

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. *In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13*)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

1947

2do. TRIMESTRE

Año II

Núm. 4

LA PLATA - BUENOS AIRES



MISION DE LA FILOSOFIA

(Discurso que S. S. Pío XII pronunció en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía, realizado en Roma entre el 15 y el 20 de Noviembre de 1946)

1. — ANALOGÍA ENTRE EL OFICIO APOSTÓLICO CONFIAO A *PETRUS* POR JESUCRISTO: GUIAR A LOS PUEBLOS HACIA LA VERDAD REVELADA, Y LA VOCACIÓN DEL FILÓSOFO: ESCRUTAR EN EL CAMPO PROPIO DE LA RAZÓN LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VERDAD NATURAL.

Con particular complacencia de Nuestro ánimo, ilustres profesores y eximios cultivadores de la más noble y elevada de las disciplinas humanas, os vemos reunidos en torno a Nos después de que, llegados a la Ciudad Eterna desde países próximos y lejanos, os habéis dedicado en vuestro Congreso Internacional de Filosofía a discutir algunos de los grandes problemas que en la hora presente preocupan el pensamiento humano.

Nos parece vislumbrar una especial afinidad entre vuestro asiduo trabajo y Nuestra misión apostólica, afinidad que os hace más próximos a Nos y que nos hace más grato el recibiros y entretenernos con vosotros.

Si Nos hemos recibido de Jesucristo el oficio de anunciar al mundo la verdad, de guiar a los pueblos a su conocimiento, a que la amen, a que la pongan en práctica; de defender su pacífica difusión en todos los rincones del mundo, más allá de todas las fronteras, vosotros, por libre elección, en virtud de aquel amor que se encendió en vuestras almas por el conocimiento de la verdad que la Naturaleza encierra, os habéis dedicado a escrutar en el campo propio de la razón los principios fundamentales de la verdad, no

El título, los parágrafos y los subtítulos de este Discurso no son oficiales. Pertenecen a la Redacción de SAPIENTIA.

tanto como ejercicio estéril de vuestra mente cuanto por la urgente necesidad, profundamente por vosotros sentida, de esclarecer para vosotros mismos y para los demás las normas supremas que regulan el universo visible, dominan la materia y ofrecen una base estable a la vida.

Por eso, el haberos reunido en esta Roma, desde donde hace ya casi dos milenios se difunde la palabra nueva que Cristo, heraldo divino, trajo a la tierra, y desde donde, como desde centro luminoso, se difunden los rayos de la verdad natural y sobrenatural, racional y revelada, adquiere ahora un significado especial. Vuestra presencia en la urbe y en este palacio apostólico muestra cuán profundamente habéis comprendido la necesidad de separar las preocupaciones humanas de las contingencias fugaces del mundo y elevar la mente de los cuidados materiales, que amenazan entorpecer el espíritu e impedir su vuelo hacia más excelsas esferas, donde todas las cosas se colorean de eternidad y donde vigoroso y potente se expande el anhelo hacia una visión más integral, más orgánica y unitaria de la vida individual y social.

¿Acaso no es especialmente indicada para conseguir esta gradual elevación de las almas y de las conciencias y la sublimación de las tendencias humanas hacia ideales altos, la disciplina que vosotros cultiváis, y a la que dedicáis las fatigas mejores de vuestro entendimiento y la sagacidad más aguda de vuestro ingenio? Ya Platón, según el testimonio de Elio Aristide (Orat. 46, ed. Dindorf Lipsia, 1829, vol. II, pág. 408), definía a los filósofos como aquellos que, haciendo dejación de las cosas materiales, se elevan a la contemplación de las ideas: οἱ περὶ ἰδέας πραγματευόμενοι τῶν σωματίων ὑπεροῦντες.

2. — LA FILOSOFÍA ESPIRITUALIZA LA REALIDAD, CAPTANDO SU ESENCIA, Y LE CONFIERE EXISTENCIA ESPIRITUAL EN EL PENSAMIENTO.

El filósofo, desde los primeros albores de la vida, desde que el hombre comenzó a reflexionar sobre el mundo exterior y sobre el mundo interior, nunca ha quedado satisfecho con observar la superficie visible de las cosas que caen inmediatamente bajo la experiencia, sino que se ha esforzado por romper la corteza exterior, penetrar en su alma, atrapar su esencia, adivinar su naturaleza y su constitución íntima, hasta formarse un concepto abstracto de las particularidades contingentes, dándoles una existencia espiritual en su pensamiento. De esta manera, la Filosofía mientras espiritualiza y ennoblece la realidad, descubre al mismo tiempo lo más racional que en ella misma está escondido, como cosa inaccesible a la acción de los sentidos, para detenerse sobre el objeto más propio de la mente dirigida a abrazarlo en una visión amplia y comprensiva

Y no solamente ella despoja, por decirlo así, de su concreción material todas las cosas, sino que, además, las inunda con la luz de su universalidad. Como la mente humana no se sacia de las apariencias y no se detiene en los fenómenos, así no se calma con la contemplación separada y fragmentaria de las partes del Universo hasta que no ve su relación, hasta que no halla sus causas y sus efectos, hasta que no encuentra los principios que las gobiernan, las unen, las subordinan y coordinan en un cuadro acabado de armónica unidad. Nadie piensa ignorar y poner en duda el valor del análisis, a que tanto debe el progreso moderno. Pero ¿no es acaso verdad que la necesidad de la hora presente es la síntesis? ¿No se siente ya el peligro de que la ciencia actual en cuanto es y debe ser generadora y defensora de la civilización decaiga y se pierda en la fragmentación, en la estrechez, en el dominio absoluto de la especialización?

3. — TRAS LOS ENORMES HORRORES QUE DEBIERON PADECER, LAS NUEVAS GENERACIONES ESPERAN DE LOS FILÓSOFOS UNA SÍNTESIS INTELLECTUAL QUE DÉ SENTIDO Y ORDEN A SUS VIDAS.

Observad, ¡oh maestros del pensamiento!, a la joven generación. Vuelve con ansia los ojos a vosotros, porque siente que tiene el derecho de esperar de vosotros más que de otros muchos. Desea ansiosamente pensamientos grandes, una síntesis intelectual, que den un sentido y un orden a toda su vida. Tras los inmensos horrores que esta juventud ha debido sufrir en los últimos años, siente la intensa necesidad de una concepción y de una doctrina clara, fuerte, profundamente arraigada en el espíritu, si no quiere caer otra vez en un sórdido materialismo o en la rebusca de un éxito puramente mecánico, o bien en el abatimiento y en la inacción.

La inquietud, la angustia del hombre puede ser distraída por un momento de la vista y del estudio de construcciones eruditas e ingeniosas: diversión de un instante, como un sueño en una noche agitada, si la construcción, aunque hábil y aparentemente equilibrada, no descansa sobre la roca. Hasta que él no obtenga una respuesta definitiva y satisfactoria a las cuestiones: cuál es el sentido de la vida, el sentido del dolor, el sentido de la muerte, conservará la impresión, por desgracia real, de que el terreno le falta bajo sus pies. Pero ¿qué respuesta podrá dar una filosofía que no se apoya ella misma en un Dios personal, principio y fin de todas las cosas?

Una explicación puramente determinista y materialista del ser y de la historia, irreconciliable con las más elementales verdades psicológicas, morales e históricas, no podría satisfacer al hombre ni darle la felicidad y la paz.

4. — LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA LA *FILOSOFÍA EXISTENCIALISTA*, PARA LOS CUALES PROPUGNA SOLUCIONES QUE CONDUCEAN A LA DESESPERACIÓN, ESTÁN RESUELTOS EN LA *FILOSOFÍA PERENNE*.

Con ocasión de vuestro Congreso, se ha hablado del existencialismo como de la "filosofía del desastre" y de dos repercusiones suyas: de una "oposición al intelectualismo por un irracionalismo pesimista", o bien de un "voluntarismo religioso". *Filosofía del desastre*: es decir, frente al "délaissement", al "Geworfensein", al abandono del hombre en el torbellino cósmico, después que la razón ha fracasado en su intento, después de haber buscado en vano el punto absoluto, el fundamento seguro sobre que pueda edificar sólidamente la vida. Nos no tenemos el propósito de entrar ahora en un estudio del existencialismo, pero preguntamos: ¿le queda a la Filosofía otro camino que no sea el de la desesperación si no halla sus soluciones en Dios, en la eternidad, en la inmortalidad personal? ¿Nos pensamos que los sucesos de los últimos decenios han hablado un rotundo lenguaje sobre las cuestiones que acabamos de enumerar! La Filosofía perenne no corre ningún peligro de sumirse en un "irracionalismo pesimista", y menos todavía en un "voluntarismo religioso", como reacción contra un intelectualismo unilateral. Ella no puede ser ni una cosa ni otra: ni voluntarismo ni intelectualismo unilateral, porque, teniendo a Dios como clave de bóveda de su pensamiento, constituye necesariamente la unión de lo que en ambas hay de sano: es decir, la unión de un claro conocimiento y de una fuerte voluntad derivada de éste.

No se puede, con todo, concebir una voluntad firme en todas las condiciones de la vida si no nace de una profunda convicción intelectual. Hasta el precioso tesoro de las venerables tradiciones de las que la Roma clásica y, sobre todo, la Roma cristiana están enriquecidas más que ningún otro centro de la civilización en todo el mundo, pierde todo su valor si su fundamento intelectual, las doctrinas religiosas y morales de las que tales tradiciones provienen, se desvanecen miserablemente. En la afirmación incondicional de un Dios personal, propia de la Filosofía, todas las cosas encuentran su explicación y su consistencia. Porque esta Filosofía no es solamente ciencia del pensamiento, sino también ciencia de la vida. Es maestra que enseña al hombre cuáles son los principios de acción más conformes con su esencia espiritual y racional, cuáles los deberes que para él se siguen de su especial y privilegiada situación en medio de los demás seres inferiores a él, cuál la misión que está llamado a realizar y a la que está obligado a subordinar toda su actividad, y ella lleva a cabo esta labor moralizadora, tanto en la vida intelectual cuanto en la social, esparciendo por todas partes la semilla fecunda de la idea, que arrastra los ánimos corrige las desviaciones y guía

por el camino, no siempre fácil, de un progreso personal y colectivo, que no sea un vano lastre de adelanto técnico, sino una mejora sustancial, moral y jurídica de la Humanidad.

5. — NECESIDAD DE QUE LOS FILÓSOFOS EDUQUEN A LAS NUEVAS GENERACIONES, FIJANDO SUS MENTES EN DIOS, META SUBLIME Y SUPREMA JUSTIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA.

¡Ilustres señores! Vuestro Congreso que hoy se clausura, y en el que han tomado parte insignes hombres de ciencia de muchas lenguas y naciones, es una prueba de que los hombres del pensamiento filosófico están movidos por el generoso propósito de colaborar con la pluma y desde la cátedra a la extinción de los odios, a la reconciliación de los pueblos y a la consolidación de la paz. Educad las nuevas generaciones hacia sentimientos de verdadera humanidad. Que sea cosa sagrada para los jóvenes todo lo que tiene aspecto humano, sagrada la familia, sagrado todo pueblo y nación, como es sagrado su propio pueblo y su propia patria. Fijense sus mentes en Dios, Padre Común de todos, donde la Filosofía halla su meta sublime y su más alta justificación.

Dándoos, pues, las gracias por vuestra presencia, seguimos confiados en la verdad y en el bien de vuestros estudios e invocamos sobre vuestros trabajos, sobre las fatigas anteriores de vuestro espíritu, sobre vuestras sanas intenciones y propósitos, sobre vuestras familias, sobre los que oirán vuestras palabras, fruto de una investigación honesta y severa, aquellos favores celestiales que han de dirigir vuestro pensamiento y vuestra vida hacia las metas marcadas en el secreto designio de la verdad y del amor divino, mientras que os damos de todo corazón, como prenda de las abundantes gracias, a vosotros y a todas las personas que os son amadas, Nuestra bendición apostólica.

PÍO PAPA XII

EL TOMISMO Y LAS FILOSOFÍAS EXISTENCIALES

Se ha hecho observar con frecuencia que, como todas las grandes doctrinas, el tomismo era capaz de mostrarse bajo diversos aspectos, según la diversidad de las necesidades a las que, durante el curso de su larga historia ha debido satisfacer sucesivamente. La cuestión que hoy se plantea es saber si, en un tiempo en que parece que las filosofías llamadas "existenciales" tienen la palabra, el tomismo puede presentarse con todo derecho como una de ellas. Es, pues, ésta la cuestión que quisiera a mi vez plantear. Digo "plantear" y no "resolver", pues me parece que si el tomismo puede ofrecer aquí sus servicios, aquellos a quienes los ofrece son los únicos calificados para decir si les parece o no posible aceptarlos.

Para que una conversación de este género sea útil, me parece además indispensable que, una vez planteada la cuestión, se esté buenamente dispuesto por ambas partes, a rendirse al sí o al no en el cual será preciso que ella termine. Ahora bien, eso mismo no se puede sino cuando la discusión enfrenta al tomismo tal cual es con las filosofías existenciales tales como ellas son. No buscaremos ni acomodos ni compromisos. No solicitaremos de las doctrinas que desaprueben la menor parte de sus exigencias auténticas, con la esperanza de obtener un acuerdo fundado en la confusión. Tampoco intentaremos sean aminoradas las diversas doctrinas unas frente a otras, sino que nos preguntaremos si, a pesar de las diversidades que se pueden llamar ruidosas, no existe entre el tomismo y las filosofías existenciales un *mínimum* de acuerdo, aunque no fuera más que por la presencia común de cierta preocupación fundamental que bastaría para hacer posible, sin faltar a la rectitud, una conversación como la que hoy emprendemos.

Esas intenciones son buenas, se admitirá sin duda, pero tal vez no sea fácil permanecerles fiel. He hablado del "tomismo tal cual es". Esta hermosa fórmula debe no obstante reducirse a esta otra: el tomismo tal cual yo lo concibo; es decir tal cual yo lo concibo después de un largo estudio que no

doy por terminado. Ahora bien, este tomismo es, en efecto, una doctrina que sitúa la existencia en el corazón mismo de lo real. Sin duda el hecho no ofrecería ningún interés si esta concepción del tomismo resultara ella misma de un reencuentro, en el terreno de la historia, con el existencialismo contemporáneo. Disfrazar el tomismo en filosofía existencial para vestirlo a la moda del tiempo podría presentar cierto interés apologético, y todavía lo dudo mucho, pero el interés histórico y filosófico de tal operación sería nulo. Por tanto si intento confrontar al tomismo con los existencialismos contemporáneos, es a pesar de este peligro inevitable, y del riesgo inherente a esta tentativa, de ser acusado de confundir para mejor concordar. Contra este riesgo, tan sólo veo dos protecciones posibles. La primera aparecerá por sí misma al fin de esta exposición, cuando se hayan visto los severos límites que impongo al acuerdo en que pienso. La segunda consiste en un hecho histórico brutal, que puede ser definido brevemente. No se puede sospechar que el tomismo se disfrace en filosofía existencial para ponerse a la moda, puesto que era ya interpretado como una doctrina centrada en torno a la existencia en un tiempo en que las filosofías existenciales no habían nacido aún. El tomismo tal cual lo concibo, acerca de este punto, remonta por lo menos al siglo XVI, a Cayetano. Se trata, pues, de saber si el tomismo, concebido como una doctrina en que el *esse actualis existentiae* es, no la esencia del ser, sino el acto de esta esencia, pueda entrar en conversación con los existencialismos contemporáneos.

Convengamos en primer lugar que no es el tomismo de todo el mundo, ni siquiera el del mundo tomista; y si se añade que a su vez el tomismo no es más que una de las filosofías escolásticas, habría que reconocer que la doctrina en cuestión está todavía más lejos de responder a la idea que se forma de la escolástica en general. Ya en el siglo XVI, Cayetano sostenía la distinción tomista de esencia y de existencia contra Duns Scoto y sus discípulos, para quienes la existencia no es sino un modo de la esencia y no su acto ⁽¹⁾. Suárez, cuya inmensa influencia se extiende a las ontologías de Descartes y de Wolff, rechaza no menos decididamente, y tal vez con más fuerza, la distinción tomista. Vayamos más lejos. La interpretación escolástica del ser concebido como una esencia realizada, y de la ontología como una ciencia de la esencia real, está aún hoy ampliamente extendida entre los filósofos que exigen para sí la tradición medieval. Kleutgen puede aquí servirnos de testimonio, puesto que afirma, en un libro citado con frecuencia como una fiel expresión del pensamiento escolástico, que, en los filósofos de la Escuela, "lo real no se confunde con lo que es

(1) CAYETANO, *De ente et essentia*, q. XII, ed. M. H. Laurent, Turin, Marietti, 1934, págs. 153 y sgs. Allí discute Cayetano la doctrina del scotista Trombeta.

actual o *existente* y no es opuesto al posible. Puede ser tan posible como existente, de suerte que, cuando la escolástica designa lo real como objeto de la metafísica, no hace consistir, como Hermes, el cargo principal de esta ciencia en la búsqueda y el descubrimiento de las existencias actuales... Cuando concebimos un ser como real, no lo pensamos como puramente posible excluyendo su existencia; sin embargo, no lo pensamos tampoco como existente, sino hacemos abstracción de la existencia" (2).

Entre esta escolástica de las esencias existencialmente neutralizadas y las doctrinas contemporáneas de la existencia, no veo cómo una conversación podría ser útilmente emprendida. Pero el tomismo en el cual pienso no está en la misma situación, y aunque no sea esta la ocasión de describirlo, quisiera recordar al menos aquellas de sus tesis fundamentales que me parecen legitimar la cuestión que planteo. La primera de estas tesis es que el análisis metafísico de lo real termina por situar en el corazón del ser, y por ahí su esencia misma, un acto primitivo de la esencia que es el acto mismo de existir. El existir de Santo Tomás es lo que hay de más íntimo en cada cosa, y lo que hay de más profundo en todas (3). Se sigue de ahí, y ésta será nuestra segunda tesis, que el existir es la raíz misma del ser: *Unumquodque est per suum esse*: cada cosa es por su acto de existir (4). Ahora bien, estas dos tesis determinan una tercera. Porque si cada cosa es un ser en virtud de su acto de existir, como cada ser real se distingue inmediatamente de todo otro ser real, hay que añadir que cada cosa posee en sí misma un acto de existir propio y distinto de todos los demás: *habet enim res unaquaque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* (5). Añadamos finalmente para acabar de definir los puntos críticos de esta ontología de la existencia, que este acto primero, en virtud del cual el ser se coloca como existente, es por eso mismo la fuente y la causa de todas las operaciones, inmanentes o transitivas, que despliega en el curso de su duración. Es lo que expresa el adagio escolástico bien conocido: *operatio sequitur esse*. Pero no nos equivoquemos sobre el sentido de esta fórmula. No significa simplemente que, tal el ser tal su operación; quiere decir ante todo que las operaciones de un ser son el desarrollo en el tiempo del acto fundamental de existir cuya eficacia los causa. Si, pues, consideramos un ser como incluyendo sus propias operaciones, se nos presentará totalmente revestido de un existir que, a manera de determinante supremo, le confiere a la vez su unidad y su fecundidad.

(2) KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, t. II, págs. 89-92.

(3) *S. Theol.*, I, 8, 1, ad 4.

(4) *Cont. Gent.*, I, 22, ad *Item unumquodque*.

(5) *Ibid.*, I, 14, ad *Est autem*.

Tal es también, reducida a lo que no es sino el punto de partida, la ontología a la que pregunto primeramente si comparte con las filosofías existenciales modernas una noción común del ser, y de la cual preguntaré después, en caso de obtener respuesta afirmativa, si entre posiciones cuyo terreno es al menos en parte común no podrían tenerse útilmente conversaciones.

Una dificultad surge aquí. He hablado hasta ahora de las filosofías existenciales modernas no solamente sin definir las, sino suponiendo que forman un grupo, casi una familia, y que se les puede atribuir cierta unidad. Ha llegado, pues, el momento de especificar que no soy insensible a las diferencias a veces profundas que las distinguen. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Scheler, Marcel, Sartre, otros tantos pensadores que, sin negar la comunidad de intereses que los une entre sí, no aceptarían sin protestar se los confundiera. Es además, por eso, que más que buscar un mosaico y como una imagen genérica del existencialismo, en que ninguna de estas doctrinas aceptaría reconocerse, me contentaré con dirigir preguntas precisas a algunas de ellas, limitándome a algunos puntos fundamentales de la ontología y dejando deliberadamente de lado los problemas de la teología natural, cuya discusión me parecería prematura por el momento. Estas cuestiones serán por otra parte tales, si no me equivoco, que nos introducirán en el corazón mismo de las ontologías con las cuales buscamos contacto.

Para comenzar por aquélla en que las afinidades se anuncian encontrando menos obstáculos, evocaré primero la posición de Gabriel Marcel. A decir verdad, me sería difícil no pensar en él, puesto que otro ha pensado ya por mí. En la primavera de 1940, cuando acababa la última de una serie de cuatro conferencias públicas en la Universidad de Harvard, el profesor Ernest Hocking se me acercó, y estrechándome la mano me dijo estas sencillas palabras: "¡Bien! y ¿Gabriel Marcel?". Así, mientras yo pensaba desarrollar y aplicar al problema de la existencia de Dios ciertas implicaciones fecundas de la ontología tomista, este filósofo seguía un diálogo interior con el autor de *Journal métaphysique*, de *Existence et Objectivité* o de *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Ernest Hocking tenía razón. Entre la ontología tomista cuyas tesis iniciales acabo de recordar y la de Gabriel Marcel, hay algo más en común que la palabra existencia. O más bien, puesto que he querido simplemente plantear una cuestión, yo pregunto si estas ontologías no tienen algo más de común que este término. A fin de precisar mi pensamiento, me permitiré indicar por dónde, si no me equivoco, estas dos doctrinas se comunican.

Lo que me parece dar interés a tal confrontación, es que el pensamiento de Gabriel Marcel desemboca, no ciertamente en la filosofía de Santo

Tomás de Aquino, sino en una realidad enteramente semejante en su fondo a la que describe la filosofía tomista. Esta realidad, hacia la cual se lo ve caminar por mil rodeos en el *Journal métaphysique*, y que al fin encuentra en sus últimas páginas, la encontramos explicitada y planteada por sí misma en una memoria titulada *Existence et Objectivité*. Desde casi un siglo, observa Gabriel Marcel, los filósofos idealistas están contestes en reducir al minimum el papel de la existencia, o de lo que se podría llamar el índice existencial. Como esas filosofías la enfocan, "la existencia aparece como algo a lo cual el pensamiento se adosa tal vez, pero que certeramente y, por eso mismo, tiende a perder más o menos completamente de vista" (6).

Esta ceguera progresiva respecto de la existencia de la que parece herido el idealismo se presenta unida a su concepción misma del conocimiento objetivo. Cuanto más se extienden los derechos del objeto como tal, más se acentúan los caracteres que lo constituyen en cuanto objeto y el género de inteligibilidad del que goza una vez constituído, más también somos conducidos a dejar en la sombra su carácter existencial (7). Lo que Gabriel Marcel entiende por ahí se ha expresado claramente después, y con fuerza, en una serie de ensayos cuya riqueza y densidad filosóficas son extremas. Puesto en desconfianza del objeto por la representación puramente esencial que se forma de ordinario, y que deja huir la existencia, ha tratado naturalmente de captarla en el sujeto, es decir en un "yo soy". Sin embargo tampoco en un "yo soy" cartesiano, en que el sujeto se suicida apenas nacido arrojándose en seguida en la objetividad de la "cosa que piensa", sino, para usar sus propios términos, en "cierta afirmación que soy anterior a su enunciación", pues "enunciándola la desmenuzo, la trituro, me dispongo a traicionarla. Se podría decir, en un lenguaje inevitablemente aproximativo, que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en que estaré en algún modo pasivo, y del cual seré más bien el asiento que el sujeto. Pero esto no es sino un límite que no puedo realizar sin contradicción" (8). Extendiendo esta intuición a todos los sujetos distintos del que se capta a sí mismo, se acaba sobrepasando al bergsonismo y proponiendo tal vez la única crítica verdaderamente constructiva que esta doctrina haya recibido. Lo que se oculta entonces en la base de lo real, no es ya una duración que fluye sin cesar, sino al contrario el acto estable de existir mediante el cual cada su-

(6) G. MARCEL, *Existence et objectivité*, en apéndice al *Journal Métaphysique*, París, N. R. F., 1927, pág. 309.

(7) *Op. cit.*, pág. 309.

(8) G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, en *Le monde cassé*, París, Desclée, De Brouwer, s. d., pág. 266.

jeto se coloca en el ser: no una "evolución creadora", sino una "fidelidad creadora" ⁽⁹⁾.

Tales fórmulas nada tienen de tomista ciertamente, y el mismo planteo del problema que ellas resuelven es ajeno al pensamiento de Santo Tomás. Pero prescindamos de las diferencias de lenguaje; olvidemos que aquí se trata de una crítica del idealismo moderno en el cual nadie podría pensar en el siglo XIII; no retengamos de este análisis sino la noción misma de lo real hacia la cual nos encamina, ¿no experimentaremos la tentación de decir por nuestra parte, habiendo oído a Gabriel Marcel: "¡Bien! y Santo Tomás de Aquino?" Porque al fin esta afirmación que cada ser es anterior a su enunciación, ¿no es, este *esse* que la ontología tomista plantea en el corazón más íntimo de cada ser y que lo constituye aún antes que le pertenezca? Es cierto que este "yo", que no puede pensarse aquí sin objetivarse, ni objetivarse sin destruirse, se impone a nosotros como una especie de misterio; pero ¿no es a propósito de Santo Tomás que el Padre Garrigou-Lagrange hablaba no ha mucho del "misterio del ser", y este misterio del ser no es ante todo, aun cuando los que hablan de él lo olviden el del *esse*? Porque Santo Tomás lo plantea en la raíz de este ser que, gracias a la esencia, llega a ser la objetivación primera, pero nosotros no lo captamos sino indirectamente, tomado en cierto modo en el concepto del ser del cual es el acto y en el cual él se objetiva. *Ens* significa *esse habens*; ahora bien, en "lo que tiene el existir", "lo que tiene" se deja sólo conceptualizar y el existir puro se nos escapa. Por esto también, no solamente desde los comienzos del idealismo moderno, sino desde los orígenes mismos de la filosofía occidental, la ontología ha tomado la decisión de adosarse a la existencia, es decir de volverle la espalda.

Dos doctrinas que tocan el misterio pueden no tener nada de común, pero si el misterio que tocan es el mismo, si ellas lo aceptan, y si, en lugar de volverle la espalda, le presentan la cara, ¿no se comunicarán en su aspiración más profunda? ¿Les está prohibido esperar la unión para colaborar? Hay hoy día dice Gabriel Marcel, "necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico". ¿Cómo llegaremos a ello, si no es incluyendo en efecto la experiencia humana en una experiencia más vasta donde el existir del "yo" se ofrezca inseparablemente solidario de los otros actos de existir? Ahora bien restituir a la experiencia humana su peso ontológico, sería a la vez restituir a la ontología clásica su peso de experiencia humana de la que tal vez demasiado a prisa e imprudentemente se ha

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, págs. 286, 287.

desembarazado. Porque el solo existir que captamos desde el interior, y desde donde nosotros podemos observar los cambios incesantes con su propia esencia, es el nuestro. Es cierto, y nunca se sostendrá con demasiada firmeza contra el idealismo, que los demás nos son inmediatamente dados con él, pero se trata de sobrepasar la posición bruta de los sujetos para alcanzarlos en su vida íntima; ¿cómo la experiencia de aquél que somos nosotros no nos serviría de guía para la exploración de aquellos que no somos?

Tal, será pues, nuestra primera pregunta: ¿la ontología tomista del existir y la del "misterio ontológico" ofrecen realmente bastantes intereses comunes para que puedan ser consideradas como complementarias en ciertos aspectos? La cuestión no deja de tener importancia. Gabriel Marcel ha insistido con firmeza sobre la distinción que separa al *problema* del *misterio* y sobre la necesidad que se impone al metafísico de sobrepasar al primero para alcanzar el segundo. Eso es justo, pero tal vez sea preciso añadir que la metafísica no podría, sin peligro, desprenderse del misterio para atenerse al problema, ni renunciar al problema para hundirse en el misterio. Cuando el problema reemplaza al misterio, como sucede muy fácilmente en las ontologías de la esencia, la metafísica se reduce a un tejido de abstracciones; pero cuando el misterio devora el problema, la ontología se pierde en la mística. Las filosofías existenciales tienen el gran mérito de subrayar vivamente que "lo no-problematizable no puede ser objetivado, y eso por definición", ¿pero esta oposición radical entre lo subjetivo existencial y lo objetivo no es ella misma el resultado de una objetivación? Parece que en realidad toda metafísica digna de este nombre nace de un esfuerzo para problematizar lo no-problematizable, es decir, para llevar atrevidamente al seno del misterio conceptos que porque viven, no aceptan verse separados.

Sin duda sería mucho más difícil establecer contactos reales con las ontologías modernas que, directamente o no, prolongan y amplían el movimiento nacido de Kierkegaard. No sólo este movimiento es polimorfo, lo que basta por otra parte para probar su vitalidad, sino que aún no ha terminado todas sus conquistas y estamos, por otra parte, demasiado cercanos para hablar de él sin riesgos de serios errores. En cambio, tal vez haya durado bastante para que algunas líneas maestras de su destino se dejen entrever. Se puede principalmente preguntar, aun cuando estén ya muy lejos de su fuente, si las doctrinas de la existencia no continúan siguiendo su misma pendiente. En el mismo Kierkegaard, cuanto hay de especulativo propiamente dicho parece nacer de un conflicto religioso. El obispo Mynster quiere convencerlo de que el cristianismo es un saber. Kierkegaard está pe-

netrado, por el contrario, hasta la médula de los huesos de esta certeza que el cristianismo es vida y que, cuando cesa de serlo, pierde toda su realidad. Nada más digno de veneración, pero nada tampoco más conocido que esta eterna protesta de la conciencia religiosa contra el peligro, al cual está incesantemente expuesta de disolverse en saber objetivo. La fuerza de Kierkegaard fué precisamente apoyarse en el terreno tan rico y sólido de una experiencia religiosa en que otras innumerables conciencias no anhelaban otra cosa sino unirsele, si aún ellas no le habían precedido ya. Visto oblicuamente, lo que constituye uno de sus aspectos más verídicos, la doctrina de Kierkegaard es un existencialismo de tipo religioso, el cual forma hoy todavía, uno de los asideros de la teología de Karl Barth, y que aún tiende, si no me equivoco, a desembarazarse de toda servidumbre barthiana para revivir en ciertos espíritus en su pureza original.

Nos podemos preguntar por lo tanto si este dinamismo, que le viene de su origen religioso, no impone al existencialismo de Kierkegaard severos límites. Su fuerza está en haber inmediatamente encerrado su caso particular en un problema más vasto. Kierkegaard ha desgajado y puesto en evidencia, con una fuerza de persuasión incomparable, la hostilidad radical del pensamiento abstracto respecto de la existencia, que aquél comienza por escamotear allí donde la encuentra, para emprender después la explicación de todo (10). Kierkegaard ha hecho mejor aún. Ha visto, y ha hecho ver, que la verdadera dificultad consistía aquí no tanto en discernir esta antinomia cuanto en pensarla bajo la forma de síntesis. Nada muestra mejor cuán cierto es que el existencialismo de Kierkegaard incluye la dialéctica hegeliana a la cual se opone. Lo que quiere aquí Kierkegaard es que no hagamos abstracción de nada ni siquiera de la abstracción. Pensar la existencia, es concebirla *sub specie aeterni*; es pues hacer abstracción y, por consiguiente suprimirla; pero decir que hay algo que no se deja pensar, la existencia, es hacer abstracción de este hecho, no menos fundamental, que el que piensa existe, y que, por consiguiente, "la existencia se ve colocada al mismo tiempo que el pensamiento" (11). Para que esta antinomia llegue a ser, en el pensamiento, la síntesis que es ya en la realidad, se impone el recurso a una dialéctica; ciertamente no a una dialéctica abstracta, como la de Hegel, pero sí a la dialéctica vivida del mismo sujeto existente. Es por esta misma por donde Kierkegaard ha pasado a ser maestro, y que

(10) SOEREN KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, París, Gallimard, 6ª. ed., 1941, pág. 201.

(11) *Op. cit.*, pág. 206.

le ha conquistado tantos lectores, pero la existencia sobre la cual recae no es siempre más que la existencia religiosa auténtica, aquella de la cual la teología de Barth continúa reivindicando los derechos. El problema es, pues, para nosotros saber si, partiendo de esta espiritualidad, se puede alcanzar una ontología. Sería preciso no obstante, a no ser que él renunciara de una vez por todas a alcanzar el plano de la filosofía propiamente dicha. No creo que el mismo Kierkegaard y menos Karl Barth, hayan deseado ni deseen esta prolongación del problema. No verían en ello sino traición para aquello enteramente personal y religioso, que ellos mismos han planteado. En cambio, tenemos tal vez derecho a hacer observar que el problema planteado por el mismo Kierkegaard: la posibilidad de una síntesis de la existencia y del pensamiento que no sacrificara ni el pensamiento ni la existencia, encierra en sus muros el problema particular que ha intentado resolver. La espiritualidad de Kierkegaard exige una ontología, y lo que preguntamos, es precisamente si la dialéctica tomista de la esencia y de la existencia no se ofrece como una solución posible, tal vez aún como la única solución satisfactoria, del problema que plantearía una operación de este género.

A decir verdad, la historia del existencialismo moderno apenas invita a pensar que un ofrecimiento de este género tenga la menor garantía de ser aceptado. Pero ante todo, no es ni a Heidegger ni a Jaspers que lo planteamos, es a nosotros mismos. Sus obras sólo nos interesan en cuanto son nuestras propias posibilidades. Nuestras objeciones contra ella no son sino nuestro rechazo a aceptar los límites tal vez arbitrarios que ellas mismas imponen a la verdad que coartan. Porque coartan ciertamente una, y el gran interés que ofrecen para nosotros estas doctrinas, es que traducen los grandes esfuerzos por transplantar el problema de Kierkegaard del plano de la espiritualidad al de la filosofía primera. Quieren ser ontologías, y ontologías de la existencia. No obstante, sus conclusiones son muy diferentes de las del tomismo. No quedaría sino resignarse a este desacuerdo final si una última cuestión no se planteara todavía: ¿estas filosofías que quieren ser ontologías, lo son verdaderamente? En otros términos, ¿no han heredado de Kierkegaard esta convicción, tanto más decidida cuanto menos razonada: "La única realidad que hay para un hombre que existe es su propia realidad ética?" (12).

Parece que tal sea en efecto el caso. Las admirables conquistas de la fenomenología existencialista se han realizado todas sobre el plano de una dialéctica de la vida interior, y aún de una dialéctica "apasionada", como Kierkegaard quería que fuera todo el pensamiento existencial (13), es decir

(12) SOEREN KIERKEGAARD, op. cit., pág. 211.

(13) *Op. cit.*, pág. 208.

hecha no tanto de proposiciones abstractas cuanto de los movimientos mismos del sujeto existente. Tal método ha llevado la exploración del "yo" hasta las capas profundas, que nunca fueron tal vez tan alcanzadas desde las *Confesiones* de San Agustín. En este plano, es irremplazable. Le debemos cuanto nos ha dado de valor para hacer frente a nuestra realidad más profunda, al acto secreto de existir que somos, y cuyo umbral no obstante está como guardado contra nosotros, cuando intentamos aproximarnos a él, por un horror sagrado cuya angustia es insostenible. Es de ahí sin duda, más allá de la esencia y como en el contacto de la existencia desnuda, que asciende la horrorosa náusea que es prudente ahorrarse si se teme el vértigo de la desesperación, pero que los fuertes atraviesan tal vez para alcanzar la Alegría. Queda por tanto por saber si aún, en esta profundidad, una fenomenología del ser puede prolongarse en ontología. Cuestión de una importancia capital, me parece, no sólo para la ontología, sino para esta fenomenología misma. Se trata para ella, en efecto, de saber exactamente lo que hace. Si urge recordar, con Kierkegaard, que el que piensa existe, no lo es menos sostener que el que existe piensa. Nuestra experiencia de la existencia incluye, pues, el pensamiento que tenemos de ella, y la intervención del conocimiento objetivo es sin duda requerida en este punto, para que la fenomenología suba al plano de la ontología, hacia el cual tiende siempre sin llegar nunca.

Es cierto que el existencialismo contemporáneo rehusará sin duda, a su vez, este cambio de perspectiva como incompatible con su búsqueda misma. ¿Pensar la existencia, no es objetivarla y, por tanto, destruirla? Es objetivarla sin duda, pero no es necesariamente destruirla, y, aquí también, la ontología tomista no está sin podernos ofrecer sus proposiciones. Ante todo, se ha simplificado tal vez sin derecho la noción de objeto. No se opone pura y simplemente a la de sujeto; la incluye, al contrario, necesariamente. Para una doctrina que plantea el existir en la raíz del ser, no hay objetos puros, no hay sino sujeto-objeto. Cuando digo "yo" digo que soy un sujeto; pero cuando digo "tú", digo que tú eres un sujeto; y aun cuando digo "él", digo que es un sujeto. No me pienso, pues, como un acto de existir en relación con puros objetos, es decir con objetos existencialmente neutros; me pienso como el "yo" que soy en relación con los "yo" que son los demás, un "yo" que también tengo función de decir para ellos, si ellos mismos son incapaces de decirlo; brevemente, me pienso como un acto de existir en relación con otros actos de existir. El objeto no tiene otro contenido sino el sujeto que significa, pero es para nosotros el único modo posible de significación.

Significar los sujetos como objetos, es al mismo tiempo colocarlos sobre el plano de la esencia, pasar del existir al ser y de la fenomenología a la ontología. ¿Puede efectuarse legítimamente este tránsito? A esta pre-

gunta, responderemos simplemente que, si no lo puede, toda ontología de la existencia parece ser imposible. Pero si su distinción se impone, la antinomia del binomio esencia-existencia no es menos artificial tal vez que el de sujeto y objeto. Se tiene razón de prevenirnos contra el peligro de hacer de la existencia una cosa, porque no lo es; pero la esencia no lo es tampoco. Lo que es una cosa, es el sujeto aprehendido como objeto. Ahora bien, este mismo sujeto no es ni su esencia, ni aún su existencia; lo que es, en el sentido amplio del término, es la actualización de la una por la otra. Pero actualizar una esencia es muy distinto de realizar el contenido de una definición estática, es empeñarse en un proceso de tránsito hacia el límite que se conoce naturalmente como imposible, pues la esencia finita, en razón de su misma finitud, es lo que nunca se deja actualizar completamente. El hombre en general es un animal racional, pero el hombre particular no es un animal racional, llega a serlo. Digamos que porque lo es lo deviene. ¿Y quién ha terminado alguna vez de devenirlo?

La exploración de este devenir, es según me parece, el terreno de elección de las filosofías existenciales, y aciertan en él admirablemente, al menos en cuanto no hacen de la existencia misma una cosa o el subproducto de una cosa que sería el ser, el que a veces le sobreviene ⁽¹⁴⁾. Pero la ciencia del ser a la cual estas filosofías parecen aspirar, o que ellas se empeñan en construir, exige algo más. Algo infinitamente simple e injustificable tal vez *a priori*, pero no obstante infinitamente fecundo para el conocimiento, como esta decisión que se toma a menudo de entrar para ver. Y es, en efecto, de una decisión de este género que se trata aquí, aquélla por la cual el filósofo trasciende a la vez la psicología y la moral, cuando lo que retiene de *su ser* no es sino el ser o, mejor dicho, es en definitiva el ser. Si es la angustia, que busque, que se tranquilice, otra lo espera en el umbral de la metafísica, la del "silencio eterno de estos espacios infinitos" de Pascal, o del "porque hay algo más bien que la nada" de Leibniz. Es tal vez aún más allá de esta segunda angustia que se encuentra la respuesta a la primera; pero sobre todo, algo más importante aún para el filósofo, es tal vez esta segunda angustia que detiene el sentido ontológico de la primera y que nos enseña, no simplemente lo que ella significa, sino lo que ella es. Si fuera así, se debieran tener por prematuras las conclusiones metafísicas de las fenomenologías; se debiera sobre todo no estar demasiado sorprendidos de lo que parece con frecuencia sorprenderles mucho a ellas mismas: la dificultad casi infranqueable que experimentan por alcanzar tales conclusiones. Es que, para obtener respuestas metafísicas, hay que plantear cuestiones me-

⁽¹⁴⁾ Ver, por ejemplo, todo el comienzo de *L'être et le néant*, de J. P. SARTRE, donde la existencia aparece como una enfermedad del ser.

tafísicas, y si es ciertamente como metafísico que se plantea el problema de la existencia, no se evitará sin duda buscar la respuesta en lo más íntimo de los actos constitutivos de lo *en-sí*, cuyo esfuerzo incesante para actualizar su esencia forma como la trama misma de nuestra vida y que, por eso mismo, merece plenamente el título de existir.

ÉTIENNE GILSON,

De la Academia de Francia,
Profesor del Colegio de Francia.
De la Academia Romana de Sto. Tomás
de Aquino.

EL SEGUNDO GRADO DEL ESPIRITU: LA SINTESIS LOGICA EN "LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU" DE BENEDETTO CROCE (*)

I.—EXPOSICIÓN DE LA TEORÍA CROCEANA DEL CONCEPTO PURO.

1. El concepto como síntesis a priori de intuición y pensamiento. — 2. Caracteres del concepto: *universalidad e individualidad concreta, omni y ultrarepresentativo, immanente y trascendente*. — 3. Los dos tipos de pseudo-conceptos: 1) representaciones singulares generalizadas (*ciencias empíricas*) y 2) pensamiento universal despojado de representación (*matemáticas*). — 4. Reducción del juicio definitorio y singular, del raciocinio y de toda la actividad lógica a la categoría única del *concepto puro*. Irrealidad del juicio abstracto sin intuición. — 5. Mutabilidad constante del concepto, en razón de la intuición en él implicada, siempre individual y, por ende, en continuo cambio. Sentido de la eternidad de la filosofía.

1.— El Espíritu, en continuo devenir, no se detiene en la intuición pura del arte. A ella sigue inmediatamente el pensamiento, el concepto que la penetra e ilumina inteligentemente. A la creación imaginativa del mundo sobreviene, implicándola, la reflexión sobre dicha actividad, la dualidad consciente del *sujeto* frente al *objeto* en la inmanencia del Espíritu. Si bien es cierto, dice Croce, que la intuición artística está penetrada de pensamiento, éste no se explicita sino en el segundo grado teórico del Espíritu. "El surgir del concepto transfigura las representaciones sobre las que surge y las hace *otras* de las que eran: de indiscriminadas discriminadas, de fantásticas lógicas, de claras pero indistintas (como se decía un tiempo) claras y distintas. [...]". Cuando de la variedad de aquellas y de otras re-

(*) De "La teoría de los grados distintos del Espíritu" de Benedetto Croce me he ocupado en un trabajo publicado en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Enero de 1946; del "Primer grado del Espíritu" en especial, o sea, de "La síntesis imaginativa o Intuición artística", en otro aparecido en *Philosophia*, Revista del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, Enero de 1946; y próximamente, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, me ocuparé del "La síntesis práctica, tercer y cuarto grado de la Filosofía del Espíritu".

presentaciones que se nos enlazan, paso a preguntarme la verdad de todas ellas, elevo a concepto aquellas mismas representaciones, en fuerza del concepto añadido, son revistas, pero no con los ojos de antes, no son así ya más simplemente *vistas y contempladas*, sino *pensadas*. [...]. En fuerza del concepto, en suma, de aquellas representaciones se hace un *juicio*" (1). "La intuición, en el acto lógico, es ciega sin el concepto, como éste es vacío sin aquélla; [...]: el concepto es la intuición, pero la intuición transfigurada" (2). El Espíritu vuelve sobre su propia creación artística, sobre la intuición pura, y la toma como *objeto*, la *piensa*.

Este segundo y superior grado teórico del Espíritu *implica* —como acabamos de oírlo de boca del mismo Croce— y no es sino un enriquecimiento del primero. La unidad teórica de la intuición es tomada como objeto bajo un concepto que la penetra inteligiblemente y la desborda en su realidad individual concreta. "Si el hombre no representase cosa alguna, no pensaría; si no fuese espíritu fantástico, tampoco sería espíritu lógico" (3). "La actividad lógica o pensamiento surge sobre el espectáculo diversamente matizado de las representaciones, intuiciones o sensaciones que se dicen, merced a las cuales en todo momento el espíritu cognoscitivo elabora en forma teórica el curso de lo real" (4). Y como quiera que la intuición sensible, implicada en el pensamiento, es expresión, por eso el concepto implica también el lenguaje. "El hombre que no habla no piensa" (5). "El concepto tiene el carácter de la *expresividad*, o sea es obra cognoscitiva, y como tal expresada o hablada; no es ya acto mudo del espíritu, como sería, en sí mismo considerado, un acto práctico" (6). El conocimiento sensible unifica su multiplicidad y universaliza su individualidad en el concepto o pensamiento, que lo penetra e ilumina como *objeto*. Porque recién en este momento lógico o filosófico del concepto, la intuición alcanza categoría de realidad, de *objeto* frente al *sujeto* que la piensa unificándola y universalizándola en su concreción individual.

2. — La síntesis a priori, esencial a todo grado del Espíritu, que unifica implicándolos los grados distintos sucesivos, y que en la intuición estética era unidad individual del sentimiento o vida en la forma imaginativa, es ahora en el concepto *unidad de la universalidad del pensamiento y concreción individual de la imagen*. "Propio del concepto es aquello de la *universalidad*, o sea de la trascendencia respecto a cada una de las representaciones,

(1) *Lógica*, quinta edición, pág. 96, Laterza, Bari, 1928.

(2) *Ibid.*, pág. 144.

(3) *Ibid.*, pág. 3.

(4) *Lógica*, pág. 4.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, pág. 26.

donde ninguna o ningún número de éstas está jamás en grado de adecuar al concepto. Entre lo individual y lo universal no es admisible nada intermedio o de mezcla: o cada uno o el todo, en el cual aquel singular entra con todos y cada uno de ellos" (7). "No menos propio del concepto es el otro carácter de la *concretez*: es decir, que si el concepto es universal y trascendente respecto a cada representación, tomada en su abstracta singularidad, es por otra parte inmanente a todas las representaciones, y por ende también a cada una. El concepto es universal respecto a las representaciones y no se agota en ninguna de ellas; mas, puesto que el mundo del conocimiento es el mundo de las representaciones, el concepto, si no estuviese en las representaciones mismas, no estaría en ningún lugar: estaría en otro mundo, que no se puede pensar porque no existe. Su trascendencia es, pues, a la vez inmanencia; [...]. Si de un concepto se prueba que es inaplicable a la realidad, o sea que le falta concretez, se lo refuta en el mismo acto, en cuanto concepto verdadero y propio. Se dice que es *abstracción*, no realidad: *no tiene concretez*" (8). Y estos dos caracteres propios del concepto: racionalidad y experiencia, a priori y a posteriori, o mejor, *universalidad* e *individualidad concreta*, fundidos en la unidad de la síntesis a priori lógica, es lo que constituye el segundo grado del Espíritu: el *concepto puro*.

En síntesis, "*expresividad, universalidad, concretez* son, pues tres caracteres del concepto, el primero de los cuales afirma que el concepto es acto cognoscitivo y excluye que sea meramente práctico, como pretenden en varios sentidos los místicos y los arbitraristas y falsificadores; el segundo, que afirma ser el concepto un acto cognoscitivo *sui generis*, el acto lógico, y excluye que sea intuición, como quieren los estéticos, o que sea grupo de intuiciones, según se afirma en la doctrina de los arbitraristas y falsificadores; y el tercero, en fin, que el acto lógico universal es a la vez pensamiento de la realidad, y excluye que él pueda ser universal y vacío, universal e inexistente, según lo han defendido también las doctrinas de los arbitraristas" (9).

Tal es el precioso hallazgo de Hegel, dice Croce, siempre vivo y permanente, aunque Hegel no supiera explotarlo en toda su riqueza. "El pensamiento filosófico es para Hegel: primero, *concepto*; segundo, *universal*; tercero, *concreto*. Es *concepto*, o sea, no es sentimiento, ni raptó de éxtasis, o intuición, o cualquier otro estado psíquico similar, alógico y exento de fuerza

(7) *Ibid.*, pág. 27.

(8) *Lógica*, pág. 28.

(9) *Ibid.*, pág. 29. Cfr. también *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, pág. 56 y sgs. y 62 y sgs. Traducción castellana de F. González Ríos, Imán, Buenos Aires, 1943.

demostrativa. [...]. Contra el misticismo, [...], Hegel insiste siempre que la filosofía debe tener una forma inteligible y razonada; debe ser "no esotérica, sino exotérica", y lejos de ser asunto privado de una secta, es asunto de la humanidad. El concepto es *universal* y no meramente general, no debe ser confundido con representaciones generales [...]. He aquí lo que permite establecer la diferencia entre la filosofía y las ciencias empírico-naturales que satisfacen su cometido mediante la elaboración de tipos y representaciones generales. El universal filosófico, por último, es *concreto*, o sea que no es un mero esquema (esqueleto) sino la comprensión de la realidad en su plenitud y riqueza" (10).

De tales caracteres constitutivos del concepto deduce Croce que si bien el concepto puro no es representación, sin embargo se refiere esencialmente a ella, implicándola y superándola como a primer grado teorético: no es meramente representativo, sino "*omni y ultra representativo*". "Un concepto verdadero y propio, precisamente porque no es representación, no puede tener en su contenido un elemento representativo singular, ni referirse a esta o aquella representación particular o a este o aquel grupo de representaciones; si bien, por otra parte, precisamente porque universal respecto a lo individual de las representaciones, se refiere a todas y a cada una de ellas a la vez. Considérese cualquier concepto de carácter universal: el de *cualidad*, por ejemplo, o el de *desarrollo*, o el de *belleza*, o el de *finalidad*. ¿Se puede jamás pensar que un fragmento de realidad dado en la representación, por amplio que sea, [...], agote en sí la cualidad o el desarrollo, la belleza o la finalidad, de modo que se pueda afirmar la equivalencia entre estos conceptos y aquel contenido representativo? Considérese inversamente un fragmento, pequeño cuanto se quiera, de la vida representable: ¿Se puede pensar jamás que en eso, por pequeño, por atómico que sea, falta cualidad y desarrollo y belleza y finalidad?" (11). El pensamiento o concepto sólo puede ser real y vivir en la representación: está todo en la representación individual (*omnirepresentativo*), pero sin agotarse en ella, antes bien desbordándola y realizándola por igual en todas las representaciones individuales (*ultrarepresentativo*).

En realidad, estos caracteres del concepto no son sino explicación o desenvolvimiento de los antes mencionados de *universalidad* (*ultrarepresentativo*) e *individualidad concreta* (presente todo él en cada representación individual u *omnirepresentativo*).

Sobre las mismas notas del concepto vuelve Croce, desarrollando su pensamiento, cuando dice, que el concepto es *inmanente* y *trascendente* a la

(10) *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, págs. 13-14.

(11) *Lógica*, pág. 14.

vez: *inmanente*, porque se realiza todo en cada representación individual y no es real sino en ella; y *trascendente*, porque no se deja encerrar en una sola de éstas, sino que se realiza plenamente por igual en todas y cada una de ellas. "El concepto es universal respecto a las representaciones y no se agota en ninguna de ellas; mas puesto que el mundo del conocimiento es el mundo de las representaciones, el concepto, si no estuviese en las representaciones mismas, no estaría en ningún lugar; estaría en otro mundo, que no se puede pensar porque no existe. Su *trascendencia* es, pues, a la vez *inmanencia*" (12). *Inmanente y trascendente* son, pues, nociones enteramente coincidentes con *concreto y universal* y con *omni y ultrarepresentativo*, respectivamente, par de caracteres constitutivos del concepto (13). Pero *inmanencia y trascendencia*, como sus nociones equivalentes de universalidad e individualidad, están fundidas en una unidad indivisible. "Entre lo individual y lo universal no hay término medio: o está cada uno o está el todo, en el cual aquel singular entra con todos los singulares". Por lo demás, entre esas nociones no cabe intermedio alguno. "Si el concepto es universal y trascendente respecto a las representaciones singulares, es después *inmanente* a cada una, y, por ende, a todas las representaciones. Su *trascendencia* es, pues, a la vez *inmanencia*" (14). Por eso en el concepto no existen nada más que los dos mencionados caracteres, que reciben distintos nombres, según el aspecto con que tales caracteres son concebidos: *universalidad e individualidad, omni y ultrarepresentativo, inmanente y trascendente, intuición y pensamiento*.

3. — Pero tampoco puede faltar uno de ellos sin destruirse el concepto en su esencia íntima. Tal ocurre en las ciencias naturales y matemáticas, cuyas nociones son concretas individuales, en el primer caso, y puramente universales en el segundo, pero en ninguno de los dos universal-concretas. "Toda otra cosa [que no sea universal-concreto] son los conceptos fingidos o ficciones conceptuales, porque en éstas o el contenido está dado por un grupo de representaciones, y hasta por una sola representación, pero no son ultrarepresentativas; o por el contrario no tienen contenido alguno representable, no son *omni representativas*. Del primer tipo nos ofrecen ejemplo los conceptos de *casa, gato, rosa*; del segundo, los de *triángulo o de movimiento libre*. En el pensar el concepto de *casa*, nos referimos a una estructura artificial de piedra [...], en donde seres, que llamamos hombres, suelen habitar [...]. Pero, por numerosos que sean los objetos comprendidos bajo ese concepto, su número es finito. [...]. Defecto análogo pero opuesto tienen las ficciones conceptuales del

(12) *Lógica*, pág. 28.

(13) *Ibid.*, pág. 29.

(14) *Ibid.*, y *passim*.

triángulo o de movimiento libre. Parece que con éstas se sale de los estorbos de las representaciones: el triángulo y el movimiento libre no son cosas que comiencen o terminen en el tiempo y de los cuales no se pueda enunciar caracteres y límites rigurosos. Hasta que sea pensamiento, o sea realidad pensable, el concepto de triángulo y de movimiento libre conservarán validez. [...]. Pero adquieren la universalidad, con la pérdida de la realidad. Un triángulo geométrico no está jamás en la realidad, porque en la realidad no hay líneas rectas, ángulos rectos y suma de ángulos rectos y suma de ángulos iguales a dos rectos. Un movimiento libre no existe jamás en la realidad, porque todo movimiento real se efectúa en condiciones determinadas y necesariamente tras obstáculos. Ahora bien, un pensamiento, que no tiene por objeto algo real, no es pensamiento: y por eso aquellos conceptos no son conceptos sino ficciones conceptuales" (15). "Para formar en cambio verdaderos y propios pseudoconceptos es necesario comenzar dividiendo arbitrariamente en dos la existencia única de la logicidad, la trascendencia inmanente o universalidad concreta; y formar, por ende, o *concretez sin universalidad* [pseudoconceptos científicos] o *universalidad sin concretez* [pseudoconceptos matemáticos]" (16). Las nociones científicas son, por eso, *pseudoconceptos, abstracciones o ficciones* de la realidad, la cual solamente es verdaderamente alcanzada en el *concepto*, siempre y esencialmente universal concreto. Tales abstracciones falsifican la realidad, la deforman al fragmentarla, según nos dice Croce en el último texto citado: se rompen y separan los dos elementos de la unidad de la síntesis apriori lógica: la universalidad y la individualidad concreta, el pensamiento y la representación, que dan origen, respectivamente, a las matemáticas y a las ciencias empíricas. De ahí que las ciencias sirvan para manejar y dominar la realidad y no para conocerla —la realidad sólo es conocida en el concepto puro, universal, concreto—, posean un *valor práctico y no teórico* y pertenezcan a aquel grado y no a éste del Espíritu. "Las ciencias naturales no son otra cosa que edificios de pseudoconceptos y propiamente de aquella forma de pseudoconceptos, que hemos denominado *empíricos o representativos*. Cosa que vienen a confesar a su modo las definiciones que se pueden dar de las ciencias naturales como de *ciencias de los fenómenos* (en contraposición a la *ciencia de los noumenos*, que sería la filosofía), o de *ciencias de los hechos* (en contraposición también a la filosofía, *ciencia de los valores*). [...]. Estas ciencias, en verdad, no ofrecen puros fenómenos o meros hechos, sino conceptos representativos, un algo intermedio entre representación y concepto, que se ela-

(15) *Lógica*, pág. 15-17.

(16) *Ibid.*, pág. 30.

bora por razones prácticas" (17). Por otra parte están los pseudoconceptos matemáticos, los cuales "como no son pensables, tampoco son imaginables [...]. Como sabemos, en la falsificación o reducción práctica del concepto puro, si a los conceptos empíricos toca la concretez sin la universalidad, es decir la mera generalidad, a los conceptos abstractos [propios de las matemáticas] toca la universalidad sin la concretez, que es la abstracción" (18). Pero en ambos casos, sea de los pseudoconceptos empíricos, sea de los abstractos, "el acto de formar ficciones intelectuales no es, pues, ni de conocimiento ni de anticonocimiento; no es lógicamente racional y no es tampoco ilógicamente irracional, sino racional a su modo, *prácticamente*" (19).

De este modo, sin renunciar a la idea fundamental de Hegel sobre el concepto, Croce incorpora a su sistema la tesis irracionalista de Bergson y, en parte al menos, de gran número de epistemólogos modernos (Einstein, Duhem, Le Roy, . . .) sobre el alcance más bien simbólico y práctico que real y teórico de las nociones y fórmulas científicas.

4. — Hemos dicho que el concepto puro o real es síntesis concreta de universalidad y singularidad, de intuición o lenguaje y pensamiento —por eso, dice Croce, todo pensamiento incluye palabra y quien "no habla, no piensa" (20)— unidad estético-lógica (21). De lo cual concluye Croce que el concepto es la única categoría lógica o filosófica del Espíritu. En efecto, si el concepto es unidad de lo individual concreto y de lo universal, implica y es lo mismo que el juicio que expresa esta unidad en forma de sujeto (individual) y predicado (universal). Todo concepto implica, pues, un juicio definitorio del concepto. Por eso, "la diferencia de sujeto y predicado es ilusoria, porque predicado significa lo universal que se predica de un individual, y que tanto el pretendido sujeto cuanto el pretendido predicado son dos universales y el segundo, no puede ser más amplio que el primero, es el primero mismo" (22); y por eso también, la definición es tautológica; pero de una tautología sublime, enteramente diversa de la vacuidad que se suele condenar con esa palabra. La tautología de la definición significa que el concepto es semejante solamente a sí mismo y no puede ser resuelto en otro o explicado en otro. En la definición, la verdad *incessu patet*" (23).

A su vez, todo juicio definitorio lleva implícito un raciocinio, es un

(17) *Lógica*, pág. 212.

(18) *Ibid.*, pág. 237.

(19) *Ibid.*, pág. 22.

(20) *Ibid.*, pág. 4.

(21) *Ibid.*, Cfr. *Lógica*, pág. 69 y sgs.

(22) *Ibid.*, pág. 74.

(23) *Lógica*, pág. 75.

silogismo; ya que él es una afirmación de la realidad, que no se puede hacer sino en cuanto se está convencido de ella por una demostración. El juicio, por eso, es siempre una conclusión que fluye de una demostración o silogismo implícito. Cuando la inteligencia asiente a una proposición y formula un juicio, ve las razones o demostración que lógicamente lo sostienen. "Definición y silogismo son la misma cosa" (24). "El silogismo, en efecto, no es otra cosa sino conexiones de conceptos; [...]. Pero la conexión de los conceptos no representa nada de nuevo respecto al pensamiento del concepto, porque, ya se ha visto, pensar el concepto significa pensarlo en sus distinciones, ponerlo en relación con los otros conceptos y unificarlo con ellos en el concepto único: un concepto, pensado fuera de sus relaciones, e indistinto, es algo no pensado del todo; y por esta razón no se puede concebir la conexión de dos conceptos, o sea el silogizar, como un nuevo y más completo acto lógico. Silogizar y pensar son sinónimos; aunque, en el uso ordinario del discurso, el término "silogizar" represente el realce del aspecto verbal del pensar, o con más propiedad el carácter dinámico de la exposición verbal, que es después el carácter mismo de esta exposición, mala y sólo empíricamente distinta en estática y dinámica, en definición y demostración" (25). Todo concepto, es, por ende, también un raciocinio o silogismo.

Concepto, juicio definitorio y raciocinio, las tres operaciones de la lógica clásica de Aristóteles se reducen y no son sino una misma y única forma del Espíritu: concepto puro, unidad universal concreta, unidad de lo singular en lo universal y de lo universal en lo singular. Por eso es vana la cuestión de si el concepto o el juicio es primero. "La pregunta si el *prius* lógico es el juicio o el concepto, es vana, no sólo en la relación ya examinada del concepto con la forma verbal (juicio definitorio), sino también en la relación del concepto con el juicio individual. Se puede decir indiferentemente, *que pensar es concebir, o que pensar es juzgar*, porque las dos fórmulas se reducen a lo mismo. Del mismo modo es vana la cuestión de si las categorías preceden al juicio o si siguen a él; porque no solamente ellas no preceden, pero tampoco siguen al juicio y nunca se sale fuera del juicio, como no se sale jamás fuera de la realidad y de la historia" (26).

No se puede pensar, pues, sin estos dos elementos unificados: lo concreto individual y lo universal. De ahí concluye Croce la imposibilidad intrínseca de la lógica formalista, ya que ella despoja al concepto de su realidad al privarlo de su concretez (27).

(24) *Ibid.*, pág. 77.

(25) *Ibid.*, págs. 77-78.

(26) *Lógica*, pág. 145.

(27) Cfr. *Lógica*, pág. 85 y sgs.

Por eso también, todo concepto y juicio definitorio coincide y es una percepción. "El juicio individual puede tomar también el nombre mucho más conocido y familiar, el de *percepción*; como la percepción debería llamarse sinonímicamente juicio individual, o al menos juicio perceptivo. [...]. Percibir significa aprehender una cosa como teniendo esta o aquella cualidad, es, por eso, pensarla y juzgarla" (28). No se puede percibir realidad concreta sin el pensamiento universal, expresado en el predicado del juicio definitorio, y no se puede pensar realidad alguna sino en lo individual concreto. No se puede pensar o conocer nada "ni aún la más leve impresión, ni el acto más fugaz, la cosa más insignificante por nosotros percibida sino en cuanto es pensada. De ahí la dignidad suprema del juicio individual, que efectúa todo nuestro conocimiento producido en todo instante, y por el cual solamente *poseemos el mundo*, o más bien por el cual solamente *un mundo es*" (29). Sin embargo bajo la nueva y universal forma teórica del pensamiento el elemento imaginativo de la intuición "al ser transfigurado en hecho lógico no pierde la individualidad, antes bien la reafirma con más clara distinción" (30). La percepción y el juicio individual —que se identifica con el juicio definitorio y, por ende, con el concepto puro (31)— coinciden enteramente, y son idénticos también con el concepto puro, universal concreto, único que alcanza la realidad. "La famosa *intuición intelectual*, considerada a veces como un conocer a que el hombre aspira pero que no posee, y, otras veces, como facultad superior al mismo conocer, debería, en rigor de letra y de concepto, ser colocada en el juicio individual, que es verdaderamente intuición intelectual, o sea, *intelección intuída*" (32).

Los conceptos y juicios carentes de una referencia a un hecho individual, privados de la intuición sensible, no constituyen conocimiento alguno, no son verdaderos y auténticos conceptos, sino abstracciones que fragmentan y deforman la realidad. Conocer, dice Croce, es conocer la realidad, y no hay conocimiento de la realidad si el concepto no transfigura las representaciones sobre las que surge y las hace otras de lo que eran antes: de indiscriminadas discriminadas, de fantásticas lógicas, de claras pero indistintas (como se decía un tiempo), claras y distintas. [...]. Cuando de la variedad de aquella y de estas otras representaciones que se os asocian, paso a preguntarme la verdad de todas ellas, y salto al concepto, aquellas representaciones mismas. [...] no son ya simplemente *vistas y contempladas*,

(28) *Lógica*, pág. 99.

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*, pág. 97.

(31) Cfr. *Lógica*, pág. 127 y sgs.

(32) *Lógica*, pág. 99. Cfr. también págs. 28 y sgs.

sino, ahora, también pensadas" (33). No olvidemos la tesis central de Croce de los grados. El grado lógico implica esencialmente el grado estético, el concepto "transfigura las representaciones". Y un juicio o concepto abstracto sería lo universal sin lo singular, el momento lógico sin el estético, el pensamiento sin la intuición, en una palabra, la destrucción de la unidad de la síntesis a priori lógica. Y esta síntesis concreta de pensamiento e intuición, de universalidad y singularidad, de unidad conceptual y multiplicidad sensible, no es, en última instancia, sino un retorno a la tesis fundamental del idealismo trascendental de Kant, que llega a Croce por el camino de Hegel en su noción de lo *universal-concreto*, única expresión y realización auténtica de la idea. Recuérdese la conclusión de la *Analítica trascendental* de Kant: los conceptos o categorías del entendimiento sólo tienen un uso legítimo, cuando están aplicadas a los fenómenos de la sensibilidad, sólo valen en la síntesis a priori de ambos. Con la diferencia de haber sido suprimido todo noumeno o ser fuera del entendimiento —que Kant no negara sino que se limitara a declarar válidamente incognoscible— de haber sido absorbida toda la realidad en la inmanencia del Espíritu, Croce reincide en la tesis kantiana de la síntesis a priori: el concepto puro, único verdadero y auténtico conocimiento, es unidad o síntesis a priori de universalidad y singularidad, de pensamiento e intuición, o en otros términos más propios de su sistema, es *implicación* del primer grado del Espíritu en el segundo. He ahí rediviva en la inmanencia pura del Espíritu la síntesis a priori trascendental del filósofo de Königsberg (34).

Fuera del concepto puro o síntesis de universalidad y singularidad, el pensamiento o grado teórico del Espíritu no existe. Si la distinción entre las tres operaciones de la mente: concepto, juicio y raciocinio, es ficticia, a fortiori lo es, según Croce, la distinción entre juicios de hecho o empíricos y analíticos o racionales; ya que ni el hecho puede ser pensado sino en un concepto universal que inteligiblemente lo penetre rebasándolo; ni lo universal es conocimiento si no es referido a lo singular concreto, a la intuición, a la palabra. "Admitida la condicionalidad individual e histórica de todo pensamiento del concepto o sea de toda definición (condicionalidad donde se origina la duda, el problema, la pregunta a la cual la definición responde), se debe admitir también la definición, la cual contiene la respuesta y afirma el concepto, en el hacer lo que ilumina a la vez aquella condicionalidad individual e histórica, aquel grupo de hechos de los cuales ella surge. Lo ilumina, o sea lo califica por aquello que es, lo aprehende como sujeto

(33) *Lógica*, pág. 96.

(34) Cfr. *Lógica*, pág. 140 y sgs.

dándole un predicado, lo *juzga*; y, puesto que el hecho es siempre individual, *forma un juicio individual*; o sea toda definición es a la vez juicio individual. El que responde a la hipótesis hecha de arriba, y el asunto, que parecía disputarse, ahora resulta probado: verdad de razón y verdad de hecho, juicios analíticos y juicios sintéticos, juicios definitivos y juicios individuales, distintos los unos de los otros, son abstracciones. *El acto lógico, el pensamiento del concepto puro, es único, y es identidad de definición y juicio individual*" (35). "Como era, pues, provisoria nuestra distinción de definición y juicio individual, así también debe ser considerada provisoria la justificación parcial que, fundándose sobre aquélla, habíamos dado frente a las proposiciones formalmente (lógicamente) verdaderas y materialmente (individual o históricamente) falsas" (36). De aquí que juicios definitivos y juicios individuales se identifiquen en la síntesis a priori —universalidad-individualidad— esencial de todo concepto. "De este modo la identidad por nosotros establecida entre juicio definitivo y juicio individual acaba tomando un nombre célebre en los anales de la filosofía moderna; y, tomándolo en este punto, puedo afirmar al mismo tiempo, por haberla ya demostrado, la verdad de la síntesis a priori, y determinarme exactamente el contenido" (37). Por la misma razón rechaza Croce la distinción entre juicio a priori y a posteriori. "Si es concebible el análisis fuera de la síntesis, el a priori fuera del a posteriori y si del mismo modo es concebible la síntesis fuera del análisis y el a posteriori fuera del a priori, el acto verdadero del pensamiento será un análisis sintético, una síntesis analítica, un a posteriori-a priori, o, si se prefiere, una *síntesis a priori*" (38). Desde que todo juicio no dice más que el concepto puro, desdoblándolo en sus dos elementos universal y singular concreto es *ipso facto* y siempre a posteriori por el momento intuitivo estético, y a priori por el momento lógico, que implica. El momento a posteriori es el hecho sensible, la intuición expresiva; el momento a priori es el concepto universal que lo piensa; y la síntesis a priori el juicio que los une en el concepto puro. Todo sujeto (elemento sensible, *de facto* o a posteriori) no es sino un predicado universal *individualizado*, y el predicado no es sino un sujeto singular *universalizado*. Sin esa penetración mutua y unidad de ambos no hay concepto, no hay pensamiento ni de hecho, ni racional, ni a posteriori, ni a priori. Por eso toda definición universal no es real si no está *implicada* en el hecho intuitivo individual, "no existe así, en el aire, como podría parecer por los ejemplos, que se dan en los tratados, y

(35) *Lógica*, pág. 135. (El subrayado en nuestro).

(36) *Ibid.*, pág. 137.

(37) *Lógica*, pág. 140.

(38) *Ibid.*

en los cuales se prescinde del *dónde y del cuándo y del individuo y de las circunstancias de hecho*" (39).

Todo auténtico concepto, juicio y raciocinio es *unidad de verdad racional y de hecho, a priori y a posteriori*, por lo mismo que es *universal concreto, síntesis estético-lógica, concepto puro*. Separando tales notas, caemos en las abstracciones que fragmentan y falsifican la realidad. De este modo toda la actividad del segundo grado del Espíritu queda simplificada y unificada en el *concepto puro*, única categoría del pensamiento. "Y así se afirma la categoría de la logicidad, la *única categoría*, a que la lógica da lugar, y que ha sido definida como *concepto puro, juicio definitorio e individual a la vez, síntesis a priori lógica*; ni por esta parte parece que se deba añadir otra cosa" (40).

Y como quiera que el pensamiento es la realidad misma pensada, toda la realidad del Espíritu, o simplemente *toda realidad, queda reducida a concepto puro*. "Podría parecer que con la distinción para siempre entre Lógica y Estética y las otras ciencias filosóficas se escinda todavía en algún modo el pensamiento y la realidad, conservándose cierto dualismo metafísico; pero la verdad es precisamente lo contrario. Cuando se divide la Filosofía en general y particular, en racional y real, en pura y aplicada, en Lógica-Metafísica y en Filosofía de la naturaleza y del hombre, la escisión es verdaderamente inevitable, y sólo ingeniosamente se puede atenuarla o larvarla. Pero cuando por el contrario, abolido aquel falso doble grado, que es una verdadera y propia recíproca transcendencia, se hace que el pensamiento, pensando lo real, se piense a sí mismo, y, construyendo la Filosofía, construya en el mismo acto la Filosofía de la Filosofía, que se llama la Lógica, el dualismo está intrínsecamente vencido. Aquel pensamiento es el pensamiento de las distinciones en las cuales se dialectiza lo real; y pensar las distinciones y pensar la unidad es, como ya se ha demostrado, una sola y misma cosa" (41).

5. — Esta misma vigorosa concepción del concepto puro o momento teórico del Espíritu, arrastrando e implicando en su segundo grado al primero, como su desarrollo e iluminación inteligible —la intuición singular concreta que llega a ser consciente, *objeto y sujeto*, en la universalidad del pensamiento— conduce a Croce a dos consecuencias de vasta transcendencia.

En primer lugar y como quiera que el concepto puro es penetración inteligible del primer grado del Espíritu (42), dice él esencial referencia e

(39) *Ibid.*, pág. 133.

(40) *Lógica*, pág. 150. (El subrayado es nuestro).

(41) *Ibid.*, pág. 156.

(42) Cfr. *Lógica*, pág. 3 y sgs.

ilumina inteligiblemente la intuición concreta. "El concepto si no estuviese en la representación misma, no estaría en lugar alguno" (43). Pero como por otra parte esta intuición —momento estético— es a su vez síntesis a priori de forma y vida o sentimiento, el cual varía continuamente de época a época, de hombre a hombre, y aun, dentro de éste, de momento a momento, síguese que nunca haya en verdad dos juicios o conceptos que realicen la misma síntesis a priori y que, consiguientemente, sean enteramente idénticos. A este respecto evoca Croce la frase de Heráclito: "Nos bañamos y no nos bañamos en las mismas aguas". Lo que un concepto o juicio dice en la misma expresión, encierra un contenido intuitivo, histórico (44), un singular concreto, siempre diverso y en continuo cambio. Bajo las mismas expresiones, por eso, de diversas épocas acerca de moralidad y virtud, de arte y de política que aparentemente dicen lo mismo, se oculta sin embargo una intuición, un hecho histórico singular y distinto, intransferible de edad a edad y aun de hombre a hombre, que ese pensamiento esencialmente encierra y al que se refiere como predicado en la unidad del juicio o del concepto puro, y que hacen que la síntesis a priori por él expresada, su universalidad concreta, también varíe y encierre significaciones muy dispares.

La universalidad de un concepto cubre, unifica y penetra con su luz objetivante un contenido esencialmente individual y, como tal, irreductible, en continuo cambio, y por eso, la síntesis resultante del concepto universal y del contenido individual, aparentemente el mismo, varía incesantemente y adquiere significados enteramente diferentes. Así, por ejemplo, "la virtud es hábito de acciones morales y una fórmula que puede haber sido pronunciada miles de veces; pero, si cada una de aquellas veces ha sido pronunciada con seriedad para definir la virtud, responde a otras tantas situaciones psicológicas, más o menos diversas, y en realidad no es una sino miles y miles de definiciones" (45).

Esta es la raíz del continuo cambio en filosofía, de su superación constante. "La infinitud de la filosofía, su continuo cambio, no es un hacer y deshacer, sino un continuo *superarse*: la nueva proposición filosófica solamente es posible gracias a la antigua, y la antigua vive eterna en la nueva que le sigue y en aquélla que le seguirá todavía y que hará antigua a la otra nueva. [...]. Ninguno renuncia a amar, porque el amor pasa; y ninguno cesa de pensar, porque su pensamiento cederá el lugar a otros pensamientos. El amor pasa, pero engendra otros seres que amarán: el pen-

(43) *Lógica*, pág. 28. Cfr. *Ibid.*, pág. 133.

(44) Cfr. *Lógica*, pág. 199.

(45) *Ibid.*, pág. 134 y todo este c. I de la sección tercera de la primera parte de la *Lógica*.

samiento pasa pero engendra otros pensamientos que moverán todavía a pensar" (46). Y ese es el único significado de la eternidad de la filosofía para Croce. "La eternidad de toda proposición filosófica es afirmar contra quienes consideran todas las proposiciones como privadas de valor y fugitivas sin huella, fenómenos de una brutal materia, sola la cual permanecería constante; porque las proposiciones filosóficas, si bien históricamente condicionadas, no son efectos determinísticamente producidos por tales condiciones, antes bien creaciones del pensamiento, que se continúa en ellas y por ellas. Pero la eternidad misma debe negarse cuando se intenta como fantástico aislamiento de las condiciones históricas, y es necesario en cambio afirmar la relatividad de toda filosofía, teniendo cuidado solamente de que este concepto de relatividad no tome el erróneo vestido de materialismo histórico y de determinismo económico" (47).

2. — EXPOSICIÓN DE LA TEORÍA DE CROCE SOBRE LA HISTORIA.

6. La Historia como síntesis a priori del concepto universal e intuición individual, Crónica e Historia. Contemporaneidad y singularidad de la Historia. — 7. Identidad de Historia y Filosofía, como concepto puro o síntesis universal concreta. La Filosofía como conciencia o "dilucidación de las categorías" de las formas del devenir histórico del Espíritu. — 8. Imposibilidad de una Filosofía de la Historia. — 9. Distinción y diferencia entre Historia y Crónica, Ciencia y Arte. — 10. La dilucidación del concepto de Historia en la evolución y formación del pensamiento filosófico de Croce.

6. — Mucho más importante aún es la segunda consecuencia de la teoría croceana del concepto puro: su identificación con la *Historia*. La importancia del tema de la Historia en Croce —tan importante para él, que a más de los capítulos que le ha dedicado en la *Lógica*, le ha consagrado un volumen entero, el cuarto de la "Filosofía del Espíritu": *Teoría e historia de la Historiografía* y más tarde el tomo "*La historia como hazaña de la libertad*"— nos exige un estudio más detenido sobre el mismo.

En verdad, según dijimos antes, todos los grados o creaciones inmanentes del Espíritu son Historia (1). El óspíritu no es sino autorevelación inmanente y continua a través de los grados, un devenir, un desenvolverse sin

(46) *Ibid.*, págs. 204-205.

(47) *Lógica*, pág. 205.

(1) Cfr. mi artículo en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Abril-Junio de 1946.

cesar, implicando en el momento actual la realidad de sus momentos anteriores: *es esencialmente Historia*. Toda la realidad es, pues, Historia, porque toda ella es espiritual, es devenir, forma o autocreación del Espíritu.

Mas todo ese desenvolvimiento o vida del Espíritu no llega a ser consciente, sino en el segundo grado del Espíritu, en el concepto que la piensa y la hace inteligible. Mediante la intuición que le da forma individual, realidad concreta, la vida del Espíritu llega a ser consciente en el concepto y, por eso mismo, Historia estrictamente tal.

La Historia es síntesis a priori, concepto universal de la realidad individual o vida. Como la Filosofía, la Historia estrictamente tal está en la forma lógica o conceptual del Espíritu, pensamiento universal de la realidad individual, pensamiento que ilumina y esclarece la vida. "Todos los caracteres de la Historia o Historiografía se reducen a la definición e identificación de la Historia con el juicio individual. Y, en cuanto juicio individual, la Historia es síntesis de sujeto y predicado, de representación y concepto; el elemento intuitivo y el elemento lógico son sus leyes inseparables" (2). Como la Filosofía, es ella un concepto *universal concreto*, "la síntesis a priori, que es la concretez del juicio individual y de la definición, es a la vez la concretez de la Filosofía y de la Historia; y el pensamiento, creándose a sí mismo, cualifica la intuición y crea la Historia" (3). "La exigencia del sujeto y del elemento intuitivo importa que la Historia no se pueda construir con puro raciocinio, sino que requiere la visión del hecho acaecido, que es la única fuente histórica" (4). Pero por otra parte, sin predicado conceptual, la intuición permanecería en el grado estético, sería poesía y no Historia (5). Por eso, no hay Historia sin concepto, sin juicio, "porque la intuición pura es poesía y no Historia, y volver a aquélla valdría tanto como abolir la Historia: abolición abiertamente imposible, porque el género humano ha narrado siempre aquello que ha hecho o padecido, y no existe quien pueda eximirse de esclarecerse en todo instante cómo han andado las cosas y en qué condiciones de hecho, o sea, en qué condiciones históricas, él, individuo, se encuentra" (6). Y como todo grado del Espíritu es *uno* en la implicación de los demás, de ahí que "el elemento representativo y el elemento conceptual no puedan separarse en el juicio histórico, y ni siquiera propiamente distinguirse, salvo que no se quiera diluir la narración histórica para volverse a la pura intuición" (7).

(2) *Lógica*, pág. 180.

(3) *Ibid.*, pág. 208.

(4) *Ibid.*, pág. 180.

(5) Cfr. *Ibid.*, pág. 183 y sgs.

(6) *Ibid.*, pág. 186.

(7) *Ibid.*, pág. 192.

La Historia, pues, es síntesis de pensamiento y vida, de hechos criticados y esclarecidos en el concepto. De aquí que la Historia necesite de la documentación por una parte, y de la penetración crítica de la misma, por otra: la documentación nos da la vida, la penetración crítica el pensamiento; pero ambos sintetizados en la unidad del concepto universal concreto. La vida o la documentación sin el pensamiento o *narración* que la anima y esclarece, engendra la *crónica* o enumeración de los hechos muertos, pasados; mientras que el pensamiento sin la vida y documentación queda en un orden esquemático e irreal. Ambas formas son abstracciones o pseudo-conceptos, conceptos empíricos, destituídos de valor real e histórico. "La Historia es la Historia viva, la *crónica* la Historia muerta; la Historia la Historia contemporánea, y la *crónica* la Historia pasada; la Historia es precisamente un acto de pensamiento, la *crónica* un acto de voluntad. Toda Historia se convierte en *crónica* cuando no es más pensada, sino solamente recordada en palabras abstractas, que un tiempo eran concretas y la expresaban. *Crónica* e Historia no son distinguibles como dos formas de Historia, que se completan mutuamente o que estén la una subordinada a la otra, sino como dos diversas *actitudes* espirituales" (8).

Como el concepto o Filosofía con el que, según Croce, se identifica, la Historia es pensamiento universal de lo individual o, lo que es lo mismo, pensamiento y penetración comprensiva, intelectual, del documento: síntesis de la *crónica* o hechos muertos y del *concepto* que los revive y da actualidad, *unidad de vida y pensamiento*, de *Filología* (documento) y *Filosofía* (concepto).

Sin el concepto, lo hemos oído de labios de Croce, los hechos, la *crónica*, los documentos, son pasados, están muertos, son *materia* solamente de la Historia. Esta es el pensamiento *actual*, en que reviven los hechos de la *crónica*. La intuición individual, la vida, sólo es concreta, real, en el presente del Espíritu. Por eso los hechos pasados —creaciones inmanentes del devenir del Espíritu— son concretos y reales en cuanto cobran actualidad espiritual en la *universalidad del concepto presente* que los evoca y los piensa. Y como quiera que la Historia es pensamiento de tales realizaciones individuales pasadas del Espíritu, sólo en el concepto están éstas presentes y alcanzan la realidad de Historia. La Historia no está, pues, constituida por los hechos pasados, superados, del devenir espiritual como tales, despojados de realidad, porque la realidad sólo es en el acto del Espíritu. Ellos constituyen el objeto o intuición implicada en la unidad del concepto que es Historia. Esta es, pues, el pensamiento mismo de tales hechos, en

(8) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 10, Laterza, Bari, 1917.

cuyo eterno presente ellos alcanzan realidad viva y concreta. La Historia, por ende, como actualidad conceptual de los hechos, es siempre presente, o, como dice Croce, *contemporánea*: es el pensamiento actual de los hechos pasados, o, si se prefiere, la vida pasada revivida y actualizada en el pensamiento actual que la ilumina y esclarece.

Si el concepto actual no viene a iluminar los hechos, no llegan ellos a constituir Historia. Con lo cual Croce se aparta diametralmente del positivismo, que pretende suprimir todo pensamiento, comprensión y apreciación de la Historia, para reducirla a puros hechos. Estos, como tales, como creaciones de la vida, son realizaciones o formas prácticas del Espíritu, que, al dejar de ser presentes, dejan *ipso facto* de ser reales. Sólo cobran realidad en la forma teórica de la intuición pensada, es decir, implicada en el concepto. Por eso también la *crónica*, enumeración de tales hechos pasados tiene función más bien práctica y empírica que teórica. La Historia, en cambio, es teórica, es concepto puro o pensamiento actual del devenir del Espíritu, en el que los hechos pretéritos individuales alcanzan realidad concreta subsumidos bajo su universalidad inteligible. "El conocimiento de la *situación actual*, como se le llama, se refiere al curso de la vida real que ha seguido para llegar a este punto, y en cuanto así lo hace, es conocimiento histórico" (9).

La Historia, es pues, *creación presente conceptual del pasado*. Todo el devenir del Espíritu alcanza actualidad y vida en el concepto universal concreto de la Historia. Aun este pensamiento del pasado, que inmediatamente llega a ser pretérito, es luego y constantemente reincorporado al Espíritu —como toda la vida de éste— cual materia rediviva en siempre renovado y actual pensamiento. Y como concepto universal concreto o pensamiento de lo individual, la Historia es la conciencia de lo Infinito en lo finito, de lo Eterno en lo temporal. Versa sobre los hechos individuales, pero rebasándolos con el pensamiento, pensando lo eterno, lo universal —el Progreso, la Cultura del Espíritu— en los hechos y personas individuales. "Elevada la Historia al conocimiento del *eterno presente*, ella se revela toda una con la Filosofía, la cual, de su parte, nunca es otra cosa que el pensamiento del eterno presente" (10). La Historia, como la Filosofía, "en su concretez, progresa, como el arte y la vida toda; progresa, porque la realidad es desenvolvimiento, y el desenvolvimiento, incluyendo los antecedentes en los consecuentes, es progreso" (11). "La Filosofía, que cada uno de

(9) B. CROCE, *La historia como hazaña de la libertad*, pág. 14, versión española de Enrique Díez Canedo, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

(10) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 50.

(11) *Lógica*, pág. 315.

nosotros afirma en un determinado instante, en cuanto está adecuada al conocimiento de los hechos y en la medida en que les está adecuada, es el resultado de la Historia anterior; y en ella todos los sistemas, todos los errores y tentativas, están conciliados de un modo orgánico" (12). Por eso la Historia, como la vida que conceptualmente piensa, no tiene fin. "Cuanto más navegamos en el mar del ser, no salimos nunca del bien definido mar del pensamiento" (13).

Y como quiera que la vida es individual concreta, y sin vida no hay concepto ni Historia, concluye Croce, una Historia universal es imposible. La Historia es siempre pensamiento de hechos particulares, de la intuición individual de la vida, síntesis a priori universal concreta. Las pretendidas Historias universales, en lo que de Historia conservan, son siempre de lo individual concreto. Lo demás es poesía o crónica, pseudo-concepto práctico de la Historia. "Conciencia progresante, dice Chiocchetti exponiendo a Croce, de bien en mejor y siempre nueva de lo universal y de lo eterno, en lo finito y en lo particular; así autoposición autoconsciente de la síntesis de universal y particular: *he ahí la Historia*. Espíritu que continuamente se renueva en un eterno proceso de desarrollo: *he ahí la realidad*. Espíritu que se recoge en su actividad progresante, que adquiere siempre nueva conciencia de sí: *he ahí la Filosofía que es Historia y la Historia que es Filosofía*" (14).

La estructura misma de la Historia exige, pues, un tema particular, cuya elección se hace por motivos prácticos. Según sean las preferencias de un individuo y de una época así serán las preferencias históricas, la porción o aspecto de la vida inteligiblemente revivida en la actualidad del concepto. La crónica llega a convertirse en Historia de acuerdo a las necesidades y preferencias prácticas del momento individual y social, el cual evoca como objeto del concepto ya uno ya otros aspectos de la vida. La Historia, como acto del Espíritu consciente de sí que es, "surge directamente de la vida, aun directamente de la vida surge aquella que se quiere llamar no contemporánea, porque es evidente que sólo un interés de la vida presente puede mover a indagar un hecho pasado, el cual, pues, en cuanto se unifica con un interés de la vida presente, no responde a un interés pasado, sino presente" (15). Y como quiera que la Historia es síntesis de pensamiento y vida, concepto puro, varía constantemente con el cambio de

(12) *Ibid.*, pág. 316.

(13) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 95.

(14) *La Filosofía di Benedetto Croce*, pág. 247. (El subrayado es nuestro).

(15) *Lógica*, pág. 4.

ésta (Cfr. n.º. 5 de este capítulo). Esa es la causa de que aquellos hechos muertos, consignados durante siglos en la crónica de épocas pasadas, llegaran a vivir de nuevo, a adquirir categoría de *Historia*. "Yacieron en sus sepulcros los romanos y griegos, hasta que la nueva madurez del espíritu europeo en el Renacimiento, no los despertara; yacieron olvidadas o poco atendidas o sobreentendidas las formas primitivas bastas y bárbaras de civilización, hasta que esa nueva fase del espíritu europeo que se llamó Romanticismo o Restauración no simpatizó con ellas, o sea no las reconoció como de su propio interés presente. Tanta parte de *Historia*, que ahora para nosotros es crónica, tantos documentos que ahora para nosotros son mudos, serán uno por uno recorridos por nuevos destellos de vida y volverán a hablar" (16).

Podemos concluir de lo hasta aquí expuesto que para Croce la *Historia* es: 1) la vida individual concreta, 2) actualizada en el pensamiento universal implicándose en el cual constituye la síntesis o unidad lógica universal concreta, 3) de acuerdo siempre a exigencias prácticas e intereses actuales, pues de acuerdo a ellos una u otra fase o fragmento de la vida pasada será penetrada comprensivamente por el concepto e incorporada así a la *Historia*.

7. — Ahora bien, si comparamos esta noción de *Historia* con la de *Filosofía* —*concepto universal concreto*— según la concepción de Croce, llegaremos a comprender cómo *Historia* y *Filosofía* se identifican en su sistema. En efecto, toda auténtica realidad está en la unidad o síntesis concreta de los grados del Espíritu, en constante devenir y tránsito de uno al otro, implicándose cada uno en el siguiente, en el orden y forma ya expuesto (Cfr. c. III), de tal manera que el último y actual grado arrastre o implique, revitalizándola, la vida total del Espíritu. Ahora bien, todas esas formas o realidad espiritual adquieren conciencia en el concepto o grado segundo teórico del Espíritu, en el *concepto puro*. En él toda la realidad o devenir espiritual individual es pensado y llega a ser consciente y es, por eso mismo, pensamiento de sí mismo, es *Historia*.

Por otra parte, el concepto como comprensión de toda la realidad inmanente del Espíritu es *Filosofía*. Esta se divide en Estética, Lógica, Economía y Ética, según que sea el concepto puro o reflexión intelectual sobre uno u otro grado o instancia del Espíritu. Las cuatro disciplinas en que Croce divide la *Filosofía* son partes de una misma consideración intelectual, de un concepto puro implicando como objeto suyo la realidad total inmanente del Espíritu en el decurso de los cuatro grados o momentos de su

(16) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 15.

auto-revelación o, en otros términos, es el devenir autocreador del Espíritu en sus diversas formas *hecho consciente, hecho concepto*. De ahí la importancia de la Lógica que versa sobre el concepto puro o grado teórico del Espíritu y que, en el sistema idealista de Croce de absorción de la trascendencia en la inmanencia, comprende toda la Filosofía, en cuanto en él se implican y adquieren conciencia los demás grados del Espíritu, implicándose toda la vida de éste en el concepto puro. La Lógica resulta ser así la forma preeminente del Espíritu, en la que las demás formas o grados de éste adquieren conciencia y alcanzan elucidación filosófica.

Esta confrontación del concepto de Historia y de Filosofía —Lógica siempre, en última instancia— nos conduce a la conclusión de que Historia y Filosofía se condicionan mutuamente. No hay Historia, acabamos de verlo al tratar de precisar el concepto de ésta, sin pensamiento, sin Filosofía. "Pero ahora es necesario afirmar, con no menor claridad la condicionalidad de la Historia para la Filosofía. Si Historia no es posible sin elemento lógico, es decir, filosófico, Filosofía no es posible sin el elemento intuitivo, es decir, histórico" (17). La Filosofía es el pensamiento o concepto de la intuición, en la que cobra forma todo el devenir histórico o grados vitales del Espíritu. Esta Historia, que condiciona y se implica en la obra del filósofo, es ante todo "la *Historia de la Filosofía*: la cual necesariamente, en cuanto Historia de un momento del Espíritu, *encierra en sí toda Historia*" (18).

Pero hay más. Historia y Filosofía no sólo se incluyen mutuamente, sino que en verdad tal inclusión obedece a su identificación. "La Filosofía, pues, no está ni fuera ni delante ni detrás, ni se obtiene en un momento o en algunos momentos particulares de la Historia; sino que, obtenida *en todo momento*, está siempre y toda unida al curso de los hechos y condicionada por el conocimiento histórico. Esta conclusión a la que hemos llegado y que responde plenamente a la otra acerca de la condicionalidad de la Filosofía para la Historia, debe tenerse como una cosa provisoria. Porque, si la considerásemos definitiva, Filosofía e Historia serían para nosotros dos formas del Espíritu que se condicionan mutuamente, o que, como se suele decir con poco acierto, están en acción recíproca. Y Filosofía e Historia no son ya dos formas, sino una sola forma, y no se condicionan mutuamente, sino que directamente se identifican. La síntesis a priori, que es la concreción del juicio individual y de la definición, es así mismo la concreción de la Filosofía y de la Historia; y el pensamiento, creándose a sí mismo, cualifica la intuición y crea la Historia. Ni la Historia precede a la

(17) *Lógica*, pág. 199.

(18) *Ibid.*, pág. 201.

Filosofía ni la Filosofía a la Historia: una y otra nacen de un mismo parto. Y, si alguna precedencia o primado se quiere acordar a la Filosofía, solamente se le puede dar en el sentido que la única forma, la Filosofía-Historia, toma su carácter y, por eso, merece tomar el nombre, no ya de la intuición sino de aquello que transfigura la intuición: del pensamiento y de la Filosofía" (19). "La Filosofía es idéntica con la Historia, porque, resolviendo los problemas históricos, se afirma a sí misma; y por este camino es idéntica también con la Historia de la Filosofía, [...] inseparable y completamente fundida en la totalidad de la Historia" (20).

Se podría objetar a esta afirmación que la Historia es comprensión de los hechos humanos, y que, en cambio, la reflexión filosófica abarca toda la realidad: no sólo la del hombre, sino también la del mundo y la de Dios. Pero en un sistema idealista como el de Croce, toda la realidad divina y mundana está absorbida y totalmente identificada con la única realidad absoluta e inmanente del Espíritu. "Frente al pensamiento no hay un doble objeto, el hombre y la naturaleza, el primero tratable con un método y con otro el segundo, cognoscible el primero e incognoscible y sólo abstractamente construible el segundo; sino que el pensamiento piensa siempre la Historia, la Historia de la realidad que es una, y más allá del pensamiento no hay nada, porque el objeto natural se convierte en un mito cuando es afirmado como objeto, y, en su realidad verdadera se revela como nada más que el mismo espíritu humano que esquematiza la Historia vivida y pensada o los materiales de la Historia ya vivida y pensada" (21).

¿No hay entonces diferencia alguna entre Historia y Filosofía? En primer lugar, si Historia se toma en el sentido amplio primero de toda la realidad del devenir o vida del Espíritu, entonces la Filosofía se distingue de la Historia, según lo acabamos de oír en un texto de Croce recién citado, pues sería el pensamiento que la ilustra o penetra comprensivamente o, en otros términos, sería la conciencia de la Historia. Pero si Historia se toma en sentido estricto, como pensamiento de la realidad singular, como síntesis del universal concreto, entonces se ve que Historia coincide enteramente con el segundo grado teórico y es simplemente Filosofía.

La Filosofía, en una palabra, es la Historia o devenir del Espíritu llegado a la conciencia de su autocreación o autorevelación finita en los grados o formas concretas, pensando o reflexionando sobre sí mismo: es la

(19) *Lógica*, pág. 208.

(20) *Ibid.*, pág. 314. Cfr. también, *La Historia como hazaña de la libertad*, págs. 31, 37 y sgs.

(21) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 117-118.

Historia consciente de su pasado revivido en el presente de su acto, es Historia estrictamente tal.

Sin embargo y pese a su identidad real, Croce señala una diferencia que distingue a Filosofía de Historia. "La Filosofía, así se expresa el mismo Croce, en consecuencia de la nueva relación en que ha sido colocada, no puede ser necesariamente otra cosa que el *momento metodológico de la historiografía*: dilucidación de las categorías constitutivas de los juicios históricos, o sea, de los conceptos directivos de la interpretación histórica. Y, puesto que la historiografía tiene por contenido la vida concreta del Espíritu, y esta vida es vida de fantasía y de pensamiento, de acción y de moralidad, y en esta variedad de sus formas es puramente una, la dilucidación se mueve en las distinciones de la Estética y de la Lógica, de la Economía y de la Ética, y las une y resuelve a todas en la Filosofía del Espíritu" (22). Mientras la Historia es esclarecimiento de la realidad individual concreta de los cuatro grados del Espíritu —es decir, de los *hechos*, de los *documentos*— en la inteligibilidad o comprensión del concepto, o implicación de la vida espiritual en la luz del pensamiento, de la *crónica* en la *narración*; la Filosofía es más bien conciencia refleja de la realidad de la Historia, conciencia de las categorías que intervienen en su esclarecimiento, la dilucidación cognoscitiva de las formas porque atraviesa el Espíritu en su autocreación gradual finita. Por eso la Filosofía es Estética, Lógica, Economía y Moral. Porque conviene notar que, si bien los grados porque atraviesa eternamente el Espíritu son cuatro, dos teoréticos y dos prácticos, sin embargo la conciencia de todos ellos, como pensamiento o concepto universal concreto de los mismos, la unidad que los implica a todos ellos en la forma consciente, pertenece al segundo grado, a la Filosofía. En este sentido la Estética, Lógica, Economía y Moral, como dilucidación teórico-conceptual de los grados del Espíritu, pertenecen todas, según acabamos de decir, al segundo grado teorético o Filosofía. Sus objetos — lo individual concreto— implicados en el concepto que los penetra inteligiblemente y los unifica bajo su amplitud, son formas o grados del Espíritu; pero el concepto universal concreto, en que el Espíritu toma conciencia de sus diversas formas o grados es Filosofía, únicamente Filosofía o Historia estrictamente tal.

Historia, Lógica y Filosofía son, pues, realmente lo mismo: concepto universal concreto, pensamiento o conciencia de los otros grados. Pero la *Historia* es comprensión de los hechos de la vida del Espíritu, pensamiento universal de lo individual, de la intuición y por ella de los otros grados prácticos, que se implican en ésta. La *Filosofía*, en cambio, es más bien

(22) *Ibid.*, pág. 136.

ese mismo pensamiento universal concreto reflexivamente considerado, vuelto sobre sí mismo como conciencia de sí, y en sí de los otros grados, como grados, como formas de autocreación del Espíritu: es Estética, Lógica, Economía y Moral o, si se prefiere, la conciencia de la Historia del Espíritu como tal. El segundo grado teórico llámase también *Lógica*, atendiendo ante todo al concepto mismo universal en quien el Espíritu logra conciencia de lo individual en él implicado.

La Filosofía es, pues, Historia o, mejor, es "el momento metodológico de la Historiografía: dilucidación de las categorías constitutivas de los juicios históricos" (23). Ahora bien si la realidad trascendente no existe y toda ella se identifica con la vida inmanente del Espíritu, o como dice Croce: si "estas y todas las otras cuestiones sobre la realidad del mundo externo, sobre el alma substancia, etc., han sido diluidas en las doctrinas gnoseológicas que han substituído con mejores conceptos a aquéllos que antes se poseían en torno a la Lógica de las ciencias, y han explicado aquellas cuestiones como aspectos eternamente renascentes y eternamente superables de la dialéctica o fenomenología del conocimiento" (24), es decir, en otros términos, si la realidad no existe, tampoco existe la metafísica, la teodicea, la cosmología y la psicología, y toda la Filosofía queda reducida a *Metodología de la Historia*.

8. — De la reducción e identidad entre la Historia y la Filosofía, como concepto universal concreto, Croce llega a la conclusión de que nada hay fuera o trascendente a la Historia misma. Y con toda lógica. Porque si toda realidad se reduce a devenir inmanente del Espíritu, y si la Historia —que es Filosofía— es conciencia de esa única realidad absoluta del Espíritu, fuera de la cual nada existe, es evidente que la Historia carece de causa eficiente o fin trascendente, extrínsecos y superiores a ella misma. "El hecho, dice Croce, concretamente pensado no tiene ni causa ni fin fuera de sí, sino solamente en sí mismo, coincidente con su real cualidad y con su realidad cualitativa" (25).

De ahí el absurdo de una Filosofía de la Historia, que busque las causas últimas trascendentes que gobiernan el acaecer histórico. La Historia no tiene ni puede tener causas *anteriores* o fines *ulteriores*, nada antes o después, nada sobre o debajo de ella misma, porque ella es la realidad absoluta y única, la realidad divina, fuera de la cual nada existe. "Librándose de la servidumbre del arbitrio extramundano y de la ciega necesidad na-

(23) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 136.

(24) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 137-139.

(25) *Ibid.* pág. 81.

(26) *Ibid.*

tural, librándose de la trascendencia y de la falsa inmanencia (que es a su vez trascendencia), el pensamiento concibe la Historia como obra del hombre, como producto del intelecto y de la voluntad humana; y se entra así en la forma de Historia que llamaremos humanística. Por consiguiente, tanto el Determinismo materialista, como el Providencialismo y todo otro sistema que busque esclarecer el devenir histórico en la luz de causas que trascienden el hecho mismo iluminado en la síntesis del concepto puro, toda *Filosofía* (o Teología) *de la Historia* está radicalmente excluida de la concepción croceana, como imposible y absurda; ya que "la trascendencia es siempre trascendencia, ya se piense como aquélla de Dios o de una Razón, ya como aquélla de una Naturaleza o de una Materia" (27). La Historia no es obra sino de la actividad espiritual "de la humanidad común a los hombres, y así al universo todo, ya que todo, en su más íntima fibra, es humanidad, es decir, espiritualidad". Pero no de los hombres individualmente considerados, que no son sino abstracciones dentro de la única verdadera realidad del Espíritu. "La Historia en esta concepción, dice Croce, así como no es más la obra de la naturaleza o del Dios extramundano, así tampoco es la obra impotente, interrumpida a cada instante, del individuo empírico e irreal, sino la obra de aquel individuo verdaderamente real, que es el Espíritu individuándose eternamente. Porque ella no tiene en contra suya a adversario alguno, sino que todo adversario es a la vez su súbdito, vale decir, es uno de los aspectos de aquel dialectismo, que constituye su íntimo ser; porque ella no busca su principio de explicación en un acto particular de pensamiento o de voluntad o en un individuo singular o en una multiplicidad de individuos, o en un acontecimiento que se coloca como causa sobre otros acontecimientos, o en una colección de acontecimientos que constituye la causa de un acontecimiento singular, sino que lo busca y lo repone en el proceso mismo que nace del pensamiento y al pensamiento retorna, y es inteligible con la autointeligibilidad del pensamiento, el cual nunca saca ventaja de llamar a cosa alguna que le sea extraña para entenderse a sí mismo. La explicación de la Historia llega a ser verdaderamente tal, porque coincide con su explicación" (28).

En síntesis, la Historia, como Filosofía que es y Filosofía total, es ella misma respuesta de la realidad total, "coincide con su propia explicación" y excluye, por ende, toda ulterior instancia, cual sería la Filosofía de la Historia. Una Filosofía de la Historia exigiría un tercer grado teórico en la Filosofía del Espíritu, excluido por su concepto mismo, ya que la activi-

(27) *Teoria e storia della Storiografia*, pág. 81.

(28) *Ibid.*, pág. 86-87.

dad teórica llega a su culmen y se cierra cual plenitud en el segundo grado como conciencia de sí.

9.— Tampoco debe confundirse la Historia con otros conceptos aparentemente idénticos con ella, tales como los de *crónica*, ciencia y arte.

La Historia, lo hemos visto, no es crónica, pues mientras ella es pensamiento actual del Espíritu en el que los hechos cobran vida presente, la crónica es actividad volitiva, práctica, que versa sobre hechos pasados y, como tales, irreales y muertos.

La Historia tampoco es ciencia, ya que ésta es pseudo-concepto, abstracción irreal, actividad práctica en última instancia, al par que aquélla es concepto universal concreto y, como tal, real.

Finalmente, aunque es de quien está más próxima, la Historia no se identifica con el arte. Este, según dejamos expuesto en su lugar (capítulo IV), en el sistema de Croce es el primer grado o autorevelación teórica del Espíritu: pura intuición inconsciente del sentimiento; aquélla empero es pensamiento consciente de la vida. Por eso, mientras aquél es forma espiritual de lo posible, de lo *verosímil*, ésta es concepto de lo real.

10.— Fué esta cuestión precisamente, tantas veces planteada y debatida y de tan diversa manera resuelta a través de los siglos, de si la Historia es arte o ciencia, la que nuevamente propuesta por Villari, dió ocasión e influyó y decidió tanto en el pensamiento de Croce, hasta tal punto que a ella le debe su misma concepción fundamental de la Filosofía: por el concepto de Historia y la dilucidación teórica del mismo, Croce ha llegado y alcanzado la noción de Filosofía. He aquí cómo él mismo nos narra el episodio, tan interesante para la comprensión de la evolución de su concepción sobre el tema y de su pensamiento total. "Me llega el eco, confesaba B. Croce, de una gran cuestión animadamente debatida. Fué planteada por Villari: si la Historia es arte o ciencia. Yo no podía creer a la sazón sino que la Historia es una ciencia, y preparé una memoria para demostrar que la Historia es ciencia. El artículo ya estaba compuesto para la prensa y yo meditaba continuamente sobre él. De día en día me sentía menos satisfecho, hasta que de pronto brotó en mi mente la solución verdadera del problema, en un campo de luz. ¡Yo no había comprendido nada! La Historia no puede ser ciencia, pero tiene que ser arte; porque la ciencia corresponde a lo abstracto y la Historia es, como el arte, parte de lo concreto, algo individual. La Historia difiere del arte únicamente en cuanto éste representa lo posible y la Historia lo real. Corrí hasta la tipografía. ¡Anulen la composición! Lo que fundía era la totalidad de mi pasado. Pero nada es tan necesario como destruir para edificar. A veces basta una sola idea para construir todo un sistema. Bastan dos puntos para trazar una rec-

ta infinita" (29). Más hondamente nos manifiesta Croce la evolución de su concepción de la Historia —que es la evolución de todo su sistema— en una "postilla" agregada en 1909 a su *Lógica*. Dice así "Hace diez y seis años, me inicié en los estudios filosóficos con una memoria intitulada *La Historia reducida al concepto general del Arte* (1893), en la cual sostenía, no ya que la Historia fuese arte (como ha sido presentado frecuentemente mi pensamiento por otros), sino (como por lo demás lo decía claramente el título) que la Historia se reducía al concepto general del arte. Después de diez y seis años, sostengo por el contrario que la Historia es Filosofía, de modo que Historia y Filosofía son la misma cosa. Las dos teorías son ciertamente diversas, pero mucho menos de cuanto a primera vista parece y, de todos modos, la segunda es desarrollo y perfeccionamiento de la primera. *Elle a bien changé sur la route, sin duda*; pero se ha cambiado sin discontinuidad ni saltos. En realidad, los intentos de mi escrito juvenil eran ante todo: 1) combatir la *resolución* que las ciencias naturales intentaban, entonces más que ahora, de la Historia en sus esquemas; 2) afirmar el carácter *teorético* y la *seriedad* del arte, que el positivismo entonces dominante consideraba como cosa de placer; 3) negar que la historicidad sea una *tercera forma* del Espíritu teorético, diversa de la forma estética y de la intelectualiva. Estas tres tesis han sido mantenidas intactas por mi hasta ahora, y han entrado a formar parte de mi *Estética* y de mi *Lógica*. Sino que, en aquel tiempo, no me era claro el carácter propio de la Filosofía, [. . .]. Por tal deficiencia ni podía resolver enteramente el problema que me había propuesto. Confundiendo, entonces, en un solo grupo la universalidad verdadera de la Filosofía y la falta de las ciencias (que es o mera generalidad o abstracción), la concretez de la Historia me parecía que no podía entrar sino en el grupo del arte, comprendido en su mayor extensión (por eso decía: "concepto general del arte"). En lo cual la diferencié merced al falaz método de la subordinación y coordinación, como *representación de lo real*, colocándola sin mediación junto a la *representación de la posible* (arte en sentido estricto). Cuando en el progreso de mi pensamiento [. . .] entendí la verdadera relación entre Filosofía y ciencia, y a la vez me fuí liberando de las escorias del método intelectualístico y naturalístico, también la Historia se me esclareció un tanto en su verdadera naturaleza; y, en la *Estética*, la consideré como naciendo de la intersección de la Filosofía y del arte; en los *Lineamientos de Lógica*, dí un paso más adelante y la Historia se me presentó como conclusión del Espíritu teorético, el mar al cual iba a desembocar el río del arte, engrosado por aquél de la Filosofía. La identidad completa, por lo demás,

(29) Tomo la relación de este episodio de un artículo de Ettore Zocaro, publicado en "La Nación" en 1945.

de la Historia y de la Filosofía me quedaba siempre un tanto encubierta, porque persistía en mí el prejuicio de que la Filosofía pudiese tener en cierto modo forma libre de los vínculos de la Historia, y constituir, respecto a ella, un momento precedente e independiente del Espíritu; es decir, en mi idea de la Filosofía, perduraba algo de abstracto. Pero aun este prejuicio y esta abstracción han sido vencidos paulatinamente; y a vencerlos me han ayudado grandemente, no sólo mis estudios sobre la Filosofía de la Práctica con la relación de identidad, por mí reencontrada, entre intención y acción, sino también, y sobre todo, los estudios de mi carísimo amigo Giovanni Gentile (al que mi vida mental debe muchas otras ayudas y estímulos) en torno a la relación entre Filosofía e Historia de la Filosofía (Cfr. ahora, en particular, *Crítica*, VII, págs. 142-149), que yo he extendido con la relación de Filosofía e Historia en general. En suma, de la acentuación del carácter de concretez, que la Historia tiene respecto a las ciencias empíricas y abstractas, he pasado poco a poco a acentuar el carácter de concretez de la Filosofía; y conducida a término la crítica de la doble abstracción, las dos concretes (aquella que había reivindicado primeramente para la Historia, y aquella que he reivindicado después para la Filosofía) me han sido demostradas, finalmente, como una sola. De suerte que ahora no podría ya aceptar sin más ni más, ni refutar sin más ni más, mi antigua teoría, que no es la nueva, pero que también, por tan estrechos vínculos, se une con la nueva" (30).

III.—LA TEORÍA DEL ERROR EN LA LÓGICA DE CROCE.

11. El error negativo y error positivo. Su esencia. — 12. Origen práctico del error. — 13. Diferencia entre error y pseudo-concepto.

11.— Hemos tratado de exponer hasta aquí la teoría croceana del concepto puro, único verdadero concepto que contiene en su inmanencia la verdad que crea, y con el cual se identifica la Historia.

Pero si el concepto puro es pensamiento de la intuición en la inmanencia creadora del Espíritu, sin ningún ser real ni trascendente al que debe conformarse, síguese inmediatamente y se plantea el problema de si y cómo es posible el error en tal teoría. De su solución se ocupa Croce en la tercera y última parte de su *Lógica*.

(30) *Lógica*, pág. 210-211.

Hay dos tipos de error, comienza Croce: el uno, *negativo*, embebido, como la negación superada, en toda afirmación (la síntesis de la tríada hegeliana, común a todos los grados). "El error es privación o *negatividad*, y comúnmente se lo suele definir como pensamiento de lo falso, deformidad del pensamiento con su objeto" (1). El otro error es *positivo*. "No menos parece que todos conocemos errores distinguibles de la verdad y existentes por sí" (2). Este error consiste en la afirmación falsa. Así el Materialismo, el Empirismo, etc., son errores positivos. Estos "no existirán en cuanto verdad, pero existen en cuanto errores" (3).

El pensamiento o concepto universal concreto es criterio de su intrínseca verdad y por su misma esencia no cabe en él error alguno. Por lo demás, de no ser así, se seguiría un radical escepticismo, que Croce rechaza de plano como absurdo.

¿Cómo, pues, llega a constituirse el error y cuál es su fuente? El error, dice Croce, consiste en la transposición de los grados, en la mezcla de las formas teoréticas del Espíritu. "Es una falsa combinación de ideas", decía Vico, y los errores "surgen de la indebida transportación de una forma teorética a otra, o de un producto teorético a otro, distinto de aquél" (4). "El concepto puro, que es la filosofía, puede ser malamente combinado o cambiado o con la forma precedente de la pura representación (arte), o con la subsiguiente del concepto empírico y abstracto (ciencias naturales y matemáticas); o también malamente escindido en su unidad de concepto y representación (síntesis a priori), y después malamente recombinado como o concepto que se da por representación o representación que se da por concepto. De aquí las formas fundamentales de los errores; las cuales será útil llamar *estetismo*, *empirismo*, *matematismo*, *filosofismo* e *historicismo* (o *mitologismo*). Del mismo modo, las formas particulares del concepto o conceptos distintos pueden ser malamente combinadas entre sí, en una serie de falsas combinaciones, que responden a la serie de las otras ciencias particulares filosóficas; y de aquí las formas de los otros errores filosóficos. Mas de estas últimas formas de errores bastarán, en la Lógica, mostrar la génesis y traer algunos casos por vía de ejemplo, porque, para determinarlas completamente, se requeriría tal exposición entera de todo el *sistema* filosófico, que no es posible dar en el lugar de la sola Lógica. Finalmente,

(1) *Lógica*, pág. 253.

(2) *Ibid.*, pág. 254.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, págs. 256-257.

no siendo posible que una forma cualquiera de estos errores, así específicamente lógicos como genéricamente filosóficos, satisfaga a la mente, la cual clama por la verdad y no se aviene a dejarse engañar, cada una de estas formas, por efecto de su arbitrariedad e insostenibilidad, tiende a convertirse en otra, y todas se combaten y destruyen mutuamente. Y cuando se procura conservar a la vez la forma verdadera y la otra inadecuada, tiene lugar el *dualismo* gnoseológico; cuando, por el contrario, el alma se coloca en la disolución completa, se entra en el otro error del *escepticismo* o *agnosticismo*; y si, reconduciéndose de frente hacia la vida sin ninguna luz de concepto que la esclarezca, a la vida como misterio, se afirma que en aquel misterio teórico, en el vivir la vida sin pensarla, está la verdad, se tiene el error del *misticismo*. Dualismo, escepticismo (o agnosticismo) y misticismo se extienden así a los problemas estrictamente lógicos (a la posibilidad en general de conocer la realidad), como a todos los otros problemas filosóficos particulares; de donde se puede hablar también de un dualismo práctico, o de un escepticismo o misticismo estético o ético" (5). Por eso hay error artístico, filosófico, económico y moral. El artista que sustituyese la intuición por el pensamiento de su vida afectiva, o el filósofo que fantasease en lugar de razonar, etc., cometerían error. Tantos son los errores posibles, cuantas las falsas combinaciones o implicaciones de los conceptos, de que nos da cuenta Croce en el texto recién citado. De ahí deduce él, como lo acabamos de oír, los principales errores posibles: el *estetismo*, que consiste en atribuir valor de concepto puro a la intuición; el *empirismo* y el *matematisismo*, que consiste en dar alcance de concepto puro a las formas abstractas de lo singular y de lo universal, respectivamente; el *filosofismo*, que hace concepto puro de un concepto vacío de contenido singular concreto, de Historia; y el *mitologismo*, que implica una representación en otra, en lugar de implicarla en un concepto (síntesis a priori lógica), error éste propio de la religión, que en lugar de explicar un sujeto representativo por un predicado conceptual, pretende explicarlo con otra representación o imagen. Nótese de paso el carácter radicalmente irreligioso del sistema de Croce —y no sólo este lugar sino toda la obra del filósofo abrucés subraya esta nota de irreligiosidad y marcadamente su anticristianismo— donde la religión no tiene más cabida fuera de la del error: conocimiento fantástico o artístico con pretensiones de conocimiento lógico, filosófico, o de verdad. De todos estos errores ocúpase Croce en sendos y sucesivos capítulos en la tercera parte de su *Lógica* (6).

(5) *Lógica*, pág. 258-259. Cfr. también *Filosofía della Pratica*, pág. 39 y sgs.

(6) Cfr. Capítulos II-V.

12. — Semejante transposición o “mala combinación” de los grados teóricos no puede tener su origen en el concepto mismo, sino en la *mala voluntad*. “Se yerra no por otra cosa sino porque se quiere errar” (7). “Por lo demás, si no fuese así ¿qué garantía tendría jamás la verdad? Si una sola vez se pudiese errar *con pura y perfecta buena fe*, y la mente pudiese confundir verdadero y falso abrazando lo falso como verdadero, ¿cómo se podría distinguir ya el uno del otro? El pensamiento estaría radicalmente corrompido, mientras que él es, radicalmente, incorrupto e incorruptible” (8). De aquí se deduce que el error, si bien pertenece e incide en el grado teórico, no procede de él, sino más bien del orden práctico, y más precisamente económico, cuando busca lo útil, en lugar de la verdad. “Todos saben, y todos repiten de continuo, que las pasiones (excedidas) o los intereses (ilegítimos) son quienes arrastran insidiosamente al error; que se yerra por su aquiescencia a las viejas ideas, esto es, por no dejarse turbar en el reposo ilícitamente prolongado, etc. [...]. Vano es, pues, exceptuar la existencia o la posibilidad del error de buena fe, porque sólo la verdad es de buena fe, y el error es siempre, en grado mayor o menor o mínimo, de mala fe; si así no fuese, sería incorregible, mientras que él por definición es corregible” (9).

13. — Sin embargo, no debe confundirse error con pseudo-concepto. Ya vimos antes en qué consisten éstos (Cfr. n. 3 de este trabajo). Los pseudo-conceptos, constitutivos de las ciencias, no son conceptos puros o reales, sino momentos o instancias abstractas suyas. Se trata ya de nociones concretas sin universalidad (pseudo-conceptos de las ciencias naturales), ya de nociones universales despojadas de intuición concreta (pseudo-conceptos matemáticos) (10). En ambos casos no pertenecen en rigor al grado teórico de la intuición o del concepto puro, sino al de la utilidad práctica, al de la economía; son esquemas abstractos más para manejar con provecho la realidad que para entenderla.

Sabiendo lo que ellos son, nociones para utilizar y no para conocer la realidad, puede empleárselos sin cometer error. Tal el alcance práctico y no teórico que Croce otorga a las ciencias, según vimos (Cfr. n. 3 de este capítulo).

El error comienza en el preciso instante en que tales pseudo-conceptos o abstracciones elaboradas con fines de utilidad, son tomadas para conocer, como conceptos puros, universales concretos, reales. Tal el error del

(7) *Filosofia della Pratica*, pág. 41.

(8) *Ibid.*, pág. 42.

(9) *Ibid.*, pág. 41-42.

(10) Cfr. *Lógica*, págs. 212 y sgs. y 233 y sgs., respectivamente.

estetismo, del empirismo y del matematismo, a los que antes nos referimos, que confunden los esquemas científicos prácticos con conceptos puros o pensamientos de la realidad ⁽¹¹⁾.

De aquí también que la ciencia no sea un esbozo, un concepto en germen, del que por crecimiento gradual se llegue a la filosofía. "Es error bastante común, y consecuencia de precipitado análisis de las formas de la vida espiritual, aquél de donde las ciencias empíricas y naturales vienen a ser consideradas como *preparación* para la filosofía. Por más junto que se esté a las ciencias naturales, la filosofía ha sido dejada a la espalda, y, para volver a ella, es menester rehacerse la pura intuición, único y necesario precedente del pensamiento lógico" ⁽¹²⁾. Entre ciencia y filosofía hay, pues, diferencia esencial, puesto que en un caso se trata de una abstracción o fragmentación empírica de un concepto, y en otra, de un concepto universal concreto y, como tal, real; en un caso de una forma práctica y en otra de una forma teórica de la realidad.

(En el Núm. 5 aparecerá la Crítica a la Lógica de Croce).

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

De las Universidades Nacionales
de Buenos Aires y La Plata.

⁽¹¹⁾ Cfr. *Lógica*, pág. 262 y sgs.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, pág. 229.

SAN AGUSTIN Y EL EXISTENCIALISMO

I

Aunque el existencialismo ha logrado presentarse en las más variadas formas, no se puede negar sin embargo que no se distinga de los precedentes sistemas filosóficos por algunos trazos claros y no posea una individualidad suficiente. Parece que se puede indicar como algo propio suyo la insistencia sobre los siguientes puntos, que en cierta medida se encuentra en toda exposición existencialista.

Punto primero. Ante todo la afirmación del yo individual y personal. Con matices diversos, es al fin una reacción contra la tendencia idealista, que hacía perderse al yo en un universal anónimo, como una gota de agua en el océano. Este yo, que, con un desprecio condescendiente, era tratado de empírico y alejado de toda construcción de lo real verdadero, he ahí que se subleva, proclamando su realidad, reivindicando para él lo absoluto, y echa por tierra como un castillo de naipes, todo lo que se había construido en torno a él para ocultarlo y olvidarlo.

Punto segundo. Las reacciones son excluyentes. Será este un rasgo del existencialismo: rehusar lo que no es individual. Ante todo las vagas abstracciones idealistas son disipadas de un soplo; pero también las esencias son eliminadas, puesto que, por naturaleza, no pueden detenerse en el individuo; en fin, se deprime esta parte del yo mismo, que le es común con los otros yo; de suerte que desenfrenadamente tan sólo vale lo que emerge, lo que es original, lo que escapa a toda ley, lo que está libre de toda opresión.

Punto tercero. Este yo que se plantea tan vigorosamente no puede, al menos al comienzo, desinteresarse de sí mismo. El problema del destino

personal hace así una entrada ruidosa en filosofía, donde por otra parte, en ningún lugar puede estar mejor. Según la atmósfera intelectual y afectiva en que, quiérase o no, se encuentra sumergido el existencialista, sus soluciones serán optimistas o pesimistas, favorables a la elevación del hombre, o destructoras del orden moral. Pero en resumen trata del problema de la salvación y le da una solución.

II

El nombre de San Agustín está mezclado con bastante frecuencia en las disputas existencialistas. Nadie piensa sin duda identificar su doctrina con alguna de las doctrinas de este sistema en boga. Pero ¿no se encuentran en él, hasta cierto punto, los mismos rasgos que hemos encontrado en los existencialistas? Vale la pena examinarlo.

El testimonio irrefragable de la conciencia sobre la realidad del yo es acogido e invocado por Agustín como un firme punto de partida para la reflexión filosófica. Se sabe que ha causado impresión por fórmulas tan claras como las de Descartes para expresar la certeza del pensamiento y de la existencia del yo. Que yo existo y pienso es tan cierto que un error en esto se imposibile, puesto que para equivocarse es preciso pensar y ser: "*si enim fallor, sum*" (*De civitate Dei*, L. XI, c. 26). Y que este pensamiento sea en el fondo individual, aun cuando se trate de una verdad conocida por todos, estamos al menos tan seguros de ella como lo estamos de tener nuestros propios ojos, aun cuando el mismo sol que nos hacen ver sea también visto por los ojos de los demás (*De libero arbitrio*, L. II, c. 12, n. 33). El misterio del conocimiento debe ser aclarado, no suprimiendo la multiplicidad de los que conocen, puesto que la realidad de cada uno es segura e irreductible, sino descubriendo por encima de ellos la fuente del ser y del conocimiento.

Este modo de resolver el problema de lo uno y de lo múltiple en el conocimiento humano determina la actitud de Agustín con relación al culto exclusivo del individuo que profesa el existencialismo. Ciertamente conoce lo que hay de incomunicable en la intuición que el alma tiene de sí misma, de sus actos y de sus estados, conoce como ninguno la persona humana y se esfuerza, en cuanto depende de él, de hacerle encontrar su bien que es Dios. Manifiesta especialmente este amor con su madre Mónica (*Confesiones*, L. IX, c. 8 y sg.), con su hijo Adeodato (*Confesiones*, L. IX, c. 6), cuyo genio lo maravillaba, con su discípulo Licentius (*Epist.* 26), con cada uno de sus numerosos amigos, con este estudiante Dioscoro (*Epist.* 118), que no temía proponer al Obispo de Hipona cuestiones de orden literario.

Admite con Plotino que en Dios están las ideas de los individuos y no únicamente las especies (*Epist.* 14). Pero al mismo tiempo ha sido vivamente captado por la comunidad de los espíritus. El individuo piensa sin duda verdaderamente; no hay otro que piense por él (*De libero arbitrio*, L. II, c. 14, n. 33). No obstante los individuos piensan todos también la verdad. Los mismos principios, las mismas razones de las cosas, las mismas primeras nociones, que sirven para comprender o para obrar, se encuentran impresas en cada una de las inteligencias humanas, por distintas e impenetrables que sean entre sí (*De Trinitate*, L. XIV, c. 15, n. 21). Y no es una simple cuestión de hecho. Es de derecho, y según la naturaleza misma de la verdad todos los espíritus tienen conocimientos comunes y están unidos en la posesión de los mismos inteligibles. Se puede decir que ese es el fundamento y aún lo esencial de la filosofía agustiniana. Es, pues, una filosofía de las esencias y que exalta lo universal. Por eso se encuentra en las antípodas del existencialismo.

Y, sin embargo, algo del espíritu del existencialismo se encuentra en la forma que Agustín da a su profundo pensamiento. Sigue siendo el enemigo de lo abstracto y de lo impersonal. Quiere una verdad que sea para todos; pero la piensa concreta, viva, creadora. La piensa en su fuente, allí donde es Dios mismo (*De Trinitate*, L. XII, c. 15, n. 24). Reconoce, sin duda, y lo dice a veces con una claridad perfecta, que brilla en el interior de nuestra inteligencia y que su esplendor está proporcionado a nuestra debilidad nativa; pero con más frecuencia no se detiene en este reflejo creado; va hasta el foco que nos ilumina y que, en esta luz que nos comunica, se manifiesta tan claramente a nosotros, que Agustín llega a exclamar: "Antes dudaría de mi propia existencia que de la existencia de la Verdad que se revela mediante las cosas creadas" (*Confesiones*, L. VII, c. 10).

He aquí, pues, dos objetos. Invisibles a los ojos del cuerpo, pero manifiestos a la mirada interior, el alma y Dios, son para Agustín el supremo interés. El alma, es él mismo, en su mejor parte; mientras Dios es la fuente de su ser, el foco de su luz, el término de su deseo profundo (*De Civitate Dei*, L. VIII, c. 10, n. 2). Eso está incluido en la célebre palabra: "*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*" (*Confesiones*, L. I, n. 1). Agustín ha planteado y resuelto así —siempre siguiendo a Cristo— el problema de la salvación. El bien del hombre es poseer a Dios, y la gracia de Cristo le procura este bien. Aun en el período en que se había alejado de la fe cristiana, el hijo de Santa Mónica había puesto en primer plano la búsqueda de un bien supremo, como lo prescribía por otra parte las filosofías y cuyo ideal representaban en las descripciones del hombre sabio. En el *Hortensius* de Cicerón había aprendido

que el bien supremo del hombre es la contemplación de la Verdad y desde entonces se había dirigido, a través de sus debilidades y extravíos, hacia término tan noble (*Confesiones*, L. III, c. 4, n. 8). Plotino y, también a su modo, San Ambrosio le enseñaron que la Verdad es el Verbo de Dios (*Confesiones*, L. VII, c. 9) y San Pablo le mostró en el Verbo hecho carne el camino de la salvación (*Confesiones*, L. V, c. 21, n. 27). Así se constituye la doctrina de Agustín que es una doctrina del destino humano. Pese a una conciencia aguda de la indigencia humana y de la gravedad del riesgo, escapa al pesimismo y a la desesperación por la fe que guardó siempre en una Providencia materna.

En resumen, los que se sienten atraídos por los temas del existencialismo podrían encontrar su expresión conmovida en los escritos de Agustín, pero la encontrarían en el seno de una doctrina más amplia en que se unen, admirablemente equilibrados y plenamente satisfechos, los derechos de lo uno y de lo múltiple, de lo singular y de lo universal, de la persona individual y de la sociedad, del yo y del otro, de la creatura y de su Dios.

CHARLES BOYER.

De la Academia Romana de Sto. Tomás
de Aquino. Profesor de la Pontificia
Universidad Gregoriana.

NOTAS Y COMENTARIOS

DESCENSO LOGICO . METAFISICO DEL ENTE TRASCENDENTE AL INDIVIDUO

SUMARIO

- I—EL ENTE TRASCENDENTE: 1— La intuición primera del intelecto humano y el conocimiento del ente. 2— El ente, sol de la filosofía tomista, no admite definición ni declaración alguna; tiene arraigo extramental y es intuido por la fenomenología ontológica. 3— La trascendencia formal del ser: el ente no es género. 4— Los cinco modos generales del ente trascendental. 5— La contracción del ente y su unidad analógica.
- II—EL ENTE UNIVERSAL: 1— Noción y amplitud del universal; número y multitud. 2— Predicables y predicamentos. 3— La composición metafísica.
- III—EL ENTE INDIVIDUAL: 1— Riqueza del ente individual. 2— Noción de individuo. 3— El principio de individuación.

I

El ente trascendente

1.—Al igual que la recta en el campo geométrico, la intuición intelectual, en el filosófico, es la menor distancia entre dos puntos lógicos. Y como el que razona se ve obligado a trazar una línea quebrada entre el sujeto y el predicado de la proposición, apelando para ello al término medio del silogismo, el raciocinio es un signo manifiesto de nuestra miopía intelectual. Dios y los ángeles intuyen y no razonan. Y también el hombre intuye en determinadas circunstancias. Intuyen los sentidos la cualidad sensible; intuye el intelecto las verdades naturales en los juicios inmediatos, ya analíticos, ya sintéticos ⁽¹⁾; intuyen los genios los nexos no primeros de la filosofía, de las matemáticas, de la política, etc.

(1) SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, I, 57: "Las cosas conocidas naturalmente se nos presentan sin la mediación de algún raciocinio: esto es evidente, tratándose de los primeros principios".

La intuición es un don de Dios. Algo ha de ser inmediato, de otra suerte habría que admitir una cadena infinita de demostraciones, fundadas en algo que nunca llega (2).

La intuición es la cumbre de la vida intelectual. En efecto, Dios mismo, al intuir su propia esencia, engendra "ab aeterno" al Verbo, consubstancial al Padre (3).

¿Y cuál será la primera intuición del entendimiento humano? Responde Santo Tomás: "... Se da un cierto orden en aquello que es conocido por los hombres; en efecto, lo primero que cae bajo la aprehensión es el ente, cuyo concepto está incluido en todas las cosas que alguien aprehende, y es por eso que el primer principio indemostrable es que *no se puede juntamente afirmar y negar*, ya que esto está fundado sobre la razón misma de ente y no ente. Y en este principio se fundan todas las otras cosas, según afirma el Filósofo en el cuarto libro de la Metafísica (Texto 9 y sgs.)" (4).

Sin embargo, las palabras del Doctor Angélico necesitan ser aclaradas. El ser primeramente conocido en cuanto al origen (5) es el que se concreta en los objetos sensibles, captado con un conocimiento actual confuso. Hasta aquí llega el niño cuando ve una cosa en el auto, una cosa en el

(2) ARISTÓTELES, *Metafísica*, L, IV, 6: "En efecto, el principio de la demostración no es una demostración, y sería fácil convencer de ello a los que dudan de buena fe, porque esto no es difícil de comprender". Traducción del griego por Patricio de Azcárate, Espasa-Calpe argentina, 1945, Bs. Aires, pág. 94.

(3) SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, IV, 11: "Hay en Dios, que se entiende a sí mismo, la idea o Verbo de Dios, a la manera de Dios entendido; así como la idea de la piedra, que está en el entendimiento, es una piedra entendida".

(4) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2 c; *De veritate*, q. I, a. 1: "Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más conocido y en lo cual se resuelven todos los conceptos, es el ente".

(5) TOMÁS DE VIO CAYETANO, *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani, cardinalis Tit. S. Xisti, in tres distincta tomos, variis quaestionibus, cum suis conclusionibus, ac utilissimis annotationibus appositis, recens aucta atque locupletata*, LUGDUNI, apud haeredes Jacobi Junctae, MDLXVIII, Tomi III tractatus septimus super librum "De ente et essentia" S. Thomae Aquinatis, Proemium, conclusio, pág. 222: "El concepto más imperfecto entre todos es el primero por razón del origen. Pero el concepto actual confuso de ente es el más imperfecto entre todos; por lo tanto es el primero por razón del origen".

Ib. pág. 221: "El ente concretado a la esencia sensible es lo primero conocido con un conocimiento confuso actual".

Ib. pág. 222: "Es manifiesto, pues, cómo el ente alguna vez tiene abstracción formal, o sea, cuando es considerado con prescindencia de las otras razones genéricas y específicas; y cómo alguna vez tiene abstracción total, o sea cuando es tomado como un todo universal que puede incluir los otros géneros y especies. Queda también aclarado así lo que entendemos decir, a saber, cómo el ente es concretado a la quiddidad sensible, ya que no se funda en ninguna de aquellas dos abstracciones, sino que se refiere a la esencia sensible abstraída de las cosas singulares sin separación ninguna".

vestido, una cosa en el alimento. "Cosa" no se funda en la abstracción formal o total, sino que "se refiere a la esencia sensible derivada de las cosas singulares sin separación alguna".

Nos referimos a lo primero que afecta nuestra conciencia intelectual; es claro, pues, que exista un proceso sensitivo-psicológico previo a la formación del concepto de ente, el cual *no es innato, sino adquirido*. Pero, además del conocimiento natural y primero, preséntase, para el hombre, la posibilidad de *una ciencia del ser en cuanto ser* ⁽⁶⁾ apellidada metafísica, no accesible ciertamente a todas las inteligencias que captan el ser revestido de sensibilidad, sino a los que llegan al ente "*reduplicative*". *De este segundo ser tratamos*, el cual, lo repetimos, ni es lo primero conocido, ni se refiere únicamente a lo sensible. Del ente metafísico tenemos también intuición: no se trata de un objeto actual y presente, sino de una inteligibilidad suprema a que llega el entendimiento reflejo del hombre.

Por lo demás, la intuición del ser, gracias a virtualidades latentes en nuestro entendimiento, nos lleva a la formulación explícita y formal del principio primero en su aspecto positivo: "El ser es el ser" (*principio de identidad*) y en su aspecto negativo: "El ser" no es "el no ser" ⁽⁷⁾ (*Principio de contradicción*).

Es el ente una noción tan vasta como todas las cosas actuales, todo lo pasado, todo lo futuro, todo lo posible. Se trata de *una idea trascendental de máxima extensión y mínima comprensión*. Nos hallamos en la máxima altura posible en el campo de la predicación, pues los horizontes se esfuman en lontananza en el océano inconmensurable de lo que es o puede ser. Por lo contrario, la cumbre del orden ontológico, esto es, de la comprensión, es ocupada *por Dios*, de una manera absoluta, y *por cada individuo*, en el orden de la naturaleza.

Y si se tiene en cuenta la extensión, que todo lo penetra sin excepción alguna, la idea metafísica de "ser" *no puede ser abstraída* propiamente con abstracción precisiva formal o total. En efecto, todo lo que debiera ser dejado a un lado por la acción abstractiva, eso también es ente.

Pero, el concepto de ser no es el concepto de substancia o de accidente:

⁽⁶⁾ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Lib. IV, 1: "Hay una ciencia que estudia el ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser".

⁽⁷⁾ REGINALD GARRIGOU LAGRANGE O. P., *El sentido común; la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1944, pág. 144 - 169; JACQUES MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*; Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1943, Quinta lección, pág. 137-145; A. PFANDER, *Lógica*, Espasa Calpe Argentina, Bs. Aires, 1945, págs. 218 - 235, 237 - 254.

es en este sentido que, sin excluir la intuición, es decir, la inmediata y simple de su presencia, el entendimiento puede considerar el ser *abstraído formalmente*, en cuanto que su razón es distinta de las otras razones, o también *abstraído totalmente* en cuanto que el ser es una totalidad que incluye todo lo demás (8).

2.—Esta idea del ente es, pues, *el sol de la filosofía tomista*. Es tan clara que no admite aclaraciones, pues toda declaración se realiza mediante conceptos más conocidos que lo iluminado; y nada hay más diáfano que el mismo concepto de ente. Ni admite el ser una definición científica, ya que ella nace de la composición del género próximo con la diferencia específica, y esto, según veremos, es del todo imposible. Pecaríamos, además, contra una regla fundamental: Lo definido sería incluido en la definición.

El concepto a que nos referimos no expresa el ejercicio del ser, "ens participialiter", cuya predicación esencial pertenece únicamente al Supremo Hacedor (9); consideramos el sustantivo, el nombre, el "ens nominaliter", que es predicado intrínseco y quidditativo para todas las cosas (10). Una definición impropia del ente, según la segunda acepción, es: "id cui competit esse", "aquello a lo cual compete el ser". Tal es la que usan de ordinario los autores tomistas, inspirándose en un texto de Santo Tomás (11).

Esta idea, madre de las otras, tiene arraigo extramental. Entramos aquí en uno de los puntos más discutidos y delicados de la filosofía de todos los tiempos, problema relacionado con la cuestión referente a los "universales". El concepto de ser, tal como nosotros lo hemos aprendido, no

(8) CAYETANO, *Super librum de Ente et Essentia S. Thomae*, Tract. VII, Tomi III, Prooemium, Conclusio, pág. 225: "Los términos metafísicos en cuanto tales, no son para nosotros lo primero conocido; en efecto estos términos son abstraídos con abstracción formal. Pero decimos que el significado de este término; ente concretado a las esencias sensibles, es lo primero conocido".

(9) SANTO TOMÁS, *Quodlibetales*, II, a. 3.

(10) FRANCISCO SUÁREZ S. J., *Disputaciones metafísicas*, II Disp. "Sobre el concepto de ente", Sección IV. Traducción por X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. 144: "Aquella razón comunísima de ente que viene significada por este vocablo tomado en fuerza nominal, es esencial, y se predica quidditativamente de sus inferiores, aunque "ente", en cuanto dice existencia actual y venga significado por el participio de ser, no sea predicado esencial absoluto, sino sólo en Dios... Es preciso decir absolutamente que el existir no es de esencia de la creatura, porque puede darse y quitarse la existencia a ésta, y, por lo tanto no tiene conexión necesaria con la esencia de la creatura concebida precisamente, razón bajo la cual es invariable, y se dice necesariamente de toda cosa de la cual es esencia; luego por esta razón, "ente", tomado participialmente, se dice que no se predica quidditativa ni esencialmente de las creaturas".

(11) *Quod.* II, a. 3.

hay quien lo niegue; el problema toma cuerpo, cuando se trata de establecer su origen y naturaleza.

Y en esto, *la intuición* acude en nuestro auxilio. Se trata de "una percepción directa, inmediata, no en el orden técnico que los antiguos daban a la palabra intuición... sino de una visión muy simple, superior a todo discurso y a toda demostración, puesto que se encuentra en los orígenes de las demostraciones" (12).

Con frecuencia se habla de un orden fenoménico opuesto al orden ontológico. Y bien, es innegable que la idea de ser, presente en nuestra conciencia, es algo que nos consta, algo que aparece en la inmanencia de nuestra vitalidad subjetiva: es un fenómeno. Sin embargo, por el hecho de ser algo, el fenómeno también es ente. Y para excluir todo peligro de ceñirnos a una entidad meramente intencional (el caso de Hegel), bastará recordar que nuestra subjetividad es transparente. Desde adentro, pues, a pesar de las especies o imágenes psicológicas y de la controversia entre *perceptivistas e interpretacionistas*, intuimos la realidad en sí, en la cual *se fundamenta* y recibe su validez ontológica la idea o intuición trascendental-metafísica de ente.

La palabra *intuición* está de moda en la filosofía. Sólo que en los campos no escolásticos la intuición no siempre es considerada como perteneciente al entendimiento. Se trataría de un acto emocional, de un zambullirse en el flujo de la vida, de una vivencia "la cual tiene lugar sin ninguna formación conceptual psicológica y tampoco la necesita" (13). Parecería que el filósofo moderno vive inquieto, porque ha sacrificado el ente en sí en aras de la constancia fenoménica. *Kant* tiene la culpa: él ha relegado al intelecto a juzgar los fenómenos según el molde de las categorías subjetivas, resultando así el clásico "juicio sintético a priori". Pero el intelecto kantiano no intuye (14); la intuición superior es el "yo pienso", es decir,

(12) JACQUES MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1943, Traducción de Alfredo E. Frossard, pág. 76. Por intuición entendemos aquí aquella operación del sujeto cognoscente, por la cual se percibe *de un modo inmediato* algún objeto real o mental. "Intuición" se opone así al raciocinio, o lo mediato, a la demostración.

(13) WILHELM DILTHEY, *Vivencia y expresión*, año 1907-8, en "Psicología y Teoría del conocimiento", Fondo de cultura económica, México, 1945, pág. 424.

(14) MANUEL KANT, *C. R. Pura, Analítica trascendental*, L. I, C. I: "El intelecto no es la facultad de la intuición... su conocimiento es discursivo; los conceptos se fundamentan en la espontaneidad del pensamiento, así como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. Ahora bien, el intelecto no puede hacer otra cosa que juzgarlos. Y como ninguna representación se refiere inmediatamente a un objeto afuera de la intuición... el juicio es el conocimiento mediato del intelecto".

una relación a la cual convergen las formas a priori del intelecto y las de la sensibilidad. La unidad está en la conciencia y no en el ser. De suerte que, frente al formidable problema de *si lo que aparece es también expresión de lo que es*, el filósofo de Königsberg optó por la negativa.

Y cuando la corriente filosófica modernísima quiso librarse del trascendental noético kantiano, los esfuerzos no consiguieron el éxito debido. No se aferró al ser, no lo intuyó, sino apeló a la intuición irracional (*Bergson*), a la angustia (*Heidegger*), a la fidelidad (*Gabriel Marcel*). Pero estos filósofos no han franqueado todavía el umbral de la metafísica (15). La fenomenología eidética debe trocarse en *fenomenología ontológica*; el análisis de lo que aparece, ha de dar con una intuición del ser universalísimo, enraizado en el ser en sí.

3.—La idea de ente, obtenida mediante una intuición, es trascendente con trascendencia formal, pues, según ya vimos, ella pertenece a la esencia de todas las cosas. Y siendo trascendente, el ser no es un género lógico (16) por la imposibilidad de añadir algo extraño y nuevo a la manera de diferencia específica. En efecto, la diferencia específica debe ser una noción no contenida en la inteligibilidad actual del género; y dado el caso que el ente fuera género, se darían diferencias específicas que no son entes. Pero cualquiera cosa que se excluyera de la entidad, al momento reclamaría sus derechos: ¡ella también es ente! El ser lo penetra e invade todo. Y así como

(15) JACQUES MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, págs. 73 - 89,74: "El ser objeto del metafísico, el ser en cuanto ser, no es ni el ser particularizado de las ciencias de la naturaleza, ni el ser vago del sentido común, ni el ser desrealizado de la verdadera lógica, ni el seudo ser de la seudo lógica, sino el ser real en toda su pureza y amplitud de su inteligibilidad propia o de su misterio propio. Es el ser que palpita en las cosas, en todas las cosas, éstas transmiten su tenue murmullo a la inteligencia; pero no lo confían a todas las inteligencias, sino tan sólo a aquellas que saben oír, porque aquí también es verdad el decir: "qui habet aures audiendi, audiat", el que tiene oídos para oír, oiga (Mt. 11, 15).

El ser aparece entonces según sus caracteres propios, como transobjetividad consistente y autónoma, esencialmente variada, porque la intuición del ser es al mismo tiempo la intuición de su carácter trascendental y de su valor analógico. No basta encontrar la palabra "ser", decir "ser", es preciso tener la intuición, la percepción intelectual de la inagotable e incomprendible realidad así manifestada como objeto. Esta intuición es la que crea al metafísico".

(16) SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. I, a. 1 c.: "Por lo tanto es necesario que todas las otras concepciones del intelecto sean tomadas como añadidas al ente. Pero al ente no se le puede añadir algo a guisa de una naturaleza extraña, del modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto (substancia). Por lo tanto, también el filósofo en el III libro de la metafísica afirma que el ente no puede ser género. De ahí que se dice que algo se agrega al ente, en cuanto expresa un modo del mismo, no expresado con el nombre del mismo ente".

los individuos se unifican en la especie ínfima, y ésta en género, y los géneros intermedios en las diez últimas determinaciones parciales o géneros supremos, de igual modo estos últimos tienen un vértice común: el ser.

Y cuando Hegel quiso elaborar un ente a guisa de género supremo, cayó en el error deplorable de negar la diferencia fundamental entre el ser y el no ser. En efecto, si el ente fuera un género lógico, debería abstraer de las diferencias específicas, así como el género "animal" hace abstracción de lo que pertenece exclusivamente al hombre, es decir, "racional". Para eso sería indispensable prescindir del ente, es decir, llegar a un *substrato* en el cual se identifiquen el ser y la nada. Negaríamos así el primer principio; en tal caso, "el ser es el ser" se trueca en "el ser es la nada". De este error hegeliano surgió el panteísmo, ya que la realidad de la "Idea" es como un embrión que evoluciona y cambia por vía de tesis, antítesis y síntesis, desde la pasividad de la materia hasta la plena conciencia y libertad. El ser hegeliano es un monstruo, una contradicción, un pseudo ser, pues siempre deviene y nunca es.

4.—El ente trascendental de la doctrina tomista presenta *cinco modalidades* más generales y, como él, trascendentes. Estas, según dicen los metafísicos, son pasiones del ser. Siguiendo la alegoría del sol filosófico, y, con el perdón de los astrónomos, podríamos hablar de cinco *satélites*. Estos acompañan al ente como la sombra al cuerpo. No son, pues, algo real sobreañadido al ser y a él extraño: su distinción del ente es *lógica, virtual menor*.

Sigamos a Santo Tomás. Lo que se añade al ser manifiesta una modalidad del mismo, no expresada por el ente. Esto acontece *de dos maneras*.

I) O la modalidad es *un modo especial* del ser, y bajo esta acepción llegamos a los diez géneros supremos o categorías aristotélicas. En efecto, la sustancia no añade al ente ninguna diferencia específica que signifique una cierta naturaleza sobreañadida a la entidad; sino que con el nombre de sustancia se entiende un modo especial del ser, esto es, el ente que está en sí (*ens per se*). De una manera análoga acontece con respecto a los otros géneros supremos.

II) O la modalidad añadida es *un modo general* que acompaña a todo ser, y así permanecemos en el sector trascendental. Esto último puede entenderse, a su vez, *de dos maneras*:

a) Según que la modalidad general acompañe a todo ente considerado en sí.

b) Según que acompañe a cualquier ente con relación a otro.

En el primer caso el modo general puede expresar en el ser algo *afirmativa o negativamente*.

- 1) Lo afirmativo incluido en todo ente es su misma *esencia* y toma el nombre de "cosa", "Res".
- 2) Lo negativo que sigue a todo ser absolutamente considerado, es la indivisión; y ésta es expresada por el nombre "uno". En efecto, la unidad es una propiedad del ente no dividido (17).

Si el modo general se entiende *de la segunda manera*, a saber, según la relación de una cosa con otra, esto puede presentar también una alternativa:

A) *Primero*: con respecto a la división, separación o distinción de un ser de otro. Y eso lo expresa la palabra algo, "aliquid". En efecto, "aliquid" significa otra cosa, "aliud quid".

B) *Segundo*: con respecto a la conveniencia de un ente con los otros. Y esto no puede darse si no se piensa en algo apto, por su naturaleza, a conformarse con todo ente. Esto es el alma, la cual, según dice Aristóteles en el III libro sobre el alma (text. 37) puede devenir en cierto modo e intencionalmente todas las cosas. El alma, a su vez, está dotada de la facultad cognoscitiva (*intelecto*) y de la facultad apetitiva (*voluntad*). Y bien, la conveniencia del ser con el apetito intelectual dá lugar a una nueva expresión del ente, esto es, el ser que conviene con el apetito intelectual, es ipso facto, *bueno*. Es por eso que en los comienzos del libro de la *Ética* se dice que lo bueno es aquello que todas las cosas apetecen (18).

(17) JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, Tomus II, Desclée et socii, Parisiis, Tornaci, Romæ, MCMXXXIV, Disputatio XI, "De unitate entis et Dei" Articulus I, pág. 102. "Por el nombre de ser trascendente entendemos la unidad que sigue al mismo ente en cuanto ente, esto es, participa de todo género del ente y de todo aquello que tiene razón de ente. Y por lo tanto es como una pasión del mismo, porque es igualmente trascendente como el ser". Pág. 104: "La razón formal constitutiva de la unidad no es la privación, sino la entidad positiva, la privación empero es una "connotatio" o modo requerido para esta constitución... El fundamento de esta conclusión deriva de la misma naturaleza y concepto propio de la unidad. En efecto, según la manera común de entender, con el nombre "uno" no pensamos en privación o negación alguna, así como acontece con el nombre de ciego o tenebroso, cuya razón formal es privación o sea negación. Porque de esta manera la unidad implicaría formalmente algún defecto del ente y algo opuesto al ente, como negación o privación. Ahora bien, toda privación o negación se opone a algún ente. Es imposible, pues, que el ente implique como su propia pasión, un defecto u oposición de sí mismo" (pág. 105).

(18) JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, Tomus II, Disputatio XXII, articulos IV, pág. 632: "El bien tomado por la integridad de la cosa... no es una pasión del ente, sino pertenece a la constitución del mismo, porque lo integra y lo compone... La pasión del ente es la perfección o bien que lleva al fin, no lo constitutivo. Por lo tanto, el bien que es pasión del ente, debe implicar algo más allá de la misma constitución del ente. En efecto, la constitución e integración de un sujeto nunca puede tener razón de propiedad, porque ésta (por lo menos en nuestra opinión) sigue a la misma naturaleza de la cual es propiedad, y no entra en la constitución. Se opone, en efecto, al concepto de propiedad ser constitutivo formal de aquello de lo cual es propiedad, aunque pueda ser realmente iden-

Por otra parte, el ente al convenir con la inteligencia toma el nombre de *verdadero* (19).

5.—Al ser, por más que se cavile, no se le puede agregar algo que no sea ente; por lo tanto el descenso del ser trascendental al predicamento no será metafísico, sino lógico, o sea, a modo de una concepción más expresa del ente contenida bajo el ser en común, lo que en latín suena con la frase técnica "*per modum expressioris conceptus*" (20). Por lo tanto, a la noción superior no se le añade otra del todo extraña a la primera. "En sí" y "en otro" son e implican verdaderas entidades; sin embargo, aclaran y distinguen el ente en las dos grandes secciones de sustancia y accidente. Y dado el caso que el ser pudiera consentir una diferencia específica distinta de él, entonces el género sería *determinable* y la diferencia específica *determinante*. Y como lo determinante es *más actual* que lo determinado, acontecería que el ente no es lo más actual y más formal para todas las cosas: no sería trascendente. En tal caso el ser sería referido a sus inferiores unívocamente; el ser,

tificado con él... Por lo tanto es necesario que el concepto de pasión añadida al ente constituido algún respecto de la causa "finalizante", esto es, respecto de apetibilidad y no sólo quede en el mero concepto formal integrante. Por lo tanto no sólo debe ser algo perfecto, sino algo que perfecciona a la manera de fin".

(19) JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, Tomus II, Disputatio XXII, articulus 1, pág. 589: "De esto nació una doble acepción de verdad; una *in essendo* (en el ser), y la otra *in cognoscendo* (en el conocer), o sea, una trascendental y otra formal. La trascendental o entitativa pertenece a la misma esencia de la cosa y es la verdad fundamental o sea el mismo fundamento de la verdad. En cambio, la verdad formal es la misma forma de adecuación y de conformidad en el conocimiento con el ser de la cosa, porque el intelecto es verdadero o falso por lo que es o no es... En efecto, la verdad trascendental es lo mismo que verdad fundamental, con respecto a la verdad que está en nuestro intelecto. Y este fundamento se halla en las cosas mismas intrínsecamente antes de la denominación nacida de la verdad formal del intelecto. Sin embargo, la llamamos con el nombre de verdad, lo mismo que la verdad formal que está en el entendimiento, por la penuria de vocablos; la apellidamos verdad trascendental, entendiéndolo por "trascendental" algo que sea el fundamento de la verdad formal".

(20) FRANCISCO SUÁREZ, *Diputación II, Sección VI*: "Se prueba que es posible el modo de contraerse el ente, que se ha explicado. Además, que este modo de abstracción y determinación intelectual sea posible, pruébase con un ejemplo; pues si dividimos la cantidad en dos codos, tres codos, etc., no puede entenderse que el concepto de "cantidad de dos codos" se resuelva en concepto de "cantidad" y de "dos codos", porque es imposible concebir los dos codos sin concebir la cantidad; lo cual es signo de que esos dos conceptos sólo se distinguen como lo expreso y lo confuso. [...] Y en nuestro caso es esto también manifiesto en la determinación del ente a ente infinito; es, solamente, en efecto, un concepto más expreso y más determinado de un ente simplicísimo, y por esta razón el ente mismo no es más simple que Dios, aunque sea más abstracto en el modo de ser concebido. Puede pues, entenderse lo mismo perfectamente para el concepto de sustancia y el accidente".

en cambio, se incluye *actual y analógicamente* en todas las cosas ⁽²¹⁾. Y si el descenso o contracción del ente es *un movimiento opuesto a la abstracción*, el paso lógico que ha de llevarnos al campo del concepto universal, es decir, el "modus expressioris conceptus" ⁽²²⁾ reviste gran importancia metafísica. Se podría captar en toda su gravedad el dilema de *Parménides*, referente a la univocidad del ser, ya que el ente más el ente debería desembocar en el ente y no en la sustancia o en el accidente.

Pero interviene aquí una especificación del ser, es decir, *la esencia*. Si bien todo es ente, la discriminación se debe a la diversidad en la esencia o quiddidad, la cual, sin implicar el campo existencial, como el ente, se limita a expresar la definición de una cosa ⁽²³⁾.

Por tanto, el ser, elemento intrínseco para todas las cosas adquiere en una esencia más perfecciones que en otra, y es mediante esta *graduación de analogía* ⁽²⁴⁾ que Aristóteles halló una solución para el primer dilema eleático referente a la multiplicidad del ser. Es por eso que el ente, si bien

(21) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Trac. VII, "Super librum de ente et essentia", Caput II, Quaestio III, pág. 229: "La primera conclusión es que el ente es predicado analógicamente de la sustancia y del accidente, según uno y otro modo (Analogía de atribución y proporción). La segunda conclusión es que el ser se dice de Dios y de la creatura tan sólo de la segunda manera (Analogía de proporción) [...]. De allí que cuando el ente se afirma de Dios y de la creatura, es predicado proporcionalmente en el sentido de que Dios se refiere a su Ser, así como la creatura al propio".

(22) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Trac. II, "Super librum de ente et essentia", Cap. I, Quaestio II, pág. 227: "En efecto, como el concepto objetivo de ente se encuentra en todas las cosas, y como ningún concepto objetivo propio de sustancia o accidente se halla en todas las cosas, se sigue que no son lo mismo y que el concepto de ente debe distinguirse de los conceptos propios objetivos, por lo menos con distinción de razón".

(23) ARISTÓTELES, *Topic. I*, cap. IV, n. 2: "La definición es un discurso que significa lo que es una cosa".

SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. II: "La esencia es lo que es significado por la definición de la cosa".

(24) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Trac. V, *De nominum analogia*, C. I, pág. 212: "Todo lo que es análogo se reduce a tres modos, a saber, analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. Según la verdadera propiedad el vocablo y el uso aristotélico, tan sólo el último modo constituye la analogía; el primero es ajeno totalmente a ella. Se da la analogía según la desigualdad, cuando el nombre es común y el significado es el mismo. Tan sólo que es distribuido diversamente. Hablamos de la desigualdad de perfecciones, v. g. cuerpo es un nombre común a los cuerpos inferiores y superiores. A estos análogos el lógico los apellida unívocos, ya que él considera el significado de los nombres; pero el metafísico los apellida equívocos porque él se refiere a las naturalezas...

Cap. II: "Los términos análogos según la atribución son aquéllos cuyo nombre es común; el significado del nombre es el mismo en cuanto al término, y diverso en cuanto a la manera de referirse al término, v. g.: "sano" es un nombre común a la medicina, a la orina, al animal y la razón de todos en cuanto sanos, se refiere a un mismo término, pero diversamente. Así el animal es el sujeto de la sanidad,

es uno ⁽²⁵⁾, no es perfectamente uno ⁽²⁶⁾. No se refiere a todos igualmente, sino hay totalidades ontológicas diversas.

La composición la hace la mente; en la realidad, en cambio, se da un bloque concreto, un ser de tal categoría, una esencia de un grado determi-

la orina un signo, la medicina la causa. De donde aparece que la razón de "sano" ni es del todo la misma, ni es del todo diversa. Es la misma "secundum quid" y es diversa "secundum quid". Hay, en efecto, diversidad de referencia e identidad de término con respecto a esas referencias...".

Cap. III: "Son análogos, según la proporcionalidad aquellos términos cuyo nombre es común y la razón de ese nombre es semejante según una proporción; v. g.: "ver corporalmente" y "ver intelectualmente" implican el mismo verbo "ver", porque la inteligencia ofrece el objeto al alma así como el ver al cuerpo animado... De allí que la univocación y la analogía difieren en esto: en que las cosas que fundan la univocación son de tal manera semejantes, que el fundamento de la semejanza es completamente el mismo en una y otra cosa, de modo que la razón de una, nada implique que no esté contenido en la razón de la otra. Y es por eso que el fundamento de la semejanza unívoca abstrae igualmente de ambos extremos. En cambio, las cosas que fundamentan la analogía son semejantes de tal manera que el fundamento de la semejanza es sencillamente diverso en una y otra, y la razón de una no abarca lo que encierra la razón de la otra. Por eso, el fundamento de la semejanza análoga no debe ser abstraído de los extremos en ninguno de ellos. Y quedando distintas según el fundamento, con todo las cosas son semejantes según una proporción: ésta es la razón por la cual son apellidadas semejantes proporcional y analógicamente. Y para que todos puedan ver claramente lo antedicho, se ofrecen como ejemplo el hombre, el buey, el león y los demás animales reunidos entre sí unívocamente en el término "animal" y analógicamente en el nombre "ente". Las diversas animalidades tienen sus propias naturalezas sensitivas distintas en el ser y mutuamente semejantes. Así en cada extremo (v. g.: el hombre y el león) la animalidad, que es el fundamento de la semejanza, es considerada en sí misma y se halla igualmente abstraída de uno y de otro. Y por lo tanto en la naturaleza son unívocos según sus animalidades y esta identidad se llama genérica. Y en el conocimiento no hay que pensar en la unión de dos o tres animalidades, sino de una sola, la cual, en concreto es significada primaria y propiamente con el nombre de animal. Cada animal es igualmente inteligible en cuanto que tiene una naturaleza sensitiva, la cual es una definición adecuada de aquella cosa que apellidamos animalidad.

Por el contrario, la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc., no tienen en sus esencias algo "abstraible" del modo antedicho (v. g.: la entidad), porque más arriba de la sustancialidad no hay nada más amplio y por lo tanto no toleran ninguna sustanciabilidad unívocamente. Y ya que con esto sus esencias no sólo son diversas, sino primariamente diversas, conservan una semejanza por el hecho de que cada una de ellas tiene el ser según una proporción. Y por lo tanto en la naturaleza fundamentan la analogía, es decir, la semejanza proporcional, según sus propias naturalezas correlacionadas a su propio ser y no según algo común en los extremos. Y en el entendimiento son tantas las cosas unidas por similitud proporcional y significadas por esa semejanza en el nombre de ente, cuantos son los fundamentos; y debido a la comunidad del nombre son llamados entes analógicamente".

⁽²⁵⁾ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputatio II, sección I*: "El concepto formal propio y adecuado del ente, como tal, es uno, real y racionalmente prescindido de los otros conceptos formales de otras cosas y objetos. Esta es la sentencia común y abiertamente se colige de Santo Tomás, en los lugares citados en la sección siguiente. Y se prueba, en primer lugar, por experiencia; al oír, en efecto, el nombre de ente,

nado de entidad. Así se explica la diversidad y conveniencia a la vez de todas las cosas (27).

experimentamos que nuestra mente no se distrae ni divide en muchos conceptos, sino que se recoge más bien en uno solo, como cuando concibe hombre, animal y otros semejantes. En segundo lugar, porque, como dice Aristóteles (I de interpret.), en los vocablos expresamos nuestros conceptos formales; pero el vocablo "ente" no sólo es materialmente uno, sino que además tiene una significación por una primaria imposición suya, en virtud de la cual no significa inmediatamente ninguna naturaleza bajo una razón determinada y propia, que la distinga de las otras. Por donde tampoco significa muchas cosas en cuanto muchas, porque no significa estas muchas por aquello en que difieren entre sí, sino las significa más bien por cuanto convienen entre sí o son semejantes; luego esto es señal de que a este vocablo responde también en la mente un concepto formal uno, por el cual se concibe inmediata y adecuadamente lo significado por aquél. O más bien, por el contrario, cogimos de este signo que existió la imposición de tal nombre por este modo de concebir la cosa en un concepto".

(26) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Tract. V, *De nominum analogia*, C. IV, pág. 214: "Tampoco el concepto mental se halla de la misma manera en los unívocos y en los análogos. Porque el nombre unívoco, y todo lo que con él se abarca (*univocata*) implica en la mente un solo concepto perfecto y adecuado y es por eso que basta uno para tener la representación de todos. En los análogos, en cambio, ya que los fundamentos de la similitud análoga son diversos e idénticos "secundum quid" (esto es, según una proporción), es necesario distinguir un doble concepto mental: uno perfecto y otro imperfecto. Hay que decir, pues, que en el análogo y en sus analogados hay un solo concepto mental imperfecto, y tantos perfectos, cuantos son los analogados".

CAYETANO, *Ib.* Tomi III, Tract. VI, *De conceptu entis*, "Quæsitæ ad Fratrem Franciscum de Ferraria", pág. 220: "De allí que como lo que es uno proporcionalmente tiene todos los miembros semejantes proporcionalmente, es necesario que tenga también un concepto mental representativo de aquella unidad proporcional. Ni yo sostengo lo contrario en el tratado "De analogia nominum", sino que este concepto, uno numéricamente en la mente según el ser representativo, no representa una sola naturaleza, sino que, además de aquella que representa determinadamente (por la cual es impreso), representa implícitamente las otras semejantes a la primera en razón de la proporción. En efecto, se da el mismo juicio con respecto a la semejanza de las cosas entre sí, y del concepto mental y de las cosas", [...]. Este es el primer modo por el cual el análogo tiene un solo concepto mental, y por esto el ente, siendo análogo, tiene un solo concepto en la mente, impreso por las cosas".

Con esto parecería que Cayetano no sólo contesta a *Ferrariense*, sino también a Suárez, cuando este último se opone a Cayetano. Cfr. *Disputationes metaph.*, II, sectio 2: "Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ente corresponde un concepto objetivo uno, adecuado e inmediato, que no expresa ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios, ni la criatura, sino todas estas cosas unitariamente, a saber, en cuanto son en cierto modo semejantes entre sí y convienen en ser".

Podríamos afirmar que para Cayetano el ente *no sólo tiene un concepto formal*, es decir una representación mental, sino que la razón una formalmente representa también una *unidad proporcionalmente objetiva*, en cuanto que el concepto de ente designa *un todo uno proporcionalmente*. Aquí está la razón por la cual el ente es un concepto imperfectamente uno.

(27) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Trac. V, *De nominum analogia*, cap. IV, pág. 214: "El ente se distingue de la sustancia y de la cantidad. No porque signi-

No se piense, sin embargo, que el concepto trascendental y analógico de ente nos proporcione un conocimiento de las demás esencias ⁽²⁸⁾. Para llegar a ellas es necesario descender primero del ente trascendente al campo de los universales categóricos o géneros supremos. Es por eso que el ser trascendental, principio de los predicamentos, no significa la cópula mental, esto es, el acto del intelecto que afirma la existencia de algo. En tal caso, el entendimiento sería la medida de la verdad y el ser y las categorías, formas a priori de nuestro intelecto. Esto es kantismo y subjetivismo. El ser trascendente, que mora en el entendimiento y tiene sus raíces en lo extramental, expresa en confuso una esencia que existe o puede existir.

II

El ente universal

1.—Al pasar al campo de los universales, mengua el horizonte ontológico, pero la idea gana en comprensión. El universal, según Aristóteles ⁽²⁹⁾, es un algo que está en muchos; por este motivo la escuela suele definirle: “Unum aptum inesse multis, et praedicari de multis univoce et divisim”, es

fica una cosa común a ellos, sino porque la sustancia implica tan sólo la esencia de sustancia y de un modo semejante la cantidad significa absolutamente la esencia de la cantidad. El ente, empero, significa ambas esencias, semejantes según una proporción con respecto a su ser, es decir, proporcionalmente. Lo mismo acontece con respecto al concepto mental adecuado. Con respecto al concepto mental imperfecto, aunque se distingue como uno con respecto a muchos, sin embargo ese uno no es una representación abstraída de esos muchos, según acontece con los nombres unívocos”.

⁽²⁸⁾ CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, Trac. V, Cap. V, pág. 214: “Con respecto a la abstracción de lo análogo de lo “analogado” basta investigar y determinar cómo se puede entender una cosa significada por el nombre análogo sin entender los demás términos “analogados”, y cómo es posible tener el concepto de aquel, sin los conceptos de éstos. Por lo dicho y por el vocablo análogo aparece que no se entiende expresar una cosa del todo una, sino una proporcionalmente. Esto es lo mismo que decir que se trata de cosas diversas en cuanto que son semejantes proporcionalmente. Y también se deduce con facilidad que se puede entender una cosa análoga sin referirse a los analogados y que por lo tanto es posible prescindir de ellos. Pero esto no sucede de la misma manera que en las cosas unívocas, donde se puede concebir el animal sin pensar en el hombre o en el caballo. Se trata, en cambio, de dos cosas aprendidas en su semejanza proporcional y no según su propia naturaleza absoluta. Por lo tanto la abstracción del término análogo no consiste en el conocimiento de uno y no conocimiento del otro, sino en una e idéntica intelección imperfecta (ut sic) y en la no intelección absoluta. V. g. la abstracción del ente no consiste en que la entidad sea aprendida y la sustancia o cantidad no sean aprendidas, sino en que la sustancia y la cantidad sean aprendidas ut sic, es decir, en cuanto que se refieren a su propio ser y en cuanto se atiende a la semejanza proporcional; sin embargo la sustancia y la cantidad no son aprehendidas absolutamente en sí mismas”.

⁽²⁹⁾ ARISTÓTELES, *Post. Analyt.*, Cap. XIX, text. 27.

decir, "una cosa que es apta para estar en muchos y para ser predicada de ellos unívoca y separadamente".

Nos referimos aquí al universal "*post rem*", es decir, abstraído de las cosas. No queremos resolver el problema de los universales en su valor (*Problema crítico y lógico metafísico*), fundamento (*Problema ontológico*) y origen (*Problema psicológico*). Nos ceñiremos al descenso citado.

Y al tratar de esto, es natural observar que *no todos los universales tienen la misma amplitud*. A medida que aumenta la comprensión de una idea, es decir, mientras descendemos hacia los pormenores de la realidad se pierde en altura y en panorama: aumenta la comprensión y disminuye la extensión. Sin embargo, el mayor o menor alcance extensivo de una idea no debe hacernos pensar en el mayor o menor número de individuos contenidos en su extensión. La idea de substancia no abarca *numéricamente* una totalidad más crecida de individuos que la idea de hombre. En efecto, el concepto universal, de suyo *prescinde de un número determinado de inferiores*. La idea de hombre encierra unívocamente a todos los individuos humanos presentes, pasados, futuros, posibles. Se trata de *un número progresivamente inagotable*, pues puede aumentarse hasta el infinito; o mejor dicho, no hay número capaz de expresar la extensión de un concepto universal cualquiera.

Así como *el extenso continuo* no es divisible en infinitas partes, sino que en infinito queda la potencia para una división sucesiva, de un modo análogo el universal abarca un número de inferiores que no son infinitos, pero en infinito permanece la potencialidad para extenderse todavía. Ni Dios, con ser omnipotente, puede fijar un límite de individuos, más allá del cual la especie humana esté agotada. En efecto, ese número tendría la virtud de deshacer la noción misma de universal, pues se trataría de algo determinado y por lo tanto particular.

El descenso lógico-metafísico hasta la especie ínfima no se refiere tanto a la reducción numérica de individuos a medida que decrece la extensión, sino tiene en cuenta el aumento de comprensión en las ideas. Porque, si las especies inferiores disminuyeran numéricamente, cuando el género queda más restringido por el aumento de la comprensión, podría preguntarse si la variedad de especies contenidas en potencia en un género (v. g. la sustancia, el viviente, el animal...) es agotable. En efecto, la sustancia puede ser material y puede abarcar también indefinidas especificaciones de la sustancia espiritual: sabemos que cada ángel es una especie determinada⁽³⁰⁾. Dígase lo mismo con respecto a los otros géneros.

⁽³⁰⁾ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. V: "Las esencias de las cosas compuestas se multiplican por el hecho de que son recibidas en una materia determinada,

Y si el número de individuos o de especies contenibles bajo un universal, cualquiera sea su grado, es siempre innumerable, será menester aclarar el *problema de la reducción extensiva*, no tanto actual (que en esto no cabe dificultad alguna), cuanto virtual.

Es sabido que el número infinito en potencia o simplemente indefinido *no se encuentra en la realidad*. Lo indefinido existe únicamente en el intelecto que concibe una sucesión innumerable. Por lo demás, también el concepto universal reside formalmente en el pensamiento, ya que en lo extramental la idea se halla en potencia para ser abstraída. De manera que lo indefinido y el concepto universal se hallan ambos en el mismo orden.

Y si al referirnos a la extensión de los universales no es posible hablar de números, por fabulosos que se los piense, no acontece lo mismo si consideramos los inferiores de cada género o especie *como multitud*. La *multitud no es necesariamente un número*, sino la reunión de muchos objetos bajo una misma razón. Al considerar una agrupación de árboles o de hombres, ésta no va unida a la cifra exacta de los componentes, sino que puede prescindir de ella. Y sin participar del artificio nominalista de Hipólito Taine, para el cual la idea es un vocablo que suple la deficiencia de la numeración, es muy cierto que esa realidad abstraída (comprehensión: *realismo moderado tradicional*) es un remedio para la clasificación de lo individual aprehendido o "aprehensible" (31). *Aquí cesa la noción de número y entramos en el dominio de la multitud indefinida*. Por lo tanto, el género o especie, en vez de contener un número de inferiores, abarca una multitud innumerable. Y como cada grado lógico-metafísico contiene a su vez, una multitud inagotable de inferiores, síguese que *puede darse una multitud más extensa que otra*, sin que eso importe la numeración, y sin necesidad de referirnos a un número mayor o menor de individuos.

El Card. Mercier, al tratar este tema (32) presenta como ejemplo el caso de una multitud infinita (indefinida) de árboles: habría más hojas que árboles, sin embargo, ambas cantidades serían innumerables. Así acontece con respecto a los inferiores de los géneros lógicos. La sustancia contiene más inferiores que el animal o el hombre; pero esta superioridad no es numé-

mediante su división; por esto acontece que algunas cosas tengan una misma especie y difieran numéricamente. La esencia de los seres simples, en cambio, como no es recibida en la materia, no puede ofrecer esa multiplicidad numérica y por lo tanto en esas sustancias no se pueden encontrar muchos individuos de una misma especie, sino que tantas son las especies, cuanto los individuos, según dice expresamente Avicena (9 Met. c. 4).

(31) H. TAINE, *De l'intelligence*, tom. I, p. 26.

(32) D. MERCIER, *Metafísica general u Ontología*, Federico Pustet, Roma, págs. 165-186.

rica, sino en razón de la multitud. En nuestro caso tenemos ventaja con respecto a la multitud a la cual se refiere el Card. Mercier, ya que el citado filósofo tomista supone una multitud actual e indefinida "a parte ante". El concepto universal, en cambio, considera una multitud indefinida virtual, ya que todos los inferiores existentes o existidos constituyen un número finito y concreto: suponemos en efecto, la creación en el tiempo. En la hipótesis de un mundo "ab aeterno" admitida como posible por Santo Tomás (*De aeternitate mundi contra murmurantes*), los inferiores, actualizados, de las categorías serían multitud y no número. (Falta el término "a quo", es decir, el principio de la numeración).

2.—Volvamos a los diez predicamentos aristotélicos ⁽³³⁾, es decir, a las diez determinaciones supremas mediante las cuales las cosas son pensables y ontológicamente reales, cuya derivación nos la ofrece Santo Tomás ⁽³⁴⁾.

De las categorías, una es más perfecta y participa del ser de una manera especial: es la sustancia, el ente en sí. Las otras nueve son entes, pero no están en sí, sino que necesitan de la sustancia para ser: son "entes en otro y por otro", "*entia quibus*" ⁽³⁵⁾.

El tema referente a la sustancia y a los accidentes reviste una importancia excepcional, si se tiene en cuenta que su negación lleva a gravísimas consecuencias metafísicas y morales. Si la sustancia es una ficción, no hay que hablar de inmortalidad personal, de responsabilidad, etc. Sin embargo la filosofía de los últimos tiempos se opone abiertamente a la noción tradicional de sustancia. El tenomenismo de Hume, Taine y James, el actualismo de Gentile, los pseudo-conceptos del Wiener Kreis y la dinámica del vitalismo contemporáneo están para probar la oposición que encuentra el Tomismo en este punto básico. Pero no es nuestra incumbencia insistir sobre el aspecto histórico-práctico. Nos ceñiremos a la parte especulativa: el objeto de nuestra consideración es la sustancia segunda o abstracta.

Tenemos en cuenta, en primer lugar, el universal "*in essendo*", o material, o metafísico, o directo, el cual considera los diez predicamentos o categorías en su aspecto íntimo y constitutivo. Este estado de universalidad en la esencia es todavía incompleto, ya que ni afirma ni excluye la multiplicidad

⁽³³⁾ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Lib. V, 7: "El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen, otras tantas son las significaciones dadas al ser. Ahora bien, entre las cosas que abrazan las categorías, unas son esencias, otras cualidades, otras designan la cantidad, otras la relación, otras la acción o la pasión, otras el lugar, otras el tiempo: el ser se toma en el mismo sentido que cada uno de estos modos".

⁽³⁴⁾ SANTO TOMÁS, *Comentario al libro de la Metafísica*, Lib. V, lección IX.

⁽³⁵⁾ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, Cap. VII: "Por eso que de la composi-

o individualidad. Se trata de la comprensión que prescinde de ulteriores aplicaciones; v. g. la sustancia, la relación, la cualidad, etc., según lo que significan, es decir, según su definición.

Pero los predicamentos aristotélicos no serían perfectamente universales si la esencia no se aplicara a los inferiores existentes o posibles. Es aquí donde la metafísica y la lógica manifiestan sus atribuciones específicas, cooperando en la formación del verdadero concepto universal, el "unum in multis" o "multa versa in unum", el universal "*in praedicando*", o formal, o lógico, o reflejo. Nos referimos, pues, a la esencia considerada en los diversos casos según los cuales ella puede ser predicada. Este estado *excluye lo individual*, dado que la aplicación de la esencia a muchos está en las antípodas de la infabilidad del individuo.

Sin embargo, el hecho de que los diez predicamentos sean aplicables a muchos, hace que éstos se refieran a un sujeto según uno de los *cinco modos de que nos habla Porfirio* (36). Estos modos, según los cuales una idea puede referirse a otra, se llaman *predicables (Praedicabilia)*; la causa de su posible comunicación a muchos sujetos hay que buscarla en la universalidad, ya que el individuo puede ser predicado únicamente de sí mismo (37). Por lo demás, ningún universal, al ser atribuido o atribuible a un sujeto, puede prescindir del modo. O se le refiere como algo esencial común a muchos (*Género*) (38), o como algo esencial que distingue una esencia de otra (*Diferencia específica*) (39), o como la esencia completa (*Especie*)

ción de la sustancia con el accidente no resulta un solo ente, sino un ente uno accidentalmente y por lo tanto de su unión no resulta una esencia así como acontece en la unión de la materia con la forma substancial. De allí que el accidente ni es una esencia completa, ni una parte de una esencia completa, sino que así como es un ente "secundum quid", de igual modo tiene una esencia "secundum quid".

(36) PORFIRIO, *Isagogé*, Cap. III, n. 6.

(37) SAN ALBERTO MAGNO, *De praedicabilibus*, Tract. II, cap. I.

(38) ARISTÓTELES, *Topic.*, lib. I, cap. IV, n. 6: "Género es lo que se predica de muchos que difieren en especie, en lo que es la cosa (in eo quod quid est)".

(39) "Differentia specifica definitur a Porphyrio et a S. Thoma: "Quae praedicatur de pluribus et diversis specie in eo quod quale quid": La diferencia específica es definida por Porfirio y S. Tomás: "Lo que se predica de muchos y diversos en especie en cuanto a la cualidad (in eo quod quale quid)". Cfr. "*Philosophia peripateticoscholastica*" auctore Michaele De Maria S. J., Vol. I, Romae, 1892.

Conviene no confundir la esencia con la sustancia. La esencia, es decir, lo que es una cosa, es común a los diez predicamentos, esto es, a la sustancia y a los accidentes. En efecto, cada predicamento es tal y no otro por su esencia característica. La sustancia, en cambio, "el ente en sí", se refiere únicamente al primero de los predicamentos, o categorías, ya que los demás necesitan apoyarse en la sustancia: son entes en otro. Dios, como todo ser, tiene esencia, que es su existir. Sin embargo, el Creador no pertenece a ningún predicamento, ya que esto implica imperfección y determinación. Dios no es una sustancia o ente en sí, "in se", es una sustancia o ente "a se".

(40), o como una cualidad que acompaña necesariamente la esencia (*Propio*) (41), o como un predicado que se aplica contingentemente a la esencia (*Accidente lógico*) (42). Parecería que los filósofos han catalogado todas las ideas universales y las han distribuido en cinco estantes lógicos, o sea, de *segunda intención*: no son la cosa predicada, sino una manera de predicarla.

Refiriendo lo expuesto a los predicamentos, aparece cómo ellos son predicados esenciales y comunes y muchas especies: son géneros. Y siendo las categorías la expresión más encumbrada de la universalidad, tenemos entonces que *los predicamentos son géneros supremos* y cada uno admite, en rigor, un árbol de Porfirio como lo hay para la sustancia. Sin embargo, por la debilidad de nuestro intelecto, el cual tiene como objeto proporcionado las esencias de las cosas materiales, resulta que sólo conocemos la diferencia específica del hombre. Y como sin el conocimiento de las diferencias específicas es del todo imposible constituir árboles de Porfirio, los nueve predicamentos accidentales no han encontrado al genio que inmortalizara su nombre en ellos.

Es de notar cómo nosotros distinguimos la mayor parte de los entes no por su diferencia específica, la cual suele ocultárenos (¿cuál es la diferencia específica del perro?), sino por la cualidades que aparecen a nuestros sentidos externos (43). Diferenciamos el perro de la oveja por su forma, instinto de fidelidad, ladridos, etc., etc. y podemos darnos por satisfechos cuando logramos discernir las propiedades (*propio*) inseparables de tal o cual especie: así procede el químico para separar una sustancia de otra, cuando acude a las precipitaciones, cristalización, peso específico, reacciones, etc. Es por eso que la filosofía y las ciencias naturales no siempre definen científicamente; muchas definiciones son una enumeración de propiedades y no logran penetrar por entero la verdadera esencia.

3.—Tratándose de buscar un camino para descender de los géneros supremos al individuo, *no queda más que uno*: el que de la sustancia lleva hasta la especie humana. La contracción no se realiza ya, "per modum expressioris conceptus"; acudiremos a un "*modus compositionis*", a una verdadera com-

(40) "La especie es lo que se predica de muchos que difieren en número como lo que es una cosa", *Porfirio*, Citado por De María, pág. 34.

(41) ARISTÓTELES, *Top.*, Lib. I, cap. IV: "El propio es lo que no explica la quiddidad de la cosa, sin embargo sigue a la esencia y se dice por conversión".

(42) ARISTÓTELES, *Top.*, Lib. I, cap. IV: "Accidente es lo que conviene a una cosa de tal manera que puede estar o no estar en él".

(43) A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas D'Aquin*, Tome I, Paris, Alcan, 1922, Pág. 47.

posición metafísica, en la cual la diferencia específica añade algo nuevo no contenido expresamente en el género.

Dejando a un lado las indefinidas diferencias específicas con que podemos topar en nuestra ruta, el árbol de Porfirio es el camino real que nos conduce, en breves etapas, a la especie humana. Esta recibe como notas esenciales todos los grados señalados en el árbol, pues cualquier género próximo o superior puede ser predicado "in recto" de los inferiores. "Por lo tanto, si el género significa de un modo indeterminado todo lo que está en la especie, no expresa tan sólo la materia; de un modo semejante, también la diferencia supone todo lo que hay en la especie y no tan sólo la forma; igualmente la definición y la especie ⁽⁴⁴⁾ lo significan todo. Pero de una manera diversa, porque el género abarca el conjunto como una cierta determinación que indica lo que es material en la cosa, sin especificar cuál es la propia forma; de allí que Avicena (5 Metaph. c. 6) dice que el género no se halla en la diferencia como parte esencial, sino como un ente que está afuera de su esencia" ⁽⁴⁵⁾.

"Y aunque el género signifique toda la esencia de la especie, esto no implica que se dé una sola esencia para las diversas especies a las cuales se refiere el género; en efecto, la unidad del género procede de la misma indeterminación e indiferencia" ⁽⁴⁶⁾. Por lo demás, el universal que se refiere a la especie ínfima "no prescinde de la designación de la materia, sino que la contiene implícita e indistintamente, así como el género contiene a la diferencia" ⁽⁴⁷⁾. Así se explica cómo "hombre", obtenido por abstracción mental precisiva total puede ser predicado de los individuos; "humanidad", en cambio, formada por abstracción mental precisiva formal, como que designa una parte y prescinde de toda designación de la materia, no se puede predicar de los individuos "in recto".

⁽⁴⁴⁾ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. IV: "Síguese de esto que la razón de especie se refiere a la naturaleza humana según aquel ser que ella tiene en el entendimiento. En efecto, tiene en el intelecto un ser abstraído de todas las notas individuantes y se refiere uniformemente a todos los individuos que están afuera del alma, en cuanto que es la imagen esencial de todos ellos y lleva al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Y por el hecho de referirse a todos los individuos, el intelecto halla el concepto de especie y se posesiona de él. Por eso dice el Comentador en el Libro I del alma que el intelecto hace los universales".

⁽⁴⁵⁾ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*", cap. III, 2.

⁽⁴⁶⁾ SANTO TOMÁS, *Ibid.*

⁽⁴⁷⁾ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, Cap. III, 3.

III

El ente individual

1.—La especie infima es una idea universal, es decir, un grado lógico de la esencia (*universale in praedicando*) que supone el estado metafísico (*universale in essendo*); pero ambos descansan en la condición física de la realidad individual. Todo lo que existe "per se", todo lo real, de Dios hasta los minerales, es un individuo. Lo físico es ciertamente más perfecto que lo metafísico y lo lógico, y sobre todo, *más rico*; es singular y concreto y *excluye la multiplicidad*.

Es aquí donde es posible satisfacer los legítimos anhelos de las filosofías contemporáneas en su búsqueda de *la realidad viviente e histórica*. Es cierto que no basta un concepto frío y abstracto para posesionarse en pleno de todo el ser; es necesario, empero, evitar deplorables extremismos. Ni la filosofía debe especular a una altura tan elevada que se desentienda del hombre totalmente considerado; ni la vivencia debe prescindir de lo conceptual. Es necesaria una mutua comprensión: el hombre es un ser, y en esto está regido por la metafísica; pero el ser humano es un ser mutable, y aquí la filosofía debe dividir sus atribuciones con la historia. No basta saber lo que es la esencia del hombre para tener de él un conocimiento satisfactorio; es imprescindible penetrar en el santuario de su vitalidad contingente, es necesario colocar al ser humano en una sociedad, en una época, en una cultura. La filosofía tomista *accepta gustosa* las contribuciones contemporáneas referentes al conocimiento del individuo; lo que se deplora es la condenación de la filosofía tradicional por parte de filósofos que no la conocen.

El individuo es *la nota fundamental* del acorde ontológico; por lo tanto, la lógica y la metafísica estarían sin cimiento si no descansaran sobre la realidad concreta. El mismo Cayetano, en el siglo XVI, da un desmentido a los que acusan a la filosofía escolástica de vagar en las alturas metafísicas. "Así como un juicio artístico que no se extiende hasta los pormenores sería imperfecto... de un modo análogo, un juicio especulativo no sería perfecto si no se extendiera hasta las naturalezas de las cosas existentes en lo singular y representadas por los sentidos. En efecto, no filosofamos para hablar en el aire (*ut loquamur in aëre*), sino para tener un conocimiento de las cosas singulares que integran el universo" (48).

2.—Hay que apoyar el edificio filosófico en el mundo real y no en lo abstracto. Y el individuo al cual se reducen los últimos sujetos de la predi-

(48) CAYETANO, *In II Post. Anal.* cap. 13.

cación es la *sustancia primera*. Santo Tomás lo define: *Quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum* (49), es decir, "lo que no se distingue de sí mismo, pero sí de los otros". En efecto, al individuo se le aplican los predicados más diversos y comunes, sintetizados en las siete notas individuales; sin embargo, el complejo que resulta de la fusión de todas ellas, es *algo exclusivo de un único ser* concreto e incommunicable. Por lo tanto el individuo jamás podrá ser el predicado de una proposición, a no ser que el sujeto y el predicado sean la misma cosa o se trate de un individuo universalizado, así como cuando se dice que un hombre determinado es un Aquiles, un Napoleón, un César, etc. (50). Y esto se apoya en el mismo principio de identidad y de contradicción. Todo individuo no es otra cosa que él mismo y no se halla predicado que logre captarlo enteramente; es, pues, *inefable* (51). Se ve cómo para el hombre todo extremo perjudica a la definición. El ser trascendente es indefinible por la excesiva extensión; el ser individual por la nimia comprensión.

3.—Es un hecho que muchos individuos participan de una misma esencia, a pesar de distinguirse substancialmente entre sí. ¿Cuál es la causa de esa diversidad por la cual cada hombre difiere de los otros hombres? Próximamente es la misma entidad substancial incommunicada que se nos manifiesta a través de las notas individuantes; pero, en última instancia, ¿por qué mis notas individuantes no son las del otro? ¿Cuál será la razón íntima por la cual indefinidos individuos pueden ser predicados unívocamente en una misma razón esencial?

El Doctor Angélico (52) dice que la determinación del individuo con respecto a la especie se debe a *la materia determinada por las dimensiones*. Con todo, por claras que parezcan las palabras de Santo Tomás, Cayetano

(49) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I p., q. 29, a. 4. Cfr. *Opuscul. in Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2 ad 3.

(50) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 9 c.: "De allí que todo nombre impuesto para significar algo singular es incommunicable real y lógicamente. No podemos, en efecto, tener una aprehensión universal de este individuo. Por lo tanto propiamente hablando ningún nombre que signifique algún individuo es comunicable a muchos; sino tan sólo por semejanza, como si alguien fuera apellidado metafóricamente Aquiles porque posee alguna de las propiedades de Aquiles, v. g. la fortaleza".

(51) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 3, a. 3 c.: "La materia individual con todos los accidentes que la individúan no cae bajo la definición de la especie; en efecto, no caen en la definición del hombre estas carnes y estos huesos o blancura o negrura o algo por el estilo; de allí que estas carnes y estos huesos y los accidentes que designan esta materia no están incluídas en la humanidad, sí empero en el hombre".

(52) SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. III, 1: "Quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus".

y Ferrariense oponen aquí sus opiniones para especificar de qué manera hay que entender la individuación mediante la materia cuantitativa.

Cayetano afirma que la "materia signata quantitate" significa la potencia de recibir una determinada cantidad, antes aún de recibirla. "La materia afectada por la cantidad no es otra cosa que la materia capaz de esta cantidad más que de la otra... Y así se declara: es el mismo el principio distintivo del individuo de la especie y de otro individuo de la misma especie. Pero el principio distintivo del individuo de la especie no es la materia cuanta, sino la materia determinada del modo antedicho. Luego..." (53). La menor del silogismo suele ser concedida por todos. La mayor, en cambio, quiere ser tan clara que, según Cayetano, tan sólo los tercios pueden negarla. En efecto, si la "materia signata" es principio intrínseco de individuación, aquello es principio intrínseco de individuación a lo cual repugna, en primer lugar, la comunicación a muchos del modo en que el universal se comunica al particular. Pero la "materia signata" es aquello a lo cual primeramente repugna la comunicación como el universal al particular. Luego... etc. La mayor es concedida por todos; la menor, en cambio, Cayetano la prueba por el hecho de que la incomunicabilidad conviene a la materia "signata" en cuanto tal, ya que su contrario es ininteligible, porque no se puede concebir la materia de un individuo que es al propio tiempo comunicable (54).

Quedaría por explicar, sin embargo, de qué manera la "materia signata", anteriormente a la cantidad actual, es incomunicable con respecto a los otros. Es por eso que parece preferible la opinión de Francisco de Ferrara (55), el cual entiende por "materia signata quantitate" la materia que tiene la cantidad en acto, y está sujeta en acto a las dimensiones. Tan sólo que esas dimensiones no son determinadas (*terminatae*).

Es necesaria una aclaración. Cuando se habla de la materia como principio de individuación no se suele pensar únicamente en la *materia común*, en cuanto forma parte de la especie y entra en su concepto. Según esto último, la materia es la potencia de una forma o perfección substancial. En una palabra, siendo la materia el sujeto de la forma substancial no subsistente, llega a ser *el primer principio de individuación*, ya que entonces esa materia es sujeto de esa forma y se vuelve así incomunicable en sí misma. Pero todo lo que es indiviso en sí mismo ha de distinguirse de los demás numéricamente. Ahora bien, ¿por qué la materia al recibir dos formas igua-

(53) CAYETANO, *Opuscula omnia*, Tomi III, tract. VII, Super librum de ente et essentia, cap. II, quaestio V, pág. 233.

(54) CAYETANO, *ib.* pág. 234.

(55) FRANCISCO DE FERRARA, *In contra gent.*, cap. 21.

les determina dos individuos diversos? ¿Por virtud intrínseca de la materia? Esto no se entiende plenamente hasta que no se acuda a la cantidad dimensiva.

Es cierto que la cantidad, en cuanto forma accidental inherente a algún sujeto corpóreo, es decir, en cuanto que es determinada (*terminata*), no individualiza la sustancia, sino que, por el contrario, es individualizada por el sujeto al cual se adhiere. Sin embargo, si consideramos la cantidad indeterminada, esto es, que prescinde de una figura y medida particular, tenemos el *segundo principio de individuación*, el cual individualiza bajo un aspecto distinto de la materia signata. "En efecto, la cantidad recibe del sujeto su ser y su incomunicabilidad, ya que es una forma accidental; pero no recibe del sujeto la división en partes que tienen *un sitio o posición determinada*, ya que esto pertenece a la esencia y definición de la cantidad dimensiva; por lo tanto la cantidad no recibe del sujeto el poder distinguirse de otros numéricamente en la misma especie. Por el contrario, el sujeto material al atribuir a la cantidad un ser actual y la incomunicabilidad, recibe de la cantidad la divisibilidad en partes subjetivas de la misma especie, y además que aparezca determinada aquí y ahora" (56).

No es necesario, pues, que el principio individuante pertenezca al predicamento de la misma categoría que lo individuado. Así todos los accidentes son individualizados por el sujeto al cual están inheridos y que pertenece al género supremo de sustancia; las sustancias, en cambio, si son espirituales y subsistentes, se individualizan por sí mismas; si son materiales, siguen un camino medio entre los accidentes y los seres espirituales, ya que reciben la incomunicabilidad en sí misma (individuación primaria) por la materia primera de que consta la sustancia, y su incomunicabilidad con respecto a otros por razón de un predicamento distinto.

Y esta opinión parece ser también la de Santo Tomás, interpretada por Ferrarriense, porque no basta decir que una materia es capaz únicamente de esta cantidad. Es necesario saber el por qué definitivo. Y la razón consiste en el hecho de que la materia "signata" es cuanta, es decir, tiene partes, las cuales necesariamente habrán de ocupar distinto sitio y posición. Es por eso que la materia de A no es la de B. Oigamos al Aquinate: "La división le viene a la sustancia por razón de la cantidad, según se dice (Physic. lib. I, tex. 15 y 16). Y por lo tanto la misma cantidad dimensiva es un cierto principio de individuación en estas formas; en cuanto que diversas formas distintas numéricamente *están en diversas partes de la materia*: de allí que la

(56) MIGUEL DE MARIA S. J., *Philosophia peripatetico-scholastica*, Vol. I, pág. 533, 534, Romae, 1892.

misma cantidad dimensiva tiene también de suyo una cierta individuación, de modo que podemos imaginar varias líneas de una misma especie que difieren según sus posiciones; y esto pertenece a la razón de cantidad" (57).

Queda aclarado, pues, el motivo íntimo de lo individual. En esto necesariamente habrá que acudir a sutilezas, y los modernos nada podrán oponer. Una cosa es lo individual vivido y explicado en su variedad y riqueza, otra muy distinta, la explicación del individuo en cuanto tal. Lo primero no excluye lo segundo: cabe un equilibrio y colaboración admirable.

El ser individual y concreto es el antípoda del ente trascendente y abstracto. El primero tiene mínima extensión y máxima comprensión; el segundo, máxima extensión y mínima comprensión. El individuo es la base del edificio ontológico; el ente trascendente, la cúspide. En el orden de conocimiento, lo primero que aprende el hombre es lo concreto individual mediante la intuición sensitiva; es por eso que no se dan ideas innatas. Pero el primer conocimiento intelectual, según ya vimos, es el ente concretado a la esencia sensible.

Apelando a nuestra experiencia singular e interrogando la ajena, es difícil determinar cómo y cuándo ha sido el primer acto intelectual consciente en nuestra existencia. Es que la vida intelectual ha despertado en nosotros sin que nosotros pensáramos en ella. La memoria se pierde y confunde en el laberinto de sensibilidad y pequeñeces infantiles: la idea de cosa vagaba en nosotros por encima de la contingencia e individualidad de lo circunstancial. La teníamos sin advertirlo. Más tarde surgieron los conceptos universales específicamente considerados y como coronación, la idea metafísica de ente, es decir, la conciencia de intuir el ser, la consideración del ente en cuanto ente.

Ahora bien, al recorrer de pasada la topografía ontológica de un polo al otro, comenzamos por lo más elevado y más general, recorriendo con proceso inverso el camino que nos había conducido a la región metafísica. Hemos vuelto ya al punto de partida con la conciencia refleja de la sublimidad inefable del ente: éste es el sol de la filosofía tomista, que todo lo fecunda y todo lo ilumina.

OSVALDO FRANCELLA S. S.

Estudiantado filosófico Salesiano de Fortín Mercedes (Bs. As.).

(57) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, III, q. 77, a. 2 c.

BIBLIOGRAFIA

ESTUDIOS DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL, por *P. M. Barbado*, O. P., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1946.

Parabienes se merece hoy el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, por haber emprendido la publicación de los escritos de quien fué su director. Este insigne dominico, el maestro Fray Manuel Barbado, fué hombre de una gran personalidad científica. Conocido ya nos era por su hermosa "Introducción al Estudio de la Psicología Experimental" (2da. Ed., 1943). Hay en esta obra, junto con una gran claridad de exposición y exacta comprensión de las doctrinas que analiza y acertado juicio valorativo de ellas, una elegancia de lenguaje que hace agradable la lectura, y erudición de primera mano, no común ni indigesta.

Ni echamos de menos tales cualidades en la obra que examinamos. Si que están todas ellas y le otorgan ese claro señorío con el que se aventura por el campo de la Psicología Experimental y sus ciencias limítrofes; le dan esa perspicacia con que señala los prejuicios filosóficos de los hombres de ciencia o ese señorial espíritu de justicia con que da a cada uno lo suyo en el balance de opiniones; cualidades que hacen posibles esos magníficos prenotandos históricos que preceden al estudio de cada uno de los problemas que toca.

Gentes hay a quienes les resulta problemático que un tomista se preocupe por las ciencias naturales. Alguno hasta ha llegado a hablar de veta franciscana, como lo hace Valbuena Prat para explicar el amor a la naturaleza que aparece en Fray Luis de Granada. Son estas mismas gentes a quienes les parece enteramente absurdo el que Santo Tomás haya sido un místico: hacen del Doctor Angélico un Kant a lo católico.

Quien conozca el sentido de la síntesis tomista no irá a la caza de tan peregrinas explicaciones.

Ubicado ya en el primer grado de abstracción, pónese Barbado a cumplir el programa que León XIII fijó a los tomistas del siglo XX: buscar en todas las corrientes del pensamiento lo que el tomismo puede asimilar. Trabajo que Barbado realizó a conciencia, no dejándose llevar de falsas analogías. Solamente con personalidades como la del Padre Barbado, y con obras como las suyas, puédesese conjurar la crisis de la Psicología Experi-

mental, denunciada por Bühler, y que no es, como cree Viqueira, una crisis de crecimiento.

De los trabajos que por aquí y allí dejó dispersos el Padre Barbado, algunos —lamentable e imperdonable limitación— han de ser reunidos en tres volúmenes, de los cuales el primero ha visto la luz. El editor nos ha adelantado ya el contenido de los otros dos volúmenes, y con ello consiguete que nos coma la impaciencia por saber qué dirá tan esclarecido autor sobre la herencia de las cualidades psíquicas o sobre la Psicología Diferencial...

Cinco son los estudios que contiene este primer volumen. El primero de ellos es una "Introducción General a la Psicología Experimental" (p. 47 - 169). Menester es de filósofos determinar el objeto de una ciencia, el lugar que ocupa en la clasificación general del saber y las relaciones que debe tener con las ciencias limítrofes; por ello mismo, el psicólogo que trata de determinar el tipo epistemológico de su ciencia, acaba siempre por mostrar el manto filosófico con que se reviste. Es inútil querer abstraerse a ello; con perspicacia que es signo de segura cultura filosófica lo muestra el Padre Barbado, al examinar las principales corrientes de la Psicología contemporánea.

En el estado actual de atomización de las ciencias, es negocio difícil querer ubicarlas en el cuadro de la epistemología tomista. El caso de la Psicología Experimental no es nada más que uno de los muchos que presenta el problema de la distinción entre filosofía y ciencias naturales. La posición del Padre Barbado, cabe expresarla en las siguientes proposiciones:

1): Con todo derecho cabe hablar de una Psicología *Experimental*; no se debe desechar el término subrayado, pues el uso actual lo extiende a todo lo que se conoce por experiencia, no al restringido de saber por *experimento*.

2): Esta Psicología Experimental es *ciencia* y responde al tipo de saber que los escolásticos llaman *scientia quia*.

3): Por consiguiente, si aceptamos la opinión de Cayetano, que parece ser la de Santo Tomás, la Psicología Experimental, *scientia quia*, se distingue *específicamente* de la Psicología racional, *scientia propter quid*.

Al querer expresar en términos de filosofía tomista, cuál sea el objeto formal *quod* de la Psicología Experimental, hallamos que, por razones históricas, no se puede admitir hoy la sinonimia aristotélica *psíquico-vital*; por otra parte, al aceptar la doctrina tomista acerca de las causas eficientes de las operaciones sensibles, parecería que se borrarán los límites entre Fisiología y Psicología. A lo primero, responde Barbado que se debe aceptar este estrechamiento del campo psicológico, y dejar a la Biología el estudio de las funciones vegetativas; por otra parte, el término *conciencia* no se debe entender en sentido cartesiano, sino en sentido tomista, es decir, que

se extiende también al psiquismo del orden sensible, en virtud del *sensus communis*.

A lo segundo, responde que, realmente, ciertos problemas que suele tratar la Fisiología corresponden, por razón de su objeto, a la Psicología Experimental: el estudio de los sentidos externos y de las localizaciones cerebrales; y halla su justificación en la diferencia anatómica y estructural del sistema nervioso autónomo y el de la vida de relación. Como buen tomista, Barbado analiza las relaciones entre ambas Psicologías: distinción pero no separación; al mismo tiempo, no deja de advertir que la Psicología Experimental no tiene relaciones inmediatas con la Metafísica. El último capítulo de este estudio lo dedica el autor a exponer la división de la Psicología Experimental, división ciertamente más perfecta que la conocida de Titchener. A esto agrega un breve comentario de alguna de las partes de su división, con útiles indicaciones bibliográficas.

"*Principios de Psico-fisiología tomista*" se titula el segundo estudio (p. 173-351). En el primer capítulo de este trabajo examina el Padre Barbado el concepto mismo de Psico-fisiología. Naturalmente, halla plena justificación de esta rama de la Psicología en la tesis tomista de la unidad substancial del compuesto humano.

En extremo interesante es el segundo capítulo, en el cual se estudian las distintas teorías que elaboraron los griegos para explicar el difícil problema del cuerpo y el alma. El autor se detiene especialmente en la doctrina de la *crasis* de los elementos, doctrina que tanta importancia había de tener en la Psicología de Santo Tomás.

Modelo de claridad expositiva y de crítica es el capítulo tercero, destinado a la exposición del pensamiento de Aristóteles en lo que toca a la composición de los cuerpos y, en especial, de los seres vivientes.

En el capítulo cuarto se estudia la evolución que sufre la teoría aristotélica al añadirle sus discípulos la teoría humoral de Hipócrates, y el *neuma psíquico* o *espíritu animal* de Galeno. En este mismo capítulo, Barbado se detiene a exponer cómo Santo Tomás ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias la tesis aristotélica, que hace del alma la forma substancial del cuerpo; cuidadosamente expone una de las más importantes conclusiones, la que enuncia la distinción substancial —no específica— de cada una de las almas.

El capítulo quinto examina, a la luz de la Química general, de la Bioquímica y de la Fisiología, el valor de las bases experimentales en que se apoya el hilemorfismo aristotélico-tomista. En extremo interesantes son las páginas que dedica al estudio de la teoría celular, al problema de la individualidad biológica y a historiar los *espíritus animales* y sus sustitutos.

Un extenso capítulo, el sexto, está dedicado al importante problema de

la relación entre la intelección y la magnitud del cerebro. Barbado atribuye a Santo Tomás la paternidad de esta ley psico-física de sólido fundamento experimental y estadístico. Los límites de una nota bibliográfica impiden resumir estas páginas.

El capítulo final de este estudio trae un minucioso análisis de los términos y de las fórmulas con que algunos psicólogos expresan la relación pensamiento-cerebro; examina luego los resultados experimentales, que son contrarios a la tesis materialista, y señala, a la vez, que por el uso de nuevos procedimientos de exploración cerebral, parece entrar en vía de solución el problema de las localizaciones de las funciones orgánicas.

Un desarrollo más extenso del problema que se plantea en este capítulo final se encuentra en el tercer estudio: "*Correlaciones del entendimiento con el organismo*" (p. 355-410). Después de subrayar la importancia del problema, su sentido, y las dificultades que nacen del concepto mismo de inteligencia y de la incertidumbre de los métodos empleados, pasa a estudiar las soluciones propuestas. La primera enuncia una correlación entre entendimiento y tacto: doctrina tomista a la que los estudios modernos dan actualidad. La segunda es la tesis de la correlación fisiognómica, teoría de origen aristotélico, como la anterior. La tercera, la más importante, se refiere a la correlación del entendimiento con el cerebro, y halla su mejor defensor en Santo Tomás. ¿A qué conclusión llevan las investigaciones modernas? Después de un examen crítico de todos los tipos de correlación propuestos (correlación con el volumen absoluto del cerebro, con el volumen relativo, con la extensión del cuerpo caloso...), Barbado se decide por la tesis de la correlación entre las funciones psíquicas superiores y la zona de asociación, correlación aún no expresada en fórmula.

El cuarto de los estudios, y el mejor, a nuestro juicio, es el que se titula: "*Estudio histórico de la doctrina acerca de las localizaciones cerebrales*" (p. 413-626), uno de los últimos trabajos que salieron de la pluma del P. Barbado. Nuestro resumen no puede dar idea de la riqueza de erudición que hay en esta monografía. *El primero* de los cinco períodos que el autor distingue en la historia de tan arduo problema, llega hasta Galeno. Dos son las opiniones que encontramos: la doctrina que localiza en el corazón las facultades orgánicas superiores, doctrina de probable origen egipcio, adoptada por Aristóteles y los estoicos; la doctrina pitagórico-platónica que toma como centro el cerebro. En el *segundo período*, que se extiende desde Galeno a Descartes, predomina la opinión que localiza en el cerebro. Médicos, Santos Padres y filósofos escolásticos van entretejiendo en estas páginas sus pareceres. Singular importancia tiene el hecho de que Santo Tomás se aparte de Aristóteles en este punto, influido quizá por Algazel y el médico Costa ben Luca, y localiza en el cerebro los cuatro sentidos internos sin determinar el centro que corresponde al sentido común.

El *período tercero*, de Descartes a Gall, se abre bajo el signo de la filosofía cartesiana, que influye notablemente en las investigaciones psico-fisiológicas de esa época: el problema de las localizaciones cambia de aspecto: trátase entonces de averiguar por dónde el alma ejerce su causalidad eficiente en el cuerpo. Por otro lado, médicos y filósofos discuten el problema del número de los sentidos internos y su localización, predominando la opinión de un solo sentido interno, el *sensorium commune*.

De Gall a Broca es el título que corresponde al *período cuarto*. En estas interesantísimas páginas estúdiense los orígenes de la Frenología, las luchas que promovieron Gall y Spurzheim, sus triunfos y derrotas y la difusión que alcanzó la Frenología. Las páginas finales señalan la desorientación de los filósofos escolásticos en este período, y su aporte nulo a tan importante problema.

Período quinto: de Broca hasta nuestros días. A partir de los casos estudiados por Broca (1861) y Charcot (1863), el tema de las localizaciones de los centros del lenguaje, apasiona a los psico-fisiólogos. No sé de obra que exponga con tanta claridad y señorío del tema este difícil y oscuro asunto de las afasias, como lo hace Barbado, cuya exposición llega hasta los trabajos de Fulton (1938), pasando por Wernicke, Jackson, Head. No menos importantes son las páginas que dedica al problema de los centros del movimiento voluntario y centros sensitivos. Como en estudios anteriores, vuelve Barbado al asunto del entendimiento y su órgano. Expone los principios del tomismo con respecto a la inteligencia y su relación con el organismo, y luego, examina los argumentos traídos para probar que los lóbulos prefrontales y frontales son órganos del entendimiento.

Fuera de los lindes de la Psicología Experimental cae el último estudio de este volumen: "*Doctrina tomista acerca de las relaciones del alma con el cuerpo*" (p. 629-797). Magnífica exégesis de Psicología tomista es este trabajo. Bajo el rótulo de *estática psicológica*, y siguiendo un orden de tesis y corolarios, Barbado nos expone la doctrina de Santo Tomás sobre la unión del cuerpo y del alma, sobre las potencias y sobre la emanación de las potencias. Acerca de este último punto sus consideraciones son de suma importancia para la Psicología, y al mismo tiempo para la Historia, pues aporta una prueba más de que la tradición dominicana refleja exactamente el pensamiento del Doctor Angélico. La *dinámica psicológica* estudia cuatro cuestiones: influencia mutua del espíritu y la materia, influencia del alma y de la materia prima sobre las facultades, influencia de las facultades sobre la materia y el alma, influencia de unas facultades sobre otras. Esta última cuestión, que Barbado despacha magistralmente en ochenta páginas, es difícil y de singular importancia: el teólogo que nos explica mal el proceso psicológico del acto de fe, y el filósofo, que, aunque sea autor de una

Ética, ignora la estructura del acto humano, deben buscar la causa de ello en que no han comprendido la relación de las facultades en el orden estático y dinámico.

Con menguada idea de lo que es la obra del P. Barbado ha de quedarse quien con estas líneas se contentare. Los epítetos que por aquí y por allí hemos desparramado han perdido, por su uso y abuso, su valor sernántico; el lector debe controlar nuestra propiedad en el adjetivo o el adverbio con el mejor experimento, que es la lectura directa de la obra que comentamos. Pensará entonces con nosotros que el P. Barbado es una gran gloria de la Orden dominicana y de la ciencia española.

G. BLANCO.

PHILOSOPHIE DE L'ETRE (Essai de Synthèse Métaphysique), por
Louis de Ræymæker. Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie,
Louvain, 1946.

Apenas repuesto de las heridas de la guerra, el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina retoma el camino de su gloriosa tradición. Junto a la labor de sus aulas reabiertas, recomienza también el serio trabajo de la investigación, condensado en sus valiosas obras. No se trata solamente de reedición de obras anteriores y de sus clásicos tratados. Una nueva serie de libros, retomando unos con renovado acento los temas eternos de la Filosofía o de su Historia, y abocándose otros a la solución de los problemas actuales, ponen de manifiesto el vigoroso espíritu que alienta e informa a esta Casa de estudios y se alimenta todo él en los principios eternos de Santo Tomás, bien que abierto y dirigido a las inquietudes del pensamiento contemporáneo, tal como lo quisiera su ilustre fundador, el Cardenal Mercier, y lo expresara en el lema del Instituto, tomado de la *Aeterni Patris: Nova et Vetera*. He aquí algunos títulos sugerentes, al respecto: A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*; S. Mansión, *Le jugement d'existence chez Aristote*; A. De Wælhens, *La philosophie de Martín Heidegger* (ya traducido al castellano); G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*.

El antiguo Curso de Lovaina, de Mercier y de sus colaboradores, sin duda puede seguir prestando sus servicios, porque la Filosofía no envejece en sus principios. Sin embargo, menester era redactar otro más adaptado a las exigencias contemporáneas, que orientara aquellos principios hacia la solución de los problemas recientemente planteados por la filosofía actual. Y eso es lo que han hecho L. De Ræymæker en su *Introduction à la philo-*

sophie, F. Van Steenberghe en su *Epistémologie* y en su *Ontologie* y F. Renoirte en su *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*.

A ese grupo de obras renovadoras de Lovaina, pertenece ésta de Louis de Ræymæker. Profesor del Instituto desde hace algunos años, ha puesto de manifiesto a la par que su talento metafísico, su fidelidad y consagración ejemplar a su disciplina en numerosas obras y trabajos publicados durante estos últimos años. Su *Metaphysica Generalis*, publicada en 1931, y sus numerosas monografías y notas de metafísica lo habían preparado para esta obra de extraordinario vigor y profundización en la metafísica tradicional.

En el presente libro toca los temas fundamentales del tratado de la Metafísica General u Ontología y termina con un esbozo de Metafísica Especial o Teodicea. El ser, punto inicial y de apoyo de la inteligencia y objeto formal de la Metafísica, la analogía del concepto de ser, unidad, infinitud e inteligibilidad del mismo: he ahí los capítulos fundamentales de la Primera Parte. Refiérese en la Segunda al ser particular y trata de los principios del mismo: la composición de potencia y acto, de esencia y existencia, de substancia y accidente y del devenir del ser creado, y de materia y forma del ser material, cerrándose con un estudio sobre el suppositum y la persona. La tercera Parte ofrece la explicación causal del ser. Analiza y demuestra la dependencia causal de todo ser participado así como la necesidad del principio de causalidad eficiente y final. Ocúpase esta última Sección del fundamento absoluto del ser, que es Dios, de su Existencia y Esencia y de la irreductible dualidad entre su Ser y el ser de la creatura.

El valor del libro no está tanto en los temas tratados —que apenas rebasan aquí y allí los tópicos comunes de cualquier manual tomista— sino *primeramente* en la hondura con que las nociones y tesis tradicionales han sido profundizadas y retomadas en todo su alcance, y en *segundo lugar* en haber dirigido la luz inteligible de su verdad hacia senos apenas explorados por la escolástica y a los que se encamina la filosofía moderna, para esclarecerlos y discernir su preciso valor y la exacta contribución, positiva o negativa, que aportan al acervo filosófico.

En cuanto a lo primero, una lectura superficial de la obra nos hará ver enseguida que el autor se mantiene fiel a los principios perennes de la verdad y que jamás ha sacrificado en lo más mínimo algunas de sus exigencias por complacencia o debilidad frente a la filosofía moderna. Pero por otra parte, no se limita a reeditar con más o menos claridad las nociones tradicionales de los manuales, cosa que no justificaría la publicación del suyo, sino que las ha repensado con nueva fuerza y vida hasta presentarlas como si fueran nuevas y con un acento de modernidad y actualidad.

Las fórmulas escolásticas condensan el fruto de largos y penosos esfuerzos hacia la conquista definitiva de una verdad, bien precisada. Pero

después de alcanzadas, corren el riesgo —sobre todo en discípulos carentes del talento de sus maestros— de materializar y ahorrar el pensamiento que las creara y velar toda la hondura y alcance filosófico que encierran. Ræymæker tiende siempre a romper y traspasar esa envoltura de las fórmulas para penetrar hasta el pensamiento vivo que ellas encarnan, para reanimar y revitalizar esa doctrina en toda su complejidad orgánica y desarrollarla en todas sus consecuencias, logrando conferirles de este modo tal nuevo brillo y fisonomía que ellas se presentan también como nuevas. Así, por ejemplo, el tema de la analogía del ser. Sin renunciar en un ápice a la doctrina tomista, la profundiza con nuevo vigor, perfilándola de este modo en todo su alcance, a la vez que analiza las tesis contrarias de Escoto y Suárez, conduciéndolas desde el fundamento mismo metafísico opuesto, en que se asientan y que las determina, hasta sus consecuencias, en que precisamente se enfrentan con la tomista, con lo cual se las comprende mejor en su significación intrínseca dentro de la concepción total del propio sistema que las sustenta y también se aprecia su crítica en todo su valor.

En cuanto a lo segundo, baste recordar ese denso capítulo inicial de su obra, en que de una manera moderna se adentra con decisión en el análisis de los diferentes aspectos y datos de nuestra conciencia para llegar a la conclusión de que el ser es lo que da consistencia a la experiencia interna y externa y quien constituye a la vez el punto de apoyo de la inteligencia y el objeto formal de la Metafísica. También, para citar otro caso, en lo concerniente a la estructura de la noción del bien no se ha limitado a la exposición tradicional, sino que, profundizándola, la ha cotejado además con la noción de *valor* para dirimir el alcance real de los valores y de la percepción afectiva de éstos. Los ejemplos podrían multiplicarse. Es así como sin renunciar para nada a la verdad de los principios perennes de la Metafísica, antes bien y precisamente porque los ha desentrañado en todo su alcance en un análisis profundo y los ha asentado sólidamente sobre una demostración firme, Ræymæker conduce su luz hacia la solución de los problemas más agudos de la Filosofía contemporánea.

Fidelidad y profundización de los principios y aplicación de los mismos a los temas actuales de la Filosofía: he ahí los dos rasgos que definen y dan carácter a esta obra. Cuando la leemos, gustamos su sabor añejo del más auténtico tomismo, pero también su sabor nuevo del más auténtico espíritu moderno, sensible a las inquietudes del pensamiento actual y preocupado de darles cumplida satisfacción. Tomistas y modernos, por eso, encontrarán su libro en la obra de Ræymæker.

Esta misma índole del trabajo y de su orientación en busca de la solución de los problemas vitales de la Metafísica contemporánea, —sin renunciar al espíritu y a la letra del tomismo— lo alejan y libran, por eso mismo,

de ese ánimo pequeño de polémica interna que ha paralizado no poco el vuelo de algunos escolásticos, entretenidos en riñas domésticas, y de espaldas a la grave y dramática realidad de la Filosofía Moderna.

Numerosas citas y notas nos dan cuenta de la gran erudición del autor, puesta al servicio de la verdad. Con mejor acuerdo que en su obra latina, en este libro Ræymæker no ha separado la Metafísica de su Historia, la parte doctrinaria de la erudita, sino que sobre el fondo histórico revive el problema metafísico en toda su vigencia y trascendencia a la vez que delimita mejor el alcance de la propia solución. La Metafísica y su Historia ganan ambas con este método.

Y en trance de formular nuestras objeciones a la obra, diremos que no vemos por qué se coloca el tratado del acto y la potencia dentro del capítulo del ser particular y a propósito del devenir, siendo así que se lo debería haber incluido en la Primera Parte, en el capítulo del ser en general, ya que se trata de los principios constitutivos del mismo. Es verdad que históricamente tales principios fueron descubiertos por vez primera por Aristóteles a propósito del devenir del ser material, pero su significación trasciende ese ser y se extiende a todo el dominio de la realidad, como lo ha puesto de manifiesto el mismo Santo Tomás al desarrollarlos en todo su hondo sentido metafísico. Es allí, en el tratado del ser en general, donde lo colocan, con mejor acuerdo, numerosos filósofos tomistas, donde lo acaba de colocar, por ejemplo, el Padre Arnou S. J., en su reciente y valiosa obra de Metafísica. Tal es el lugar que le corresponde, a nuestro modo de ver.

Por la misma razón debió incluirse en la Primera Parte el estudio del bien.

Entrando en una crítica más de fondo, no creemos admisible la diferencia que el autor establece entre la analogía del ser y la de las perfecciones trascendentales, como las de vida, inteligencia, etc. Tales nociones, enteramente coincidentes —en un orden absoluto, porque en los grados inferiores el no-ser de la materia o, en general, de la potencia, lo llega a impedir en toda su plenitud, como impide también la plena realización del ser— con la del ser y sólo distinta de ésta con una mera distinción de razón, están sometidas a la misma analogía que la del concepto de ser.

La densa doctrina del libro, expuesta con claridad, en párrafos ordenados y numerados y facilitada en su uso con un índice de materias al final, en que la Metafísica perenne es revitalizada en toda su vigorosa verdad, siempre actual y fecunda, y aplicada a los problemas de la Filosofía contemporánea, hacen de la obra de Ræymæker una de las más valiosas, escritas contemporáneamente, sobre los temas fundamentales de la Metafísica, a la vez que un provechoso manual universitario de la materia.

FILOSOFIA Y VIDA, por J. Roig Gironella, S. J. Editorial Barna, Barcelona, 1946.

La impresión primera causada por la lectura de este libro es la vida exhuberante que corre por todas sus páginas, escritas con ardor sano y legítimo, con frescura vital, si es permitida la expresión, hasta tal punto que uno se lee el libro entero casi sin caer en la cuenta de ello.

Ya al comienzo de su estudio sobre Nietzsche, el más extenso, el más interesante y el mejor logrado, a nuestro juicio, indica el autor el método especial que adoptará en estos cuatro capítulos consagrados el primero a Nietzsche, el segundo a Ortega y Gasset, el tercero a Croce y el cuarto a Unamuno. Su método consiste en descubrir, dentro de lo posible y ateniéndose a los datos ciertos de la historia personal de cada uno, es decir, en la intimidad, en la *actitud humana* real de la vida diaria, en el *hombre*, la causa y el desarrollo de la doctrina filosófica de estos cuatro autores, y sopesar con justeza y verdad la influencia que aquélla ha ejercido sobre ésta. Y como caso característico de este modo de enfocar las cosas aparece Federico Guillermo Nietzsche. A través de la correspondencia de este filósofo, engendrado por el "hombre" Nietzsche, el autor explica con maestría singular y fino sentido de la vida y de la psicología el nacimiento y el desarrollo de su filosofía, su tristemente famoso superhombre, "rebeldía contra todos los valores", fruto de aquélla, que aparece tal cual es, sencillamente brutal, por los fracasos sucesivos y terribles de su vida sentimental, afectiva y física. El contenido ideológico de la obra de Nietzsche no es propiamente filosófico, porque "no es obra de investigación sino explosión afectiva de un temperamento". No marcha en busca de la verdad, pues para él la verdad es una actividad vital semejante al error. La verdad, las razones, sólo valen por su poder y por su influencia sobre la vida; pero no sobre la vida total del hombre, lo cual ya sería algo, sino sobre la vida puramente animal, sobre la parte más baja del ser humano. En el fondo, como anota acertadamente el autor, nos encontramos ante un hombre con ansias infinitas de vivir, de llegar a la plenitud de la vida; pero que se equivocó lamentablemente de camino y buscó en el hombre, en la parte más baja del hombre, el término que sólo puede hallarse en Dios.

El segundo estudio está consagrado a Ortega y Gasset. Es, dentro de su brevedad, toda una historia del pensamiento orteguiano, si es que hay alguno, a través de sus obras y de su actividad como Profesor. Comienza Ortega y Gasset con una vigorosa y acertada crítica, en "El tema de nuestro tiempo", contra el relativismo, que al fin y a la postre no es más que un escepticismo solapado, "pues si no existe la verdad, no puede el relativismo

tomarse... en serio". El racionalismo, por su parte, pretende salvar la verdad; pero, dice Ortega, "para ello renuncia a la vida". ¿Conclusión? El *racio-vitalismo*, la sujeción de la razón humana a la vida, pero no a la vida total, armónica del hombre, que incluye la jerarquía superior de las funciones que en ella son superiores a las racionales, sino a la vida espontánea o inferior, que se convierte en el factor valorativo de todo. Algo que recuerda a Nietzsche. Pero si damos tanta importancia a la espontaneidad vital, ¿no subyugamos la razón y la cultura? ¿No caemos de nuevo en el relativismo? Pretende escapar de él Ortega y Gasset con su teoría del "perspectismo" o del "punto de vista", según el cual lo que cada uno ve es verdad desde su punto de vista, pues todos los sistemas son meros puntos de vista; pero esto no es sino un crudo escepticismo. ¿Y qué se puede hacer o decir contra un escéptico, que al decir de Aristóteles es como una planta?

Describe Roig Gironella en la tercera parte el "Historismo absoluto" de Benedetto Croce a través de tres artículos, probablemente los últimos brotados de la pluma del conocido filósofo italiano. La filosofía, según Croce, sólo puede consistir en la filosofía del espíritu. Ahora bien, ¿en qué consiste la filosofía del espíritu? Según las mismas palabras de Croce, "la filosofía del espíritu no puede ser concretamente, o de hecho no ha sido nunca más que pensamiento histórico o historiografía, y que en su proceso representa el momento (aún él mismo condicionado históricamente) de la reflexión metodológica... momento que es intrínsecamente inseparable de este mismo proceso" (pág. 119). Pero en su evolución este proceso encuentra dos escollos: la religión ("mitos religiosos", dice Croce) con todo lo que ésta significa, y la metafísica. Croce elimina a ambos con toda tranquilidad, supera toda dualidad, incluso la que se vislumbraba en Hegel entre el logos y el cosmos, para convertirlo todo en el Espíritu, que es toda la realidad, el devenir, Dios mismo. La filosofía está viviendo siempre, es historia de la filosofía; pero no la historia abstracta, que es sólo un "momento" de ella, sino la misma historia de la única realidad que se va desarrollando. Todo se une y se confunde en ella, incluso todos los sistemas y todos los filósofos: monismo puro. Y por consiguiente no hay nada definitivo, ni siquiera el propio sistema de Croce, que sólo es un "momento" de la filosofía. Y con esto nada tenemos que agregar, porque el mismo Croce se pone la lápida mortuoria. Cualquier sistema equivale al de Croce, incluso un anticroceano, y el mismo Croce debe ser croceano y anticroceano.

En la cuarta parte estudia Roig Gironella brevemente la tendencia innata y funcional del hombre a la inmortalidad, espigando a la ligera por el campo de la poesía, de la historia, de la filosofía, del sentimiento íntimo y personal de cada uno, interesantes testimonios. Y procede de este modo en sus líneas sobre Unamuno, porque la inmortalidad del alma, la inmortalidad

propia, ese drama que puede alcanzar contornos realmente trágicos, constituye todo el problema de la vida para Unamuno. Este no niega que el hombre tenga un anhelo natural de inmortalidad; pero según su pensamiento este anhelo, y todo anhelo, es contradictorio y absurdo racionalmente. Y entonces nos encontramos ante una lucha horrible entre el corazón, que tiende con todas sus fuerzas a la inmortalidad, y la razón, que afirma que no hay ninguna tendencia racional en el mundo. Así planteado el problema, ¿qué le queda a Unamuno sino "el sentimiento trágico de la vida", la desesperación, y erigir, por una terrible paradoja, este sentimiento como base "de una vida vigorosa, de una ética, de una religión y hasta de una lógica?" Pero, dice el mismo Unamuno, "no quiero engañar a nadie ni dar por filosofía, lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso". (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VI, citado por el autor). Así juzga y avalora su propia obra Unamuno, con lo cual nos ahorra nuestro juicio.

Termina la obra que comentamos con un capítulo dedicado a "la fe ante las actitudes de la filosofía moderna". Estudia en él el autor la naturaleza de la fe, el asentimiento racional que implica, pero en el cual no consiste todo, pues no es un acto puramente científico. La fe supone un asentimiento de nuestra razón, fundado en la veracidad de Dios, en cuanto que Dios es digno de todo crédito, sea lo que fuere lo que se digna revelarnos; pero debemos creer por ser Dios quien nos lo revela, y no precisamente porque nuestra razón alcanza y comprende lo revelado.

En suma, un libro excelente, muy bueno, escrito con un estilo atrayente y vibrante, lleno de crítica constructiva y chispeante, y que hace ver hasta qué punto influye la vida personal en la actitud filosófica de los hombres. Libro ágil, que a través de estas cuatro actitudes filosóficas demuestra la natural inclinación de nuestro ser finito hacia el ser supremo, fuente y término de toda actividad humana con su consiguiente felicidad, y el absurdo radical, desmentido a cada paso y a cada instante, de convertir al hombre en el centro y fin último del universo. El hombre no es Dios y jamás lo convertiremos en Él, pues violentaríamos su misma estructura humana, y la misma experiencia cotidiana lo desmiente terminantemente todos los días.

Nuestra sed insaciable de lo infinito demuestra que lo debemos buscar afuera, más allá de nuestro ser y de nuestro pensamiento; pero hay que tener valor para ello y suficiente honradez intelectual para saber buscar la verdad y abrazarse con ella a pesar de todos los obstáculos, a pesar de nuestro propio yo, con su orgullo y sus pasiones siempre activos. O Dios, o el absurdo realizado y viviente del hombre divinizado; no hay otra posibilidad.

EUGENIO S. MELO.

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?, por *Ángel Vassallo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

Innegable vocación filosófica y total consagración a su tarea, encontramos en Ángel Vassallo, pensador argentino para quien la Filosofía es, como él dice, *Sabiduría heroica*, sabiduría vivida.

Al interrogante que da título al libro, responden los tres estudios que lo integran, si bien a primera vista pudiera parecer que indagan en distintos sectores de la realidad: *¿Qué es Filosofía?*, *Aproximaciones a la esencia de la vida Moral*, y *Metafísica de la Libertad*.

A la pregunta: "¿Qué es Filosofía?", responde Vassallo que es un saber autónomo, con una esfera propia de objetos, saber que quiere serlo de la totalidad de la experiencia, y que tiende a realizarse como un saber sin supuestos. Acerca de este saber podemos preguntar: 1) cuál es su punto de partida; 2) si es ciencia en sentido estricto; 3) si es Sabiduría.

Con excesiva simplificación, Vassallo reduce a tres los modos de entender el punto de partida del filosofar: corresponde el primero al realismo racionalista y el segundo al criticismo kantiano. Indudablemente la preferencia personal de Vassallo se dirige al tercer tipo que describe como de raíz cartesiana. Según este tercer tipo, el punto de partida no sería ni el contenido de la conciencia (realismo) ni algo que está más atrás: la conciencia trascendental (Kant), sino algo que está aún más atrás: el ser mismo de la conciencia.

"El tercer modo de entender el punto de partida del filosofar lo hago yo consistir precisamente en partir de esta conciencia originaria cuya primera revelación no son contenidos suyos (por más racionales que se consideren), sino ella misma (anteriormente a sus contenidos) como conciencia infeliz, finita, y que justamente por serlo conoce, al mismo tiempo, en alguna medida, aquella realidad con la que secretamente se compara, pues sin saberla de algún modo no podría saberse a sí misma, ni tendría urgencia de conocer realidad alguna" (pág. 44).

"La tarea de una filosofía así consistiría en establecer las categorías de la finitud, las estructuras de esa finitud, ahondando en las cuales se ahondaría también en la aprehensión de esa realidad ya presente en la originaria conciencia de esa finitud" (pág. 45).

¿Esta experiencia puede dar origen a una ciencia en sentido estricto? Anhelos, pero la realidad de la filosofía, afirma Vassallo, es dura para con este anhelo, para con esta entrañable aspiración. Pero si la filosofía parte de la experiencia vital, se constituye ciencia autónoma en cuanto busca una interpretación sistemática y racional de esa experiencia. Estrechamente ligada a la experiencia de la vida concreta, la filosofía como ciencia se

perfecciona en la vida como saber vivido, como *sabiduría*. Este pensamiento de Vassallo es esencial, es el tenue hilo que da unidad a los tres ensayos de este volumen. No hay escisión entre teoría y práctica, pensamiento y eticidad. De clara raíz blondeliana nos parece la afirmación de Vassallo: "El saber moral no es un conocimiento (teoría) que ordena desde arriba a la conducta (la práctica), sino, en todo caso, un saber que emerge de la práctica" (pág. 115).

Quede fuera de toda discusión, en la obra de Vassallo, su innegable amor a la verdad. Nuestra certeza de poseerla, y por ello mismo nuestro gozoso amor, *gaudium de veritate*, y, por parte de Vassallo, la sinceridad con que se haya empeñado en tan difícil búsqueda; nos obligan a hacer estos reparos:

1) Falta una previa discriminación de lo que es la ciencia. Por ello Vassallo acepta, en sus términos, el planteo kantiano del problema de la filosofía como saber en sentido estricto.

2) ¿Es racionalista el tomismo, como lo cree Vassallo, y postula que *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*? Sin duda que no. Más aún, el tomismo puede aceptar como punto de partida la conciencia como conciencia de finitud, y el análisis, encaminado por vía intelectual —la única posible— llevaría necesariamente a la trascendencia. Recordar que la inteligencia es vida, y en altísimo grado.

3) Sin duda las preferencias de Vassallo no apuntan al irracionalismo: basta leer las páginas que dedica a la Ética material y a la Ética formal. Pero podemos preguntar si en rigurosa lógica su concepción del saber moral no es francamente irracionalista. Debemos señalar también que la vinculación entre el saber y la conducta es más estrecha en el tomismo, que lo que supone Vassallo.

4) Filosofía es sabiduría, dice Vassallo. Sí, pero sabiduría natural y nada más. La sabiduría de Vassallo, o es el conocimiento por connaturalidad afectiva, conocimiento *prudencial*, inferior a la contemplación metafísica, o es ese saber sabroso y experimental que juzga de las cosas humanas y divinas, y pertenece a los Dones del Espíritu Santo. La primacía de lo ético parecería indicarnos lo primero; su vinculación con San Agustín y los Místicos fuerzan a aceptar lo segundo. No se llega a la sabiduría de la gracia por la negación de la sabiduría natural de la inteligencia. Esta es el comienzo de la "entendida vía recta" que tanto place a Vassallo, y en este camino esperamos hallarlo pronto.

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

- HORACIO EN MÉJICO, por *Gabriel Méndez Plancarte*. Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937.
- OBRA DE CONCHA URQUIZA, Edición y Prólogo de *Gabriel Méndez Plancarte*. Abside, México, 1946.
- LAS GENERACIONES EN LA HISTORIA, por *Pedro Laín Entralgo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945.
- LA GENERACIÓN DEL NOVENTA Y OCHO, por *Pedro Laín Entralgo*. Madrid, 1945.
- ENTRE LA ESPADA Y LA CRUZ, por *Pablo Antonio Cuadra*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946.
- OBRA DE SAN BUENAVENTURA. Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.
- HIDALGO REFORMADOR INTELECTUAL, por *Gabriel Méndez Plancarte*. Ediciones de México.
- TRES ENSAYOS DE PSICOLOGÍA PEDAGÓGICA, por *Jaime Castiello S. J.*, Abside, México, 1945.
- LA PSICOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN CLÁSICA, por *Jaime Castiello S. J.* Abside, México, 1944.
- SAN AGUSTÍN, LUZ DE AFRICA, por *Juan O'Brien*. Abside, México, 1944.
- LA IGLESIA NUESTRA MADRE, por *José Madoz S. J.* El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1946.
- EXCERPTA VINCENTII LIRINENSIS, por *José Madoz S. J.* Aldecoa, Madrid, 1940.
- CONMONITORIO DE SAN VICENTE DE LERINS. Traducción, notas, y Prólogo de *José Madoz S. J.* Madrid, 1946.
- EL SÍMBOLO DEL CONCILIO XVI DE TOLEDO. Su texto, sus fuentes, su valor teológico, por *José Madoz S. J.*, Madrid, 1946.
- IL CONCETTO DI GIURICITA IN SAN TOMMASO D'AQUINO, por *Francesco Olgiati*. Società Editrice "Vita e Pensiero", Milano, 1944.
- FILOSOFÍA, por *Paolo Dezza S. J.* Roma, 1945.
- METAPHYSICA GENERALIS, por *Paulus Dezza S. J.* Roma, 1945.
- TEOLOGIA NATURALIS, por *R. Arnou S. J.* Roma, 1943.
- METAPHYSICA GENERALIS, por *R. Arnou S. J.* Roma, 1941.
- LA SECONDA SCOLASTICA: I GRANDI COMMENTATORI DI SAN TOMMASO, por *Carlo Giacon S. J.* Fratelli Bocca, Milano, 1944.
- LA SECONDA SCOLASTICA: PRECEDENZE TEORETICHE AI PROBLEMI GIURIDICI TOLEDO, PEREIRA, FONSECA, MOLINA, SUÁREZ, por *Carlo Giacon S. J.* Fratelli Bocca, Milano, 1946.
- ONTOLOGIE, por *Fernand van Steenberghen*. Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.

- L'ÉPISTEMOLOGIE THOMISTE, por *Georges van Riet*. Editions de L'Institut de Philosophie, Louvain, 1946.
- MON MOI DANS L'ÊTRE, por *N. J. J. Balthasar*. Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.
- LOS "MAGNA MORALIA" DE ARISTÓTELES, por *Eleuterio Elorduy S. J.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- COMPENDIO DE TEOLOGÍA MORAL, por *Antonio María Arregui S. J.* Traducida al castellano, renovada y completada por *Marcelino Zalba S. J.*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1945.
- LA LÓGICA DE LA STOA, por *Eleuterio Elorduy S. J.* Instituto de Filosofía "Luis Vives, Madrid, 1944.
- PENSAR Y SER, por *José De Vries S. J.* Versión española por *José Menchaca S. J.* Editorial Razón y Fe, Madrid, 1943.
- EL PODER DE LA VOLUNTAD EDUCADA SEGÚN LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL MODERNA, por *Juan Lindsworski*. Traducción castellana por *José Menchaca S. J.*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1943.
- HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA: FILOSOFÍA CRISTIANA DE LOS SIGLOS XIII AL XV, por *Tomás Carreras y Artau-Joaquín Carreras y Artau*. Tomo II, Madrid, 1943.
- HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA: ÉPOCA DEL RENACIMIENTO, por el *Dr. Marcial Solana*. Tomos I, II, III, Madrid, 1942.
- LE JUGEMENT D'EXISTENCE CHEZ ARISTOTE, por *Zuzanne Mansion*. Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.
- LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER, por *A. de Waehlens*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.
- LA EDUCACIÓN CATÓLICA EN LA LITURGIA, por *Ernesto Segura*. Editorial "Surco", La Plata, 1947.
- LOS SIGNOS SAGRADOS, por *Romano Guardini*. Traducción castellana del *Dr. Enrique Rau*, Editorial "Surco". La Plata, 1946.
- EL HOMBRE Y SU METAFÍSICA, por *José Iturriz S. J.* Comillas (Santander), 1946.
- CONTEMPLANDO EN TODO A DIOS, por *Carlos G. Plaza S. J.* Ediciones Fax, Madrid, 1944.
- COMPENDIO DE PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL, por *José Fröbes S. J.* Traducción por *José Menchaca S. J.* Editorial Razón y Fe, Madrid, 1941.
- ESTAMPAS DE TIERRA SANTA, por *José María Millás Vallicrosa*. Barcelona, 1942.
- NUEVAS APORTACIONES PARA EL ESTUDIO DE LA TRASMISIÓN DE LA CIENCIA A EUROPA A TRAVÉS DE ESPAÑA, por *José María Millás Vallicrosa y Tomás Carreras Artau*, Barcelona, 1943.
- LUIS VIVES COMO APOLOGETA, por *Pablo Graf*, traducción por *José María Millás Vallicrosa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943.
- LAS FLORES DEL BIEN, por *José María Pemán*, Barcelona, 1946.
- ESTÉTICA DEL PAISAJE NATURAL, por *José María Sánchez de Muniain*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945.
- GREGORIANUM, Volumen XXVII, N° 2, Roma, 1946.
- RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, Milán, Octubre, 1946.
- REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, Louvain, Noviembre, 1946.
- ARBOR, N° 18, Madrid, Noviembre-Diciembre, 1946.
- LA CIUDAD DE DIOS, Año 62, N° 3, El Escorial, Septiembre-Diciembre, 1946.
- PENSAMIENTO, N° 9, Madrid, Enero-Marzo, 1947.
- REVISTA DE FILOSOFÍA, Año 1, N° 19, Madrid, Septiembre-Diciembre, 1946.
- LA CIENCIA TOMISTA, N° 223, Salamanca, Enero-Marzo, 1947.
- PHILOSOPHIA, Año 3°, N° 7, Mendoza, 1946.
- LAVAL THEOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE, N° 2, Canadá, 1945.
- ABSIDE, Año 10, N° 4, Méjico, 1946.
- THE MODERN SCHOOLMAN, N° 2, St. Louis, Missouri, Enero, 1947.
- FRANCISCAN STUDIES, Volumen 6, N° 4, Nueva York, Diciembre, 1946.

Caja Popular de Ahorros de la Provincia de Buenos Aires

Cuadro demostrativo de los distintos planos a que se ajustan sus Créditos Hipotecarios

PLAN	AMORTIZACIONES	DURACION			MONTO DEL PRESTAMO	CUOTA MENSUAL
		AÑO	MES	DIA	Por cada peso de sueldo	Por cada mil pesos de préstamo
A	2 % Anual	25	2	16	\$ 42.80	\$ 5.83
B	3 % "	19	8	26	\$ 37.50	\$ 6.66
C	4 % "	16	3	25	\$ 33.33	\$ 7.50
D	7 % "	10	10	5	\$ 25.00	\$ 10.00

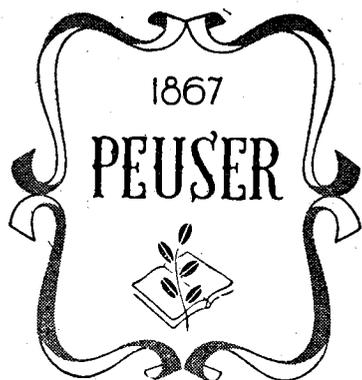
SEGUROS DE VIDA

SEGUROS DE INCENDIO

ANTICIPOS DE SUELDOS



APOYE LA EFECTIVA OBRA DE ASISTENCIA SOCIAL QUE
REALIZA LA INSTITUCION ADQUIRIENDO SUS
CERTIFICADOS DE DEPOSITO



Ediciones de Lujo
Libros y Mapas antiguos
Artículos para Regalos
Revistas y Libros Extranjeros

FLORIDA 750

Buenos Aires

LIBRERIA "EASO"

CIENTIFICO - LITURGICO - LITERARIAJ

Wulf, Maurice.—"Historia, de la Filoso- fia Medieval", 2 vols.	\$ 32.—
Marias, Julián. - "Historia de la Filosofía" Dominguez, Dionisio.—"Hist. de la Filoso- fia", nueva ed. retocada y aument. "	12.—
22.50	
Spranger, Eduardo.—"Psicología de la Edad Juvenil"	13.—
Spranger, Eduardo.—"Formas de vida", psicología y ética de la personalidad "	13.00
Zubiri, Xavier.—"Naturaleza, Historia, Dios"	25.—

IGNACIO ARRIETA

Zaragüeta, Juan.—"El Lenguaje y la Fi- losofía"	25.50
Zaragüeta, J.—"El Concepto Católico de la Vida, seg. el Card. Mercier"	12.50
Vitoria, Francisco de.—"Relecciones Teológicas", edic. compl. cuero	42.—
Frobes, José.—"Tratado de Psicología Empírica y Experimental", 2 vol. enc. "	90.—
Barbado, P. M.—"Introducción a la Psi- cología Experimental", enc.	22.50

Especialidad en obras de Filosofía, Humanística, Teología, Escriturística y afi-
nes. Pida todas las novedades de su interés a:

LIBRERIA "EASO" — Moreno 618 — U. T. 33 - 0491 — Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DEL DERECHO (Prof.
George Rénard)

Tomo I: El Derecho, la Justicia y la Voluntad
 Tomo II: El Derecho, la Lógica y el Buen Sentido
 Tomo III: El Derecho, el Orden y la Razón

Los tres volúmenes \$ 30.—

SITUACION DE LA POESIA (Jacques y Raïssa Maritain) Pró-
logo de Octavio N. Derisi y Guillermo Blanco..... „ 5.—

LA VERDADERA VIDA CRISTIANA (Ambrosio Gardeil, O.
P.) Prólogo de Jacques Maritain..... „ 8.50

DE NUESTRO CATALOGO

EL DOCTOR ANGELICO (Jacques Maritain) Segunda edición	\$ 6.—
CIENCIA Y SABIDURIA (Jacques Maritain)	„ 6.—
CUATRO ENSAYOS SOBRE EL ESPIRITU EN SU CONDI- CION CARNAL (Jacques Maritain) Tercera edición	„ 6.—
EL SENTIDO COMUN (Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.)	„ 8.—
CURSUS PHILOSOPHIAE (Carolus Boyer, S. J.) Dos volúme- nes, tela	„ 30.—

CASILLA DE CORREO 3134 — BUENOS AIRES — U. T. 26-5209

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

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

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

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

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

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

ORTODOXIA

REVISTA DE LOS CURSOS DE CULTURA
CATOLICA

Teología, Filosofía, Ensayos

Aparece tres veces por año con unas 150
páginas por número.

Suscripción por año \$ 5.—
Número suelto \$ 2.—

LIBRERIA DEL TEMPLE

Viamonte 525 Buenos Aires

CAMISAS
DE HOMBRE



ENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

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

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

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

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 5.— por año

FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA por *Octavio N. Derisi.*

I^o TOMO (2^a edición) \$ 5,00

II^o TOMO \$ 6,00

1^o PREMIO DE FILOSOFIA DE LA COMISION NACIONAL DE CULTURA

MISALES *Guadalupenses*

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado enteramente en cuero, cantos de color \$ 100.—

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado en cuero marroquín nacional, con una Cruz en frente dorada a fuego, el lomo con nervios repujados a mano, cantos dorados \$ 130.—

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado en cuero marroquín legítimo, cantos dorados, el lomo con nervios repujados a mano, con adornos especiales en oro \$ 160.—

MISSALE ROMANUM, para el Altar, de lujo, especiales, a pedido.

MISAL ROMANO (el Misal más completo que se ha publicado; es fiel reproducción del Misal de Altar), preparado por el Apostolado Litúrgico del Uruguay, bajo la dirección del R. P. Agustín Born. P.S.M.

Este Misal, cuyas características corresponden exactamente al Misal de Altar, ha sido editado en dos tomos, a efecto de su mejor manualidad. Cada uno contiene, además de sus correspondientes Propio de Tiempo y Propio de Santos, Misas Votivas y de Difuntos, Apéndice-Devocionario y Apéndice-Musical. Ambos tomos son completos en sí mismos y jamás es necesario llevar los dos consigo.

— En cuerina, cantos de color (con estuche) c| tomo \$ 14.—, los dos juntos \$ 25.—

— En cuero, cantos de color (con estuche) c| tomo \$ 18.—, los 2 juntos \$ 32.—

— En cuerina, cantos dorados (con estuche) c| tomo \$ 20.—, los 2 juntos \$ 35.—

— En cuero marroquín, cantos dorados (con estuche) c| tomo \$ 26.—, los 2 juntos \$ 50.—

MISAL DIARIO PARA AMERICA, por el muy Rdo. P. Andrés Azcárate, O.S.B., Prior de San Benito de Buenos Aires. Un volumen de 2.096 páginas, en papel Biblia, a dos colores, con numerosas ilustraciones del conocido pintor chileno y monje benedictino P. Subercaseaux, en latín y castellano.

— En cuerina, cantos de color (con estuche) \$ 18.—

— En cuerina, cantos dorados (con estuche) \$ 22.—

— En cuero, cantos de color (con estuche) \$ 20.—

— En cuero, cantos dorados (con estuche) \$ 28.—

— De fantasía, color \$ 30.—

— Otros de lujo, cantos dorados (estuche regalo) de \$ 35.—, \$ 45.— y hasta \$ 100.—

MISAL FESTIVO (2^a edición corregida y aumentada) completísimo, para los Domingos, Semana Santa y principales fiestas del año, por el Rdo. P. Agustín Born. Contiene la "Semana Santa" entera, el Ordinario en latín y castellano a dos tintas, un apéndice con las principales oraciones litúrgicas. En un elegante tomo de 900 páginas, impresas en papel Biblia, formato 14.5 x 9.5 cms. (en prensa).

— Encuad. en cuero, cantos dorados \$ 15.—

MISAL DOMINICAL MINIMO, para iniciar y guiar en la Misa Dominical a personas adultas no habituadas al uso del Misal completo. Contiene el mínimum de texto que un Misal puede contener para iniciar y guiar al cristiano en la Misa dominical, o sea: el Ordinario de la Misa, las Oraciones y Evangelios de los Domingos y Fiestas de precepto, unas sencillas fórmulas para ofrecer a Dios el día y un método rudimentario para confesarse y comulgar de vez en cuando. Lo preparó el M. R. P. Andrés Azcárate, O.S.B.

— Su precio \$ 2.—

— En cuero, cantos dorados \$ 10.—

MISAL DOMINICAL COMPLETO, preparado por el muy Rdo. P. Andrés Azcárate, O.S.B., Prior de San Benito de Buenos Aires. (En preparación).

EDITORIAL GUADALUPE - MANSILLA 3865 - U. T. 71-6066 - Bs. As.