous évoquons la Participation. C’est-à-dire l’acte qui, à la base de tout sentiment naturel d’existence, associe conjointement ma propre présence d’être pensant, à celle de mon corps et de la réalité extérieure” (p. 109). Para Ambacher la filosofía de la natura no posee “un punto de partida privilegiado”, como un cierto pensamiento metafísico lo pretende, en su orden, a través de un “cogito” o de un “hecho primitivo”: “La nature est partout, aussi bien en nous qu’autour de nous” (p. 111); preparado así el terreno, señalará para la materia sus tres “propiedades filosóficas: sensación, coordinación, comunicación” (p. 113), pues “la materia es la presencia de alguna cosa exterior que nos afecta sensiblemente” (p. 114); es la que “coordina intuitivamente las actitudes del cuerpo a las sensaciones de la conciencia” (p. 115); nos expresa una natural comunicación surgida del *plenum* de la experiencia sensible (p. 117). De aquí que sea a través de este doble componente de la natura: Participación y Comunicación, que deba hacerse el análisis primeramente de la exterioridad (p. 124).

Esperamos haber suscitado el interés del lector con estas pocas apuntes; pero no le contaremos “quién lo mató”. Averíguelo Vargas.

* En nuestro anterior *Boletín* (SAPIENTIA, 1973, XXIX, 217) hemos dado cuenta de esta obra de Wallace con ocasión de recibir el primer volumen; frente al segundo y final⁴ nos reafirmamos en la seguridad de estar frente a una obra extremadamente importante no sólo por la temática —que esto va de suyo— sino especialmente por el desarrollo que Wallace le ha impuesto a través de un amplio conocimiento de lo que se trae entre manos y, fundamentalmente, de un agudo análisis de lo realmente dicho y hecho en la epistemología y metodología contemporáneas. Que el tema en sí es importante se hará inmediatamente claro a poco que se siga con atención el desarrollo de la filosofía de la ciencia; pues es claro que al correr del tiempo y no obstante la conocida pulla de Russell (“La causalidad es una reliquia de tiempos idos, que sobrevive, tal como la monarquía, sólo porque se la supone, erróneamente, inocua”) y los declarados esfuerzos de gran parte de filósofos de la ciencia y metodólogos, en última instancia aparece más o menos explícitamente el a las veces irritante tema de la *causalidad*. Esto aparece muy claramente en estos mismos tiempos que vivimos donde distintamente —y paladinamente en casos— se está urgiendo una repulsa al neopositivismo y proclamando la vuelta a un realismo que siempre aguarda pacientemente las épocas de cordura. Que el desarrollo que imprime Wallace a la obra es aquí fundamental, sólo se le hará decididamente manifiesto al lector si se decide a encarar directamente el texto; pero trataremos de darle alguna idea que lo impulse en su resolución. Separando su volumen en: *Iª Parte*: “La ciencia clásica: filosofía y metodología”; y *IIª Parte*: “La ciencia contemporánea”; pasa Wallace amplia pero diligente revista a las ideas claves de Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant, entre los filósofos, y de Bacon, Comte, Herschel, Whewell, Mill y Bernard, entre los metodólogos de este período. Llega a demostrar que no obstante el eclipse que sufre por entonces Aristóteles, no aconteció mayor cambio en

⁴ W. A. WALLACE, *Causality and scientific explanation*, vol. II: “Classical and contemporary science”, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1974, XII-422 pp.

cuanto atañe a la metodología; esto no sólo surge claramente en Harvery, por ej., y tal cual quedara demostrado en el volumen primero, sino que ahora tanto Descartes, cuanto Hobbes, y Leibniz, y Kant, todos acuerdan en reconocer como esencial una explicación causal en el conocimiento científico. Aun Hume —a fin de tomarlo cual paradigma anticausalista— a pesar de toda su crítica radicalizando el escepticismo de Locke, acaba por aceptar *metodológicamente* una justificación psicológica de la causalidad frente a la “impresión de necesaria conexión” entre los fenómenos, y de hecho acepta como causas verdaderas a gravedad y elasticidad.

Abre entonces Wallace la IIª Parte citando unas palabras de F. Waismann, según las cuales es 1927 el año que asistió a “las exequias de la causalidad”. Y lo que inmediatamente llama la atención, en esta Parte, es el cambio de perspectiva de nuestro autor, pues mientras los títulos de las secciones de los capítulos de la Iª Parte eran, en realidad, nombres de filósofos, según hemos hecho notar, aquí aparecen haciendo aquel papel temas y escuelas u orientaciones temáticas. De este modo las vicisitudes y el variable *status* de la causalidad, las explicaciones causales y la causalidad en la ciencia contemporánea, van tomando cuerpo en una progresión típicamente sistemática: 1º) su *decadencia* y *caída*, desde el surgimiento del cálculo probabilístico hasta el remate extremado en el positivismo lógico; su *recuperación* cautelosa en la explicación teórica y en el giro que va tomando contra Hume hasta retornar al realismo, y a un realismo poco preciso, verdad es, por cuanto se lo llega a asimilar, a veces, a un denominado nuevo materialismo. 2º) su *utilización* más o menos declarada en los razonamientos, definiciones y explicaciones causales. 3º) su *actualidad*, en fin, no sólo en la física (teorías relativista y cuántica) sino aun en las ciencias biológicas y sociales. Todo lo cual, tras un desarrollo claro y preciso, fundamentado en sus análisis y conclusiones con generosa recurrencia a la bibliografía directa, surgida especialmente en el período contemporáneo, le permiten al autor hacer notar —y aquí se muestra Wallace excesivamente morigerado, en nuestra no tanto opinión— que tras tanto esfuerzo de la mayor parte de los filósofos de la ciencia (y él se refiere más especialmente a “the philosophy of science ‘establishment’ in American Universities”) sus esfuerzos no han llegado muy lejos, “pues existen otras alternativas, evidentemente no sólo en las propuestas de filósofos y metodólogos de la ciencia clásica, sino también en el real modo de proceder de los mismos científicos”; y urge “una expansión del pensamiento causal más allá del estrecho dominio de la causación tipo Hume, llegando a incluir lo que los pensadores contemporáneos denominan ‘potencias’, ‘determinantes internos’, y otros reales ‘factores explicativos’, que pueden dar razón de los fenómenos actualmente en estudio” (p. 326). Pretende Wallace que sus dos volúmenes son más bien programáticos que resolutorios; podemos asegurar al lector que se trata de mucho más que aquéello.

* Con la diferencia de poco más de un año nos hallamos con dos versiones inglesas de la célebre “Wissenschaftslehre” de Bolzano.⁵ No entraremos en detalles del contenido de la obra sino que sólo daremos una idea de cada una de las versiones —ambas parciales— a título eminentemente informativo.

Tal como lo dice George en su prefacio, su primitiva intención fue traducir toda la obra, decidiendo finalmente intentar esta abreviación con un criterio práctico y llevado como de la mano por el mismo Bolzano, pues éste, en

⁵ B. BOLZANO, *Theory of Science*, edited and translated by Rolf George, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972 XLVIII-399 pp..

carta a Romang, le recomienda qué debe leer y qué puede omitir en una primera lectura de su extensa obra. Estas secciones así señaladas aparecen —“con muy pocas excepciones”— en esta edición, más otras que George considera necesarias para dar una visión razonablemente completa de las doctrinas lógicas y epistemológicas de Bolzano; el uso de dos cuerpos de letras permite hacerse cargo de lo textual y de lo parafrástico; análogo cuidado revela el índice general, en el cual aparece el contenido total de los tres primeros libros de “*Wissenschaftslehre*”, con indicación de lo contenido en este compendio. Una introducción del traductor traza un esbozo de la vida de Bolzano y resume en sus líneas maestras la obra que seguirá; y los índices de símbolos especiales, de materias, de personas citadas y aun de aquellas omitidas por omisión de las secciones donde aparecen en el original, y de traducción de términos claves, ensalzan la utilidad de esta versión.

La edición de Berg⁶ sigue derroteros un tanto distintos. Se basa en el texto alemán que el mismo Berg ha localizado en el Departamento Manuscritos de la Bca. Universitaria de Praga, que constituye una de las copias que el mismo Bolzano utilizara, conteniendo así un gran número de correcciones de su mano; asimismo ha dispuesto de los originales de las cartas de Bolzano a Seidel, Fesl, Exner, Romang, Zimmermann y Příhonsky, existentes en diversas instituciones, y que reproduce en parte al final del volumen. Tras una introducción donde analiza las ideas de Bolzano desde un punto de vista actual, sigue la selección programada, algo más reducida que la de George, y donde el índice general señala sólo lo que aparece en la selección, con indicación acerca de si se incluye o no las *Anmerkungen* de Bolzano. Las cartas dichas, una amplia bibliografía de obras de y sobre Bolzano temáticamente agrupadas, de obras citadas por Bolzano, así como los acostumbrados índices de nombres y materias, completan esta edición.

De la comparación de ambas ediciones surge que ninguna de ellas es definitivamente superior sino que más bien se complementan, según hemos ido señalando sus contenidos; y a la larga es lamentable que la ausencia de comunicación en los esfuerzos haya impedido lo que tal vez podría haber sido una versión completa de la obra.

* Ya en su primera edición (1963) fue saludada esta obra de Grünbaum⁷ como un notable acontecimiento, precisamente en un campo de estudios singularmente atractivo para la ciencia y la filosofía contemporáneas. Esta segunda edición impresiona ya materialmente por su tamaño; pero mucho más, claro está, por su contenido cuando uno se sumerge en él, en sus 800 nutridas páginas plenas de erudición y perspicacia; de un notable conocimiento de la bibliografía contemporánea y una aguda interpretación especulativa de los resultados; lamentablemente Grünbaum parece ignorar toda especulación anterior a nuestro siglo, especialmente la obra de tantos filósofos que se han ocupado precisamente de esos temas mucho antes que los científicos y la filosofía de la ciencia, y si la memoria no nos es infiel, sólo menciona a Aristóteles, Zenón y Kant.

En esta edición ha recogido Grünbaum los 15 cc. de la primera (tratando en sus tres Partes, sucesivamente: “Los principios filosóficos de la métrica del espacio y del tiempo”; “Los principios filosóficos de la topología del tiempo

⁶ B. BOLZANO, *Theory of Science*, edited, with an introduction, by Jan Berg, transl. from the German by Burnham Terrell, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1973, XIII-398 pp.

⁷ A. GRÜNBAUM, *Philosophical problems of space and time*, 2nd, enlarged ed., (Boston Studies in the Philosophy of Science vol. XII), D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1973, XXIII-884 pp.

y del espacio"; "Resultados filosóficos de la teoría de la relatividad"), a los cuales ha agregado otros 7 —abarcando en conjunto materialmente tanto cuanto la edición original— considerados suplementarios de cada una de las partes dichas y tendientes a ampliar o aclarar temas, y aun a responder a objeciones pertinentes aparecidas en diversas publicaciones. Aparecen así desarrollos fundamentales con respecto a las relaciones espacio, tiempo y falseabilidad (cap. 16); a la falsedad de hipótesis científicas (c. 17); al problema de infinitas operaciones en un tiempo finito (c. 18); a la entropía (c. 19); estando los tres últimos capítulos —que constituyen el Suplemento a la IIIª Parte— dedicados a la teoría especial y general de la relatividad. Una amplia bibliografía, un apéndice donde aparecen comentarios y notas de Grünbaum a casi todos los capítulos; y los habituales índices de nombres y materias completan una obra que con mayor razón ahora seguirá siendo de lectura obligada.

* El Vol. II de "The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science"⁸ recoge las actas de una conferencia allí habida en ignota fecha, pero aparentemente antes de febrero de 1972. El tema ha sido centrado en problemas de la teoría cuántica, concretamente en aquellos derivados de sus fundamentos, con alguna referencia a lo que los autores creen que es filosofía. Que así de mal anda hoy por hoy la pobre. Con lo cual no queremos significar que el volumen carezca de interés para el filósofo: muy por el contrario, pues se halla en aquél abundante material informativo y motivos de reflexión, sea en algunos de los problemas presentados, sea en las soluciones propuestas. Lo que propiamente pretendemos decir es que lo filosófico se reduce, en general, a ciertas reflexiones más o menos especulativas, en un contexto claramente científico o, en el mejor de los casos, definitivamente lógico y con ciertos toques epistemológicos. De entre el elenco: J. Bub, "On the completeness of Quantum mechanics"; L. Cohen, "Joint probability distributions in Q. M."; B. C. Van Fraassen, "Semantic analysis of quantum logic"; E. Gerjuoy, "Is the principle of superposition really necessary?"; R. J. Greechie y S. P. Gudder, "Quantum logics"; C. A. Hooker, "Metaphysics and modern physics: a prolegomenon to the understanding of Quantum theory"; A. Komar, "The general relativistic quantization program"; F. D. Peat, "Quantum physics and general relativity"; M. Sachs, "On the nature of light and the problem of matter"; y E. P. Wigner, "Epistemological perspective on Quantum theory"; son los de Sachs y de Wigner los de contenido más definitivamente filosófico, constituyendo el de Hooker, precisamente por su título, claro ejemplo del abuso señalado, pues ciertas pinceladas de ontología no alcanzan para justificarlo como estudio metafísico.

* Feliz idea ha sido la de editar esta "Vienna Circle Collection", facilitándose así la labor de los interesados en la historia y doctrina de los miembros de aquel novedoso —para entonces— movimiento y del cual participaron, bajo la iniciativa de Moritz Schlick, Hans Hahn, Otto Neurath, Philipp Frank, Viktor Kraft, Herbert Feigl, etc. Por diversas razones muchos de ellos hubieron de trasladarse posteriormente a otros países, especialmente Inglaterra y EE. UU., donde continuaron sus actividades con mayor o menor fortuna. Desde hace algunos años el Prof. Mulder, de la Universidad de Amsterdam, comenzó a recoger materiales para constituir un Archivo Círculo de Viena; entre los pro-

⁸ C. A. HOOKER (editor), *Contemporary research in the foundations and philosophy of quantum theory*. Proceedings of a Conference held at the University of Western Ontario, London, Canada, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, XX-385 pp.

yectos posteriores surgió el de editar una serie de antologías, en inglés, de los autores más conspicuos de aquel movimiento, así como de algunos volúmenes relativos al mismo. Se calculan que aparecerán más de 30, entre 1973 y 1980.

El Vol. I está dedicado a Otto Neurath,⁹ y tras una breve biografía y una colección de páginas conmemorativas de su vida y personalidad según sus propias notas autobiográficas, y escritos de otros autores, sigue la antología de los escritos de Neurath; aparece de este modo como versátil y agudo pensador: desde sus seis lecciones sobre mística china, la historia de la óptica, y el problema del placer, hasta sus estudios económicos y sociológicos ("Through war economy to economy in kind"; "Anti-Spengler"; "Personal life and class struggle"; "Empirical sociology"; "International planning for freedom"), su curioso *Isotype* (International System of Typographic Picture Education), y el famoso "Manifiesto de Viena", todo ello constituye este volumen.

El Vol. II está dedicado a una obra de Josef Schächter,¹⁰ asistente de Schlick —el miembro menos "radicalizado" del Círculo— y constituye un buen ejemplo de una de las direcciones más salientes del Círculo: la de los estudios gramaticales. Libro denso en la brevedad de sus páginas, su intención fundamental está bien expresada en su título porque más que un tratado de lógica gramatical, es una introducción, un prolegómeno a lo que el autor denomina gramática crítica, esto es, al estudio del lenguaje enfocado desde el positivismo lógico; y en este sentido Schächter es más amplio y profundo que Carnap ("Logische Syntax der Sprache"), por ej. Sin embargo, es notable a través de la obra cómo el autor, obligado por sus mismas ideas, no acaba de ser un metodólogo positivista de estricta observancia (¿influencia de Schlick?) y cómo, gracias precisamente a esta libertad que se toma, va más allá de sus rígidos predecesores o contemporáneos y junto a aquellos "more recently linguists and logicians, unhampered by positivist dogma and methodological paranoia", tal como lo señala, en otro contexto, el prologuista J. F. Staal. Además está insistir en que Schächter recurre casi constantemente a ejemplos del idioma alemán, muchos de los cuales ha logrado substituir el traductor inglés. Para el lector hispano parlante la utilidad del libro se reduce a los problemas generales de la gramática, pero aún así no es poco su valor.

* El vol. V lo constituye una antología de escritos de Boltzmann, nombre que trae inmediatamente el recuerdo —en los medios científicos al menos— de sus célebres "Vorlesungen über Gastheorie" y de sus trabajos termodinámicos. Pero tras el Boltzmann científico está el Boltzmann filósofo de las ciencias, tal vez menos conocido pero con su importancia; y es a este último a quien quiere presentar esta antología.

Constituyen la *Primera Parte* catorce de sus conferencias de divulgación ("Populäre Schriften"), con temas que van desde la exposición de los métodos de la física teórica, la segunda ley de la termodinámica, el sentido de las teorías, etc., hasta una curiosísima réplica a una conferencia de Ostwald acerca de la felicidad, y otra no menos sorprendente sobre "todo el sistema de Schopenhauer" y no solamente "Sobre una de sus tesis", tal cual reza el título; título que según el mismo Boltzmann debió haber sido —para ser cabal expresión de su pensamiento—: "Prueba de que Schopenhauer es un filosofastro estúpido e ignorante,

⁹ O. NEURATH, *Empiricism and sociology*, edited by Marie Neurath and Robert S. Cohen, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1973, XV-473 pp.

¹⁰ J. SCHÄCHTER, *Prolegomena to a critical grammar*, transl. by Paul Foulkes, D. Reidel Publ. Co., 1973, XX-164 pp.

escritor superficial y disparatado, dispensador de una hueca verborragia que ha podrido esencialmente y para siempre los cerebros" (¡Ahí te las veas, Schopenhauer, con tus propias palabras!). La *Segunda Parte* reproduce un artículo aparecido en *Nature* (1895) acerca de la teoría de los gases en tanto que teoría física; la *Tercera Parte* recoge el artículo que escribiera para la *Encyclopaedia Br.* sobre "Model"; finalmente, la *Cuarta Parte* es una selección de sus "Vorlesungen über die Principe der Mechanik". Una bibliografía de los escritos de Boltzmann, así como una selección de artículos a él dedicados, completan el volumen.

* La celebración, en 1973, del V Centenario del nacimiento de Copérnico, provocó la aparición de numerosos trabajos sobre su vida y obra. El volumen que hoy presentamos¹² constituye los "Proceedings of a Symposium organized by the Nicolas Copernicus Committee of the International Union of the History and Philosophy of Science, Torun, Poland 1973" (pero el Prefacio tiene fecha de 1972, así como el "copyright", mas no la edición). Once trabajos componen el volumen, refiriéndose a la influencia de Copérnico en Kepler y Mästlin (R. S. Westman) y en T. Brahe (K. P. Moesgaard); en el tema del tiempo (H. Blumenberg); en fin, a su aceptación en diversos países: en la Polonia de los siglos XVII y XVIII (B. Bienkowska), en Dinamarca y Noruega (K. P. Moesgaard), en Japón (S. Nakayama), en Gran Bretaña (J. L. Russell), en Suecia (H. Sandblad), en España (J. Vernet), en Hungría (J. Zemplén), y en la primitiva Norteamérica (H. Woolf). Como puede verse, un panorama bastante completo.

* Recoge esta publicación colectiva¹³ diez y ocho artículos dedicados al inagotable tema del espacio-tiempo; algunos habían aparecido ya en un número especial de *Synthese* (1972); otros se han originado en un curso de seminario dictado por Suppes; los restantes son originales de este volumen. La *Primera Parte*: "Causality and time" comprende cuatro trabajos dedicados a tiempo y causalidad (Z. Domotor, "Caudal models and space-time geometries"; G. Berger, "Temporally asymmetric causal relations in Minkowski space-time"; J. Earman, "Notes on the causal theory of time"; B. C. van Fraassen, "Earman on the causal theory of time"); dos acerca del "flujo" del tiempo (R. Weingard, "On travelling backward in time"; P. J. Zwart, "The flow of time"); finalmente, uno dedicado a la "phoronomia" kantiana (R. Palter, "Kant's formulation of the laws of motion"). En la *Segunda Parte*: "Geometry of Space and Time", aparecen más variados trabajos, y probablemente los más importantes: un artículo en defensa del convencionalismo de Poincaré (J. Vuillemin, "Poincaré's philosophy of space"), en tanto que otros se refieren al tema del convencionalismo desde el punto de vista de la topología (C. Glymour, "Topology, cosmology and convention") y de la geometría (M. Friedman, "Grünbaum on the conventionality of geometry"); nuevamente aparece aquí el nombre de Grünbaum en función del problema de la estructura espacio-tiempo (C. Harrison, "On the structure of space-time") y de la teoría relacional del espacio (A. Fine, "Reflections on a relational theory of space"); el mismo Grünbaum se

¹¹ L. BOLTZMANN, *Theoretical physics and philosophical problems*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1974, XVI + 280 pp.

¹² J. DOBRZYCKI (Editor), *The reception of Copernicus' heliocentric theory*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1974 (?), 367 pp.

¹³ P. SUPPES (Editor), *Space, time and geometry*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1973, 425 pp.

ocupará de la curvatura del espacio (A. Grünbaum, "The ontology of the curvature of empty space in the geometrodynamics of Clifford and Wheeler"); a continuación, una crítica de la teoría general de la relatividad (M. Friedman, "Relativity, absolute objects and symmetry", errata: en p. 319 eliminar línea 19, agregar "...tivity" al final de línea 18, y eliminar paréntesis en línea 20); dos trabajos se ocupan de la axiomática en cuanto relacionada a la relatividad (R. W. Latzer, "Non directed light signals and the structure of time"; R. H. Hudgin, "Coordinate-free relativity"). Tras todos estos análisis pormenorizados, un artículo del mismo curador de esta edición muestra algunos de los problemas aún pendientes (R. Suppes, "Some open problems in the philosophy of space and time"); finalmente, un trabajo que merece ser destacado, pues tras lo que pareciera un problema exclusivamente topológico, se esconden importantes consecuencias para una correcta concepción de "cuerpo" (E. W. Adams, "The naive conception of the topology of the surface of a body").

* Es esta una edición¹⁴ importante, ya que hace accesible, en un idioma más corriente que el original ruso, esta obra de Zinov'ev, uno de los lógicos soviéticos de primera línea. Se trata aquí de una presentación sistemática cuidadosa de su teoría lógica del conocimiento científico (Para Z., "la teoría lógica del conocimiento científico es la investigación del conocimiento científico dentro del marco de los conceptos y métodos de la lógica"); denominándola "lógica compleja" porque frente a la extensión y variedad de desarrollo de los estudios lógicos actuales, se hace necesaria "una estructura lógica unificada —un tipo de "base" lógica— que debe contener los varios cálculos lógicos debiendo tener ella misma la forma de un sistema deductivo. Este es el propósito de la lógica compleja"; y el del autor, exponer sistemática y claramente sus ideas de modo tal que ellas puedan ser captadas —tras un condigno esfuerzo— por el lector ya entrenado en el manejo del instrumental lógico. Dedicó así sendos capítulos al estudio de los signos, términos, sentencias, lógica sentencial, lógica existencial, cuantificadores, relaciones, etc., hasta alcanzar su capítulo final dedicado a establecer su idea de la universalidad de la lógica.

En un Apéndice aparecen trabajos especiales de Smirnov, Sidorenko, Fedina y Bobrova.

* Las "Atti del XVIII Convegno di Assistenti Universitari di Filosofia, Padova 1973"¹⁵ aparecen en este grueso volumen, muestra de una reunión cuidadosamente preparada —a estar al relato del P. Giacon en su presentación— que logró reunir 45 asistentes, de entre los cuales surgieron 25 comunicaciones, elaboradas previamente en base a tres esquemas introductorios repartidos a los participantes con cinco meses de anticipación a la fecha de celebración del "Convegno". Estos esquemas estuvieron a cargo de B. van Hagens ("Problemi logici dell'epistemologia moderna"), E. Carruccio ("Principi generali ed applicazioni della logica matematica nell'epistemologia di C. G. Hempel") y D. Antiseri ("I lineamenti dell'epistemologia di K. R. Popper"). Estos mismos autores expusieron en la reunión sus trabajos definitivos, siguiendo a ello las dichas comunicaciones, muchas de las cuales alcanzan la categoría de un ensayo,

¹⁴ A. A. ZINOV'EV, *Foundations of the logical theory of scientific knowledge (Complex logic)*, "Boston St. in the Philosophy of Science", vol. IX, Reidel, Dordrecht, 1973, XXII + 300 pp.

¹⁵ VARIOS, *Le più recenti epistemologie. Popper-Hempel*, Ed. Gregoriana, Padova, 1974, 405 pp.

sobre muy variados aspectos de las posiciones epistemológicas de Popper —la mayoría de los trabajos— y de Hempel (y hasta un trabajo acerca de Bachelard). Cierran el volumen las respuestas y conclusiones concretas de v. Hagens, Carrucio y Antiseri.

La obra resulta reconfortante, pues aparte del mayor o menor valor de los trabajos individuales, muestra la vitalidad del personal asistente a cátedras de las diversas universidades italianas. Un ejemplo digno de emulación.

* Esta obra de Blokhintsev¹⁶ es propiamente un tratado de geometría del microcosmos, sin relación inmediata con la problemática filosófica, pero dentro de su orden constituye un claro ejemplo de los problemas que enfrenta el físico teórico cuando debe ocuparse del universo regido por las teorías cuánticas, y como tal puede servir para asomarse prudentemente a ese predio. La compleja presentación tipográfica inevitable constituye un modelo de impresión.

J. E. BOLZAN

¹⁶ D. I. BLOKHINTSEV, *Space and time in the microworld*, Reidel, Dordercht-Boston, 1973, XI + 300 pp.

BIBLIOGRAFIA

JOSE M. CABODEVILLA, *Feria de utopías. Estudio sobre la felicidad humana*, BAC, Madrid, 1974.

La extensa dedicatoria con que el autor inicia su libro, a Zenón de Elea "filósofo más bien distante y no alineado", y a dos amigos de quienes espera la recompensa de "un vaso de bon vino; y hasta pan y queso, si pintan oros", sitúa al lector en el plano conversacional y familiar en el que Cabodevilla se ubica para estas reflexiones sobre la felicidad humana.

La obra se divide en ocho partes. Las siete primeras corresponden a los siete "distritos" del reinado de la Utopía: 1. Domingo, la utopía del retorno a la Naturaleza; 2. Lunes, la utopía del progreso. 3. Martes, la utopía de los pacíficos; 4. Miércoles, la utopía de los pobres; 5. Jueves, la utopía de la libertad y la utopía de los refugios; 6. Viernes, la utopía del filósofo juicioso; 7. Sábado, las utopías religiosas; 8. El octavo día. La utopía realizada.

La primera "provincia" de la isla llamada Utopía es la del retorno a la Naturaleza. Pero esta búsqueda de simplicidad no es "inocente", es nostalgia de algo perdido e irrecuperable y, por consiguiente, el intento de hallar la felicidad por esta vía es una quimera. En el segundo "distrito" tampoco se la encuentra: el progreso satisface deseos y simultáneamente crea otros, anulando la complacencia por lo obtenido. Las siguientes búsquedas no son más fructíferas: los pacíficos no lograrán la paz perfecta, ni ninguna "revolución" hallará estructuras ideales y justas, ni la aventura de un mundo gobernado por la cibernética hará feliz al hombre; lo mismo ocurre con los dos últimos distritos, ya que el conocimiento filosófico y la fe religiosa tampoco conducen a la tan anhelada felicidad. La última parte nos da la conclusión de estas reflexiones: la felicidad no es posible en esta vida, porque el hombre está en camino. Es sólo un ejercicio de esperanza que la eternidad puede resolver.

La obra se lee con interés, sobre todo por la caudalosa mención de nombres y obras tan heterogéneas como Fernández de Oviedo y Kafka, Jaspers y Talesnik, que revelan al incansable lector que es el autor.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI

UNIVERSITA DEGLI STUDI DI LECCE, *Bolletino di Storia della Filosofia*, I, Edizioni Milella, Lecce, 1974, 409 pp.

Tal vez el título de este interesante volumen puede prestarse a equívocos: no se trata de un "boletín" informativo de publicaciones de Historia de la Filosofía, sino de los trabajos realizados en esa área, durante el año lectivo 1974, en la Universidad de Lecce.

La obra, que se proseguirá año a año, se divide en cinco partes: la primera, reproduce las partes salientes de las lecciones introductorias a *seminarios* realizados, tomadas directamente de registros magnetofónicos; la segunda, clases introductorias a *cursos dictados*; la tercera, resultados de la actividad de *investigación* de los docentes; la cuarta, extractos o resúmenes de algunas *tesis doctorales*; la quinta, *documentos inéditos*.

La primera parte contiene cuatro estudios: *Aspectos del pensamiento científico inglés en el 1600*, por el Profesor P. Casini; *Lógica y metafísica en el pensamiento juvenil de Leibniz*, por el Profesor A. Corsano; *Materialismo histórico e historiografía filosófica*, por el Profesor M. del Pra y *La naturaleza en la filosofía de Giordano Bruno*, por el Profesor A. Nowicki.

La segunda parte presenta cuatro trabajos: La autonegación de la *teoresis en el pensamiento contemporáneo*, por el Profesor G. Invito; *Método analítico y ciencia de la naturaleza*, por el Profesor G. Populi; *El contrailuminismo de Helvetius*, por el Profesor G. A. Roggeroni e *Historia de la Filosofía e Historia de la Ciencia*, por el Profesor B. Widmar; a estos trabajos se han agregado, en cada caso, abundantes referencias bibliográficas.

La tercera parte comprende tres estudios: *El 1700 napolitano*, por el Profesor G. Belgioioso. *La utopía política campaneliana*, por el Profesor G. Dell'Anna y *El pensamiento político de Rousseau*, por el Profesor A. Pontera, con numerosas notas.

La cuarta parte extracta tres tesis doctorales: *La doctrina lógica de Zarabella*, por M. De Marco; *El naturalismo estético de Vanini*, por A. De Rossi y *El fin del aristotelismo renacentista y las "Disputationes de Terra" de Fortunio Liceti*, por M. Marangio.

La quinta parte publica *Nuevos documentos vaninianos*, hallados en archivos ingleses y venecianos por el Dr. F. De Paola, que ilustran el episodio de la fuga y apostasía del famoso carmelita Giulio Cesare Vanini.

La alta calidad de todos los trabajos, en los que sus autores hacen gala de notable espíritu filosófico y copiosa erudición, hablan muy claro de la seriedad de la labor realizada durante el año 1973 en la Universidad de Lecce y hacen de este volumen, impecablemente presentado, un valioso instrumento de trabajo. Sería de desear que muchas Universidades siguieran el ejemplo dado.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Actas del II Congreso Nacional de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973, dos volúmenes.

Entre el 6 y el 12 de junio de 1971 se realizó en Córdoba el II Congreso Nacional de Filosofía. En estas mismas páginas hice una breve reseña de este importante acontecimiento que debió enorgullecer a todos los que de algún modo se preocupan por la cultura nacional, pese al mínimo apoyo oficial que se le brindó y al que una minoría izquierdista trató de instrumentar, fracasando en sus propósitos por la admirable serenidad y habilidad de sus infatigables organizadores, en especial de Alberto Caturelli y Emilio Sosa López, quienes, en retribución de su pacificadora actitud fueron blanco de las más inverosímiles imputaciones (de las que, lamentablemente, se hizo eco cierto sector de nuestra prensa diaria, pretendidamente intelectualizada y ciertamente proclive a toda forma de sensacionalismo barato).

La verdadera imagen la dan estas *Actas*. En el primer volumen aparecen los trabajos presentados en las sesiones plenarias; en el segundo, las comunica-

ciones tratadas en los simposios. Dada la gran variedad de temas y la diversidad de enfoques (todas las tendencias tuvieron oportunidad de expresar con la mayor libertad sus opiniones), sólo podría, en este caso, hacerse una lista de los estudios presentados, subrayando solamente la alta calidad de casi todos ellos (sin ocultar que algunos desmerecen del conjunto), lo que habla muy alto del nivel alcanzado por la reflexión filosófica argentina.

El primer tomo contiene los trabajos sobre *Sentido, función y vigencia de la filosofía* de L. Agoglia, M. Albendea, I. Alcorta, A. Caturelli, R. Dri, D. Galli, L. F. Guerra, C. Lavagnino, A. Muñoz Alonso, C. París, B. Piccione, A. Poviña, E. Pucciarelli, I. Quiles, R. Sanabria, M. Trías, G. Terán, R. Virasoro. El tema *Lenguaje y comunicación* es tratado por J. A. Casaubón, J. Colacilli de Muro, J. N. Espósito, C. Lungarzo, N. Otero, R. Rojo, C. Scandaliari, J. Seibold, J. Tamayo Herrera, W. Tobala, R. Walton. *Verdad y enmascaramiento* registra los estudios de J. Botti de González, J. Canal Feijóo, O. Francella, I. Höllhuber, E. Moutsopoulos, L. Piossek Prebisch, J. Saltor, S. Sarti, M. F. Sciacca, M. Trías, A. Villecco, D. Vogelmann. De *Filosofía y técnicas de poder* tratan F. Arias Pellerano, N. A. Espinosa, E. Fernández Sabaté, N. Nogueira Saldanha, A. Pescador, A. Prior, E. Revol, E. Sosa López, J. Uscatescu. Sobre *Presencia y ausencia de Dios en la filosofía*, S. Alberghi, C. Aiziczon de Franco, A. Babolin, M. Bulacio de Médici, J. M. Cigiuela, J. Chaix-Ruy, L. Dado, O. N. Derisi, J. M. Fragueiro, D. Galli, F. García Bazán, V. Massuh, J. Meinvielle, M. A. Mirabella, A. G. Mann, J. C. Scanone, S. A. Tovar y N. Zevallos.

El segundo tomo presenta los estudios sobre *El problema del ser en la filosofía actual* de J. C. Scanone, R. B. Breglia, A. P. Carpio, A. J. Casares, L. Farré, E. Fernández Sabaté, A. García Astrada, B. H. Parfait, G. E. Ponferrada, D. Renaudiere de Paulis, E. Vallinas. El tema *El arte como expresión y revelación* es tratado por C. Asti Vera, R. Galeffi, L. M. García, J. A. García Martínez, A. Guy, A. Lo Celso, O. López Chuhurra, R. Podestá, M. A. Presas, M. Schultz y M. B. Trías. De *La enseñanza y la investigación filosófica* tratan E. Antonietta, J. M. Mercantoni, C. Galíndez de Caturelli, L. Noussan-Letry, F. A. Regner. De *Lógica y filosofía de las ciencias* escriben A. Bleye, A. Bonomi, J. A. Casaubón, A. Furlán, J. M. de Mahieu, F. Miró Quesada, A. Pescador, J. A. Roetti. El tema *El hombre, el universo y la nueva cosmología* es estudiado por S. M. Bon, S. Caramella, J. C. Cervi, G. Fernández Guizzetti, J. L. García Venturini, R. Iriarte y A. Villecco. De *Filosofía y ciencias humanas* tratan H. Zucchi, P. David, M. de Fleur, R. Franchini, R. Podestá y A. Podetti. Realizan un *Balance y perspectiva de la filosofía argentina*, D. F. Pró, A. Caturelli, R. de Gotthelf, A. Llanos, S. Monserrat, H. Picco, J. C. Torchia Estrada, M. E. Valentí. De *América como problema* hablan A. E. Roig, A. Dessau, M. Etchecopar, S. Gutiérrez Pareja y R. Kusch.

De la simple mención de los temas y de quienes los estudian (cada uno desde su propio enfoque y con notables diferencias en la mayoría de los casos) surge, como antes anotaba, la imagen real de lo que fue el Congreso: un amplio diálogo filofórico, con notable participación femenina, entre las más contrastadas tendencias, sobre una temática variadísima. Desde las figuras más consagradas hasta los principiantes en el quehacer filosófico hicieron oír su voz (aun a costa de las diferencias de nivel que señalé oportunamente). Queda pendiente otro volumen, cuya fecha de aparición no se ha anunciado. Alberto Caturelli y Emilio Sosa López, cuyos esfuerzos han posibilitado no sólo la realización del Congreso sino la publicación de sus Actas, se han hecho merecedores del más profundo reconocimiento de todos los que de alguna manera se interesan por la cultura argentina.

HANS-MARTIN SASS, *Inedita philosophica. Ein Verzeichnis von Nachlässe deutschsprachiger Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Philosophia Verlag, Düsseldorf, 1974, 86 pp.

Este interesante instrumento de trabajo, la tercera de las publicaciones de la serie *Kleine philosophische Bibliographie* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Düsseldorf, es fruto de una paciente labor de investigación en bibliotecas y archivos alemanes y extranjeros orientada a ubicar libros y artículos inéditos de filósofos (en sentido amplio) de habla germana que han vivido en el siglo pasado y en el presente.

Si bien lo substancial del pensamiento filosófico de los autores registrados (más de doscientos) figura en sus obras publicadas, es también cierto que lo inédito contiene frecuentemente aclaraciones, explicitaciones y aun correcciones de importancia que deben tenerse en cuenta si se pretende conocer con exactitud sus posiciones. El problema, a veces dramático, de los investigadores, es ubicar esos escritos. Trabajos como el de Sass prestan un servicio de incalculable valor y sería muy laudable que este tipo de búsquedas se hiciera frecuente.

Tanto el autor de esta "pequeña bibliografía" como el director de la serie, Alwin Diemer, merecen el más cordial elogio, como también la editorial Philosophia, que ha presentado este opúsculo con esmerada prolijidad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 10, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1973, 264 pp.

En este décimo volumen de las comunicaciones y trabajos de investigación de la Cusanus-Gesellschaft se mantienen las excelentes características que presentan los nueve anteriores. Desde el punto de vista sistemática, la obra se divide en tres partes: la primera está dedicada a las comunicaciones de la *Cusanus-Gesellschaft*; la segunda, al análisis de manuscritos; la tercera, a estudios sobre la obra y la influencia de Nicolás de Cusa. Completan la obra una sección bibliográfica y una de reseñas.

La sección dedicada al estudio de manuscritos se inicia con un excelente trabajo de Joseph E. Hofman, con la asistencia de Rudolf Haubst, "Sobre una primitiva versión del «De mathematica perfectione», de Nicolás de Cusa, desconocida hasta ahora". Se trata del Cod. Cus. 218 del "Hospital de Cusa", en el que aparecen restos raspados de un texto que, gracias a las modernas técnicas de recuperación, ha podido reproducirse fotográficamente. El erudito, paciente y documentado trabajo de Hofman tiene el doble interés de presentarnos un nuevo texto de Nicolás de Cusa y de realizar un lúcido análisis de sus especulaciones matemáticas, en este caso con especial referencia a la obra de Toscanelli.

A continuación el volumen presenta el estudio paleográfico de los códices 2621, 2668, 2732, 3729, 5576 y 5692 de la Colección Harley del British Museum, trabajo realizado por Martin Sicherl. El análisis de los códices harleyanos 3631 y 3915 se debe a Hermann Hallauer. Estos trabajos continúan a los aparecidos en los "Mitteilungen" N° 3 (1963), 5 (1965) y 8 (1970) y, además de darnos a conocer la "bibliotheca" que manejó Nicolás de Cusa, presentan el atractivo adicional de ponernos en contacto con las anotaciones y observa-

ciones que la pluma de Nicolás ha dejado en cada uno de ellos. Karl Bormann presenta un hasta ahora ignorado manuscrito del *De Beryllo*, el MS 334 de la Yale University Library. Los sermones de Nicolás de Cusa, tal como aparecen en el Ms. Magdeburg 38 de la Deutsche Staatsbibliothek de Berlín, es el tema que desarrolla Werner Krämer, así como Martin Bodewig hace lo mismo con el Codex 205 (CCI) de Subiaco. Pone fin a esta sección un trabajo de Klaus Wriedt sobre "La epistola in causa schismatis de Johannes Wenck".

La sección doctrinal del volumen comprende, en primer término, el trabajo de K. Bormann "Sobre la teoría de la «alteridad» de Nicolás de Cusa y sus fuentes". Por su parte, Pedro Takashi Sakamoto dedica un documentado artículo al tema de "La fundamentación teológica y antropológica de la ética de Nicolás de Cusa". "Meditación y oración en el Cusano" es el título de un breve trabajo de Günter Stachel (en realidad, extracto de uno más amplio). Wolfgang Breidert dedica un extenso y erudito artículo a sus "observaciones" acerca de dos juegos didácticos medievales, a los que Nicolás de Cusa dedicó su atención y su talento: "La ritmomaquia y el juego del globo", por cuanto los consideraba útiles instrumentos del saber. Un conocido investigador de la obra de Amos Comenio, Pavel Floss, desarrolla en un largo trabajo la inspiración cusana de muchas ideas pedagógicas del autor de la *Didactica Magna*; su título: "El Cusano y Comenio". Un interés histórico especial, y también un especial valor, reviste, a mi juicio, el último de los trabajos que integran esta sección: "Nicolás de Cusa en la Escuela de Tubinga", de Jochen Köhler. El acervo bibliográfico que el autor despliega a lo largo de su estudio, y en la extensa bibliografía que adjunta, constituyen por sí mismos un aporte de primera línea.

La sección bibliográfica, a cargo de Mario Vázquez, continúa las ya aparecidas en los números 1, 3 y 6 de los "Mitteilungen". Las reseñas, 10 en total, nos informan acerca de obras de y sobre Nicolás de Cusa aparecidas entre 1970 y 1972. Completan el volumen dos índices: de nombres y lugares el primero, y de manuscritos el segundo.

Por su contenido, por la continuidad de su elaboración, por la ordenación del material, y por su calidad tipográfica, estos "Trabajos y comunicaciones" constituyen un inapreciable instrumento de trabajo y de información, que el historiador de la filosofía no puede ignorar, y que el medievalista debe agradecer.

OMAR ARGERAMI

A. P. BOS, *On the elements. Aristotle's early cosmology*, van Gorcum, Assen, 1973, 154 pp.

Situándose entre los "evolucionistas" moderados, intenta Bos lograr una imagen coherente de lo que debió haber sido la primitiva cosmología de Aristóteles, enfocando concretamente el tema de la natura de los elementos aristotélicos y sosteniendo que existe una definida relación entre el diálogo *De philosophia* y las primeras partes del *De caelo*, a saber: el Libro I, capítulos 1 a 3, y todo el Libro III. Llega así a sostener que la cosmología hallada en las partes dichas del *De caelo* constituyen el núcleo del *De philosophia* compuesto éste —para Bos— un poco más tarde (p. 3).

Para demostrar todo ello, procede el autor a dividir su obra en seis capítulos. En el Cap. I (pp. 5-22) pasa rápida revista a los estudios actuales acerca

del *De caelo* (Jaeger, v. Arnim, Guthrie, Moraux, Elders) así como también da noticia de algunas recientes ediciones y traducciones (Stocks, Allan, Iricot, Gigon, Longo). Una conclusión aparece aquí clara: se ha adelantado notablemente en la comprensión de la estructura de este tratado pero, no obstante, se está lejos de una definición satisfactoria porque —como lo dice nuestro autor y estamos de acuerdo— el análisis ha dejado tan poco de una unidad compositiva y de concepción filosófica, que difícilmente puede reconocerse en ello a Aristóteles como pensador y autor del nivel que sugieren sus demás obras (p. 18).

En el Cap. II, muy breve (pp. 23-26) aparece resumido lo fundamental en cuanto al orden de composición del *De caelo*, mostrándose la necesidad de proseguir más cuidadosamente precisamente con aquel fragmento (I, 1-3, y III) que importa a Bos; éste procederá entonces en el Cap. III (pp. 27-32) a estudiar las referencias internas y externas que hace allí Aristóteles a sus propias obras y a las ajenas. Este método de análisis, aparentemente inmediato y fructífero si se tiene en cuenta que a menudo hace alusión el Estagirita a su propia obra, sea para enviar a ella al lector, sea para prometerle futura ampliación de algún paso, desde el punto de vista de la cronología sólo es útil si se puede determinar la fecha relativa de inclusión en el texto. Aquí y muy apretadamente resume Bos el estado de esta cuestión, para pasar inmediatamente al Cap. IV (pp. 33-86), donde analiza ya el contenido de *De caelo*, L. I, cc. 1-3, y L. III; análisis que estructura centrándolo en algunos temas fundamentales: el punto de partida, el problema del movimiento, división metodológica, la teoría del primer elemento, el dominio de la generación y de la corrupción, el concepto de *physis*, la teoría del conocimiento. Numerosas son las observaciones que todo ello le permite; sólo una traeremos al caso ahora, porque es sorprendente y nuclear: "It seems to me, despite the distance that, in *Physics* I and in *De caelo* I, 1-3 and III, had come between Plato and his pupils, that Aristotelian hylemórfica clásica (pues no se utiliza "morphé" y la "hyle" es sólo el sujeto primero), ni se usa "enteléjeia", ni aparece la teoría del motor inmóvil ni la amplia recurrencia posterior a las opiniones de sus antecesores (sólo aparecen los presocráticos y Platón; nada, por ej., de Jenócrates o Espeusipo), etc. De este modo, concluye Bos en afirmar su hipótesis: durante el período en que Aristóteles era aún miembro de la Academia, pudo haber trabajado en una obra titulada *Peri physeos*, dividida en tres libros: *Peri arjón* (correspondiente aproximadamente a *Phys.*, I), *Peri aition* (ídem II) y *Peri stoujeion* (*De caelo*, I, 1-3 y III).

El Cap. V (pp. 87-107) comportará ahora una evaluación sistemática de aquellos pasos del *De caelo*, demostrando ahora —y en continuidad con su intención de hallar la primitiva cosmología aristotélica— que no se halla ni la terminología hilemórfica clásica (pues no se utiliza "morphé" y la "hyle" es sólo el sujeto primero), ni se usa "enteléjeia", ni aparece la teoría del motor inmóvil ni la amplia recurrencia posterior a las opiniones de sus antecesores (sólo aparecen los presocráticos y Platón; nada, por ej., de Jenócrates o Espeusipo), etc. De este modo, concluye Bos en afirmar su hipótesis: durante el período en que Aristóteles era aún miembro de la Academia, pudo haber trabajado en una obra titulada *Peri physeos*, dividida en tres libros: *Peri arjón* (correspondiente aproximadamente a *Phys.*, I), *Peri aition* (ídem II) y *Peri stoujeion* (*De caelo*, I, 1-3 y III).

En el Cap. VI y final (pp. 108-141) establece Bos cuidadosas relaciones entre *De caelo* I, 1-3 y III, *Phys.* I, *Phys.* II, *Protrepticus* y *De philosophia*. En su "Conclusion" aparecen las cuatro siguientes proposiciones: a) el concepto de *physis* se desarrolla hacia el de "ser en cuanto ser"; b) la evolución del concepto de la deidad va desde cierta demiurgia hacia el motor inmóvil; c) el reemplazo gradual del concepto de "hypokeiménon" a la idea de "prôte hyle"; d) el refinamiento de la psicología de Aristóteles, que iría en este caso desde una cierta concepción hilozoísta hacia una inmanente e inmaterial "psyjé" y un "noús" trascendental.

Una amplia bibliografía y un índice de autores completa una obra que, si no cierra el debate —¡cómo podría hacerlo!— comporta, sin dudas, una importante contribución.

J. E. BOLZÁN

H. D. GARDEIL, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. de Salvador Abascal, ed. Tradición, México, 1973, 4 vols., 990 pp.

Feliz iniciativa ha tomado la ed. Tradición al dar a publicidad esta versión castellana de la conocida y estimada *Iniciación*, del P. Gardeil; obra que continúa siendo un ejemplo de claridad y concisión (téngase en cuenta que aproximadamente un tercio del total lo constituyen textos de Sto. Tomás) y francamente recomendable, especialmente si no se pierde de vista su carácter de manual. Pero no se trata ahora de extendernos en su análisis, no solamente porque es obra sobradamente difundida sino también porque ya ha sido comentada en esta revista con ocasión de aparecer el original francés (cfr. SAPIENTIA, 1953, VIII, pp. 75, 311 y 312). Simplemente queremos noticiar al lector acerca de esta edición, que constituye un acierto aun en su faz tipográfica, muy superior en material e impresión a las que conocemos en su original.

J. E. BOLZÁN

JAIME BALMES, *El Criterio*, Biblioteca de Autores Cristianos, serie "minor", Madrid, 1974, 299 pp.

Esta nueva edición, en cómodo formato, de la clásica y popular obrita del notable pensador catalán debe ser bienvenida. Sabido es que estas páginas, redactadas en pocas semanas en un refugio solitario durante una grave revuelta política, sin posibilidad de consultar libros ni comprobar referencias, no pretende formar filósofos, sino iniciar a todo hombre en el arte de pensar con rectitud. Con un estilo ameno (que ha sido considerado como modelo de periodismo) orienta Balmes en la búsqueda de la verdad, muestra juguetonamente pero con gran lucidez cómo caemos en errores y cómo podemos evitarlos; nos hace ver con admirable buen humor las causas de nuestras fallas y el modo de superarlas.

Pero detrás de esta fachada alegre y hasta liviana hay una sólida estructura de pensamiento y una profundidad innegable. Es la obra de un filósofo que influyó decisivamente en la marcha del pensamiento europeo en el siglo pasado: su "Filosofía fundamental", donde trata técnicamente de la mayoría de los temas expuestos en "El Criterio" marca el comienzo de toda la línea de renovación de la problemática gnoseológica con sentido realista. De ahí el interés de esta nueva edición, que transcribe no sólo el texto original, sino las notas posteriores que agregara el propio autor y que no fueron publicadas; algunas de ellas ni siquiera tuvieron una elaboración definitiva. Un prólogo de Alberto Martín Artajo ubica a Balmes y a "El Criterio" en su contexto histórico.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

- D. BARBEDETTE, *Ética o filosofía moral - Teodicea o teología natural*. Trad. de Salvador Abascal, ed. Tradición, México, 1974, dos vols. de 330 y 307 pp., respectivamente.

También debemos a la ed. Tradición el acceso a dos clásicos manuales: los del P. Barbedette. Y tan clásicos son que ambas obras están traducidas tomando como base la 19ª ed. francesa adaptada, a su vez, de la 55ª ed. latina. Otrora muy estimadas, creemos que hoy ya no pueden serlo tanto; y esto no sólo por el modo expositivo sino más bien por sus contenidos simplificantes y a las veces en exceso apologeticos, extremos todos que mal pueden conformar a un espíritu filosófico hoy. Y juzgamos desde hoy porque hoy se nos presenta la obra. Sin dudas que quien pretenda una suerte de *vademecum* de ambas temáticas y desde un punto de vista inobjetablemente cristiano, no se sentirá defraudado, pues precisamente allí reside el valor específico de la obra de Barbedette.

Nuevamente, la presentación editorial es altamente satisfactoria.

J. E. BOLZÁN

- SANTIAGO RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Biblioteca de Autores Cristianos, serie "minor", Madrid, 1974, 341 pp.

El P. Ramírez había escrito una "Introducción General a la Suma Teológica" que en edición bilingüe publicara la B.A.C.; en ella exponía documentadamente la vida del Santo Doctor, el carácter de sus obras, en especial de la Suma, y concluía con una reseña de las declaraciones del magisterio de la Iglesia apoyando la autoridad doctrinal del Aquinense. Este volumen reproduce aquel trabajo, con el agregado de algunos datos bibliográficos recientes, una breve sección acerca de lo declarado sobre el tomismo en el Concilio Vaticano II y después de él y la carta del Papa Pablo VI sobre la doctrina del Doctor Común de la Iglesia.

La edición ha estado a cargo del P. Victorino Rodríguez, discípulo y depositario de los manuscritos del P. Ramírez y el mejor conocedor de su obra. Aunque su intervención en este volumen se haya limitado a la actualización de la bibliografía y a la sección sobre el Concilio (junto con la traducción de los textos latinos) no hay duda que nadie podría haber realizado esta labor mejor que él y que su trabajo es justamente lo que hoy habría hecho el P. Ramírez.

Esta obrita no trata de ningún tema doctrinal; como su título lo indica, es una introducción a Tomás de Aquino, no a su pensamiento. Y constituye el homenaje que la B.A.C. rinde al Santo en su VII centenario, uniéndose así a las múltiples demostraciones de toda índole que se realizaran con esa ocasión el año pasado. Desea así "contribuir al retorno del pensamiento actual a las inmensas rutas abiertas por la genialidad intelectual del Doctor Angélico". Ante tal deseo, ¿sería exagerado esperar que esa casa editora, que tanto ha contribuido a la cultura católica, nos brinde con su habitual seriedad y pulcritud el resto de las obras de Santo Tomás?

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LIBROS RECIBIDOS

- Atti del XVIII Convegno di Assistenti universitari di Filosofia, Padova, 1973: Le più recenti epistemologie, Popper-Hempel, Editrice Gregoria, Padova, 1974.*
- Bolletino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, Edizioni Milella, Lecce, 1974.*
- L. BOLTZMANN, *Theoretical physics and philoophical problems*, D. Reidel Publishing Co., Boston, 1974.
- E. CASTELLI, *Prospettive sul Sacro*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1974.
- G. CROSIGNANI, *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Collegio Alberoni, Piacenza, 1974.
- H. G. FRANK, *Cibernética y filosofía*, Edit. Troquel, Buenos Aires, 1974.
- NGUYEN-HONG-GIAO, *Le verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard*, Beauchesne, Paris, 1974.
- F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Liber, Roma, 1974.
- E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1974.
- E. MOROT-SIR, *El pensamiento francés actual*, El Ateneo, Buenos Aires, 1974.
- A. MUÑOZ ALONSO, *Persona, sindicalismo y sociedad*, Cabal Editor, Madrid, 1973.
- R. M. PERICAS, *Amemos porque él nos amó*, Edit. Balmes, Barcelona, 1974.
- W. K. PRITCHETT, *The greek state at war, II*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1974.
- S. RÁBADE ROMEO, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975.
- M. REALE, *Teoría tridimensional del derecho*, Imprenta Paredes, S. de Compostela, 1973.
- G. F. ROSSI, *Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzetti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1974.
- A. J. VACCARO, *Canto y contrapunto pastoril. De Virgilio a Nemesiano*, Ed. Columba, Buenos Aires, 1974.
- J. WILBERT, *Survivors of Eldorado*, Praeger Publishers, New-York-Washington-London, 1972.

EDITORIAL B.A.C., MADRID

- J. M. CABODEVILLA, *Feria de utopías*, 1974.
- J. IRIBARREN (edit.), *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, 1974.

EDITORIAL HERDER, FRIBURGO - BARCELONA

- H. ARVON, *Bakunin, absoluto y religión*, 1975.
 J. M. BROEKMANN, *El estructuralismo*, 1974.
 A. DARTIGUES, *La fenomenología*, 1975.
 M. RODRÍGUEZ, *Desacralización*, 1974.
 W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, 1975.
 VARIOS, *Jesuiten*, 1975.

EDITORIAL MURSIA, MILAN

- S. MARZANO, *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, 1974.
 C. VICENTINI, *Studio su Dilthey*, 1974.

EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

- A. ALONSO, *Iglesia y praxis de liberación*, 1974.
 J. ARIAS, *La última dimensión*, 1974.
 G. ARROYO, *Golpe de estado en Chile*, 1974.
 J. M. BALLARIN, *Francesco*, 1974.
 P. BELTRÃO, *Sociología de la familia contemporánea*, 1975.
 F. BÖCKLE-M. VIDAL-J. KÖHNE, *Sexualidad prematrimonial*, 1974.
 D. BONHOEFFER, *Creer y vivir*, 1974.
 H. BRAUN, *Jesús el hombre de Nazaret y su tiempo*, 1975.
 H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia Universal*, 1974.
 CH. DUCQUOC, *Jesús, hombre libre*, 1975.
 L. FEUERBACH, *La esencia del Cristianismo*, 1975.
 J. GARCÍA VELASCO, *El sacerdocio en el plan de salvación*, 1974.
 D. HUME, *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, 1974.
 K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, 1975.
 J. L. LARRABE, *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*, 1974.
 M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, 1974.
 J. MOLTSMANN, *El lenguaje de la liberación*, 1974.
 A. NEHER, *La esencia del profetismo*, 1975.
 W. PANNENBERG, *La fe de los Apóstoles*, 1975.
 J. PIKAZA-F. DE LA CALLE, *Teología de los Evangelios de Jesús*, 1974.
 L. E. PROAÑO, *Concientización, evangelización, política*, 1974.
 J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, 1975.
 H. SCHLIER, *La carta de los Gálatas*, 1975.
 E. SCHWEIZER-A. DIEZ MACHO, *La Iglesia primitiva*, 1974.
 VARIOS, *Líneas de un catecismo para el hombre de hoy*, 1975.
 VARIOS, *Panorama de la teología latinoamericana, I*, 1975.
 VARIOS, *Jean Piaget y las ciencias sociales*, 1974.
 VARIOS, *Teología negra, teología de la liberación*, 1974.
 H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 1975.
 M. XHAUFFLAIRE, *La teología política*, 1974.
 G. ZIZOLA, *La utopía del Papa Juan*, 1975.

INDICE DEL VOLUMEN XXX

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Retorno a Santo Tomás. El documento de Paulo VI sobre Santo Tomás: Lumen Ecclesiae</i>	5
PABLO VI:	<i>Santo Tomás de Aquino, lumbrera de la Iglesia y del mundo</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Imago Dei</i>	243

ARTICULOS

TEOFILO URDANOZ O.P.:	<i>Los dos planos de la metafísica y la fenomenología</i> ..	13
VICTORINO RODRIGUEZ O.P.:	<i>Antropología tomista y antropología actual</i>	37
ALBERTO CATURELLI:	<i>La profecía como conocimiento del futuro histórico en Santo Tomás de Aquino</i>	105
JUAN ALFREDO CASAUBON:	<i>La hipótesis del evolucionismo generalizado y el tomismo</i>	123
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Tomás de Aquino en la Universidad de París</i>	169
MARIO E. SACCHI:	<i>La participación de la inteligencia en la experiencia sensible</i>	187
CARMEN BALZER:	<i>El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas de nuestro tiempo</i>	199
OSVALDO FRANCELLA:	<i>Lo existente y el campo específico de la metafísica</i>	207
JORGE E. SALTOR:	<i>El resultado de la actitud científica en Pascal</i>	247
AGUSTIN SEGUI:	<i>Sobre la prueba ontológica cartesiana</i>	255
OSCAR S. ROTELLA:	<i>Santo Tomás y Wittgenstein</i>	261
CARLOS A. ALDANONDO:	<i>El primer argumento de la exposición metafísica del concepto del tiempo en la "Crítica de la razón pura"</i>	273
IVO HÖLLHUBER:	<i>Acotaciones al problema de un aquende y un allende el conocimiento racional</i>	283

NOTAS Y COMENTARIOS

AZUCENA A. FRABOSCHI:	<i>El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico</i>	67
ALBERTO CATURELLI:	<i>Carlos Alberto Sacheri (1933-1974)</i>	74
BERTRAND DE MARGERIE SJ:	<i>L'idée d'être face à l'être et aux êtres</i>	139
ALBERTO CATURELLI:	<i>Michele Federico Sciacca (1908-1975)</i>	142
ALBERTO CATURELLI:	<i>El Tomismo y la filosofía contemporánea</i>	217
NESTOR A. CORONA:	<i>Hermenéutica</i>	220
ALBERTO CATURELLI:	<i>El R. P. Guillermo Furlong (1889-1974), su contribución a la historiografía filosófica argentina</i>	293
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	296

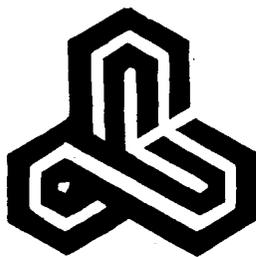
BIBLIOGRAFIA

JAMES A. WEISHEIPL:	<i>Friar Thomas d'Aquino, his life, thought and works</i> (J. E. Bolzán)	76
KARL JASPERS:	<i>Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	77
JEAN WAHL:	<i>Verso la fine dell'ontologia. Studio sull'Introduzione alla metafisica de Heidegger</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	148
FRANCO SPISANI:	<i>Significato e struttura del tempo</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	150
MARIO CASULA:	<i>La metafisica di A. G. Baumgarten</i> (Mario E. Sacchi)	152
MAURICE GIELE - FERNAND VAN STEENBERGHEN - BERNARD BAZAN:	<i>Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	153
FRIEDRICH W. J. SCHELLING:	<i>Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà</i> (Omar Argerami)	155
FEDERICO G. G. SCHELLING:	<i>Filosofia della Rivelazione</i> (Omar Argerami)	156
XAVIER TILLIETTE:	<i>Attualità di Schelling</i> (Omar Argerami)	158
MARINO GENTILE:	<i>Saggi di una nuova storia della filosofia</i> (Omar Argerami)	158
OSVALDO JORGE RUDA:	<i>Dialectique de la personnalité. Implications psychologiques dans la philosophie de Michele Federico Sciacca</i> (Alberto Caturelli)	232
ARISTOTELES:	<i>Poética</i> (Alberto Caturelli)	234
CLAUDE TRESMONTANT:	<i>El problema del alma</i> (J. E. Bolzán)	235
ANGEL AMOR RUIBAL:	<i>Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma</i> (J. E. Bolzán)	236
RODERICK M. CHISHOLM:	<i>The problem of the criterion</i> (Omar Argerami) ...	237
JUAN PLAZAOLA:	<i>Introducción a la estética</i> (Gabriel Amílcar Galetti)	239

VARIOS:	<i>Diccionario del Cristianismo</i> (Gustavo E. Ponferrada)	240
JOSE M. CABODEVILLA:	<i>Feria de utopías. Estudio sobre la felicidad humana</i> (Clotilde Saizar de Argerami)	308
UNIVERSITA DEGLI STUDI DI LECCE:	<i>Bolletino di Storia della Filosofia I</i> (Gustavo E. Ponferrada)	308
	<i>Actas del II Congreso Nacional de Filosofía</i> (Gustavo E. Ponferrada)	309
HANS-MARTIN SASS:	<i>Inedita philosophica. Ein Verzeichnis von Nachlässe deutschsprachiger Philosophen des 19. und 20. Jahr- hunderts</i> (Gustavo E. Ponferrada)	311
	<i>Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus- Gesellschaft</i> (Omar Argerami)	311
A. P. BOS:	<i>On the elements. Aristotle's early cosmology</i> (J. E. Bolzán)	312
H. D. GARDEIL:	<i>Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino</i> (J. E. Bolzán)	314
JAIME BALMES:	<i>El Criterio</i> (Gustavo E. Ponferrada)	314
D. BARBEDETTE:	<i>Ética o filosofía moral - Teodicea o Teología natural</i> (J. E. Bolzán)	315
SANTIAGO RAMIREZ:	<i>Introducción a Tomás de Aquino</i> (Gustavo E. Ponferrada)	315
LIBROS RECIBIDOS		316
INDICE DEL VOLUMEN XXX		318

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

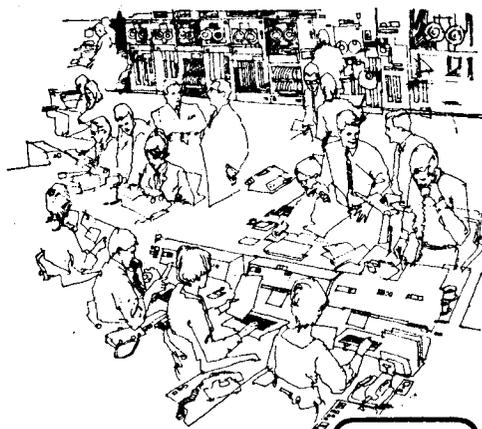
ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

YERBA MATE Y TE

Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



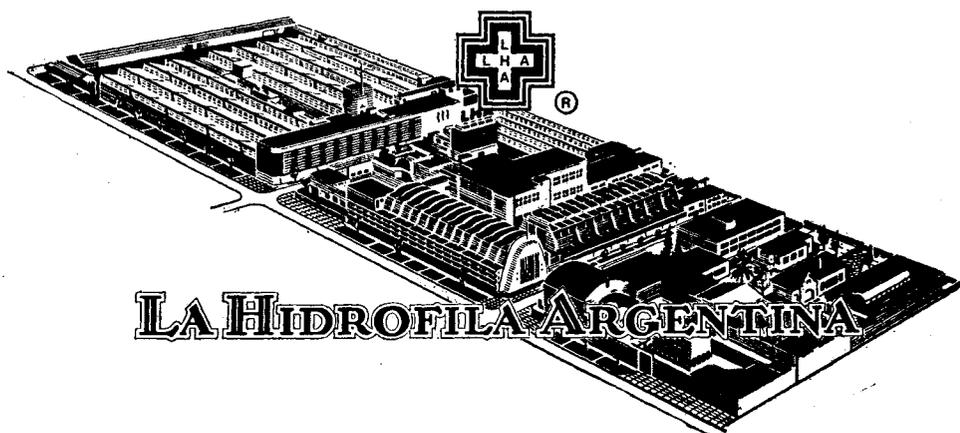
BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA



**Gasa hidrófila - Cambrics
Lienzos - Vendas
Algodón Hidrófilo
Tejidos Lisos y Estampados**

LA HIDROFILA ARGENTINA
SOCIEDAD ANONIMA COMERCIAL E INDUSTRIAL

Administración y Ventas:
C. M. de Alvear 1247
Tel. 760-9070/79
Florida - F.N.G.B.

Oficina de Ventas:
Talcahuano 736
Tel. 49-8464/8465
Buenos Aires

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49-1360-1364

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

**Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera**

**Alcena 1585
BUENOS AIRES**

**TIENDAS
MONT BLANC**

Santa Fe 2138 y sucursales

Buenos Aires

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

Revista de Investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

OBRAS DE MONSEÑOR DERISI:

SANTO TOMAS Y LA FILOSOFIA ACTUAL, EDUCA
Distribuido por EMECÉ

NATURALEZA Y VIDA DE LA
UNIVERSIDAD, 2ª edición, EUDEBA

EL ULTIMO HEIDEGGER,
2ª edición, EUDEBA

LA IGLESIA Y EL ORDEN
TEMPORAL, EUDEBA

FILOSOFIA DE LA CULTURA Y
DE LOS VALORES, EMECÉ
(últimos ejemplares en venta en Juncal 1912)

LO ETERNO Y LO TEMPORAL
EN EL ARTE, EMECÉ

ESENCIA Y AMBITO DE LA CULTURA,
COLUMBA