

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Ser y Tener* 243

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI: *Metafísica del "corazón" en Pascal* 247

GUIDO SOAJE RAMOS: *La "síndéresis" como "hábito" en la Escolástica* 252

J. E. BOLZAN: *Temperatura, cantidad de calor y calórico; la doctrina de Santo Tomás sobre el calor* 264

OCTAVIO N. DERISI: *Lo permanente y lo transitorio de la cultura* 281

MICHELE F. SCIACCA: *Apuntes críticos sobre Blondel* 288

NOTAS Y COMENTARIOS

OMAR ARGERAMI: *Notas sobre la belleza trascendental* 291

ALBERTO CATURELLI: *El rescate del hombre interior en Emilio Sosa López* 299

MARÍA T. ANTONELLI: *"La Filosofía" I, de Alberto Caturelli* .. 303

ALBERTO CATURELLI: *Sciacca visto por Casas* 307

BIBLIOGRAFIA

ismo allo spiritualismo critico (A. Caturelli), pág. 310; *osofía española e hispanoamericana* (O. N. Derisi), curador); *Il pensiero, giuridico e politico di Antonio g. 312*; L. LAVELLE: *La presencia total* (A. Caturelli, UÑA: *La génesis del pensamiento de Ortega* (O. N. :: *El sistema maduro de Ortega* (O. N. Derisi), pág. 315.

DEL TOMO DECIMOSEPTIMO

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052216

Año XVII

1962

Nº 66

(Octubre - Diciembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Buenos Aires*)

SER Y TENER

SER

1.- *Todo el ser proviene por participación causal del Ser o Existencia a se o divina. Fuera y con independencia de la Existencia divina sólo es la nada o, mejor todavía, no hay ni puede haber nada, ya que aquella Existencia por su concepto mismo es infinita y realiza toda perfección.*

2.- *El ser finito en su esencia y existencia sólo puede ser como distinto y fuera de esa Existencia divina, esencialmente infinita; pero sólo puede ser también por participación y dependencia causal de la misma. Nada hay ni puede haber en él que antes no sea y de una manera infinitamente perfecta en el Ser infinito de Dios.*

3.- *El ser finito es aquello que él es, que lo constituye o define como tal ser, a saber, es su esencia. Y ésta es tal, no porque realmente exista o porque pueda ser objeto del pensamiento humano, sino con independencia de ambos; ya que antes de existir era ya una esencia posible o capaz de existir y porque lejos de ser nuestro pensamiento quien lo constituye, es ella quien determina a éste de tal modo que él esté necesitado a aprehenderla como un modo capaz de existir. ¿De donde recibe su consistencia ese ser sui-generis que es la esencia, aún antes de existir, más todavía, sin que en muchos casos de hecho nunca llegue a existir? ¿Quien la constituye o da su ser propio? Solamente la Existencia e Inteligencia divinas. En efecto, la esencia es un modo finito de existir, que aunque no es la existencia, no se constituye ni concibe sino como una capacidad determinada de participación de la misma. No puede haber, pues, esencias o modos finitos de existir, sin existencia. La existencia es su fundamento necesario. Por eso tales esencias suponen y se fundan necesariamente en la Existencia, por la cual son y sin la cual ni sentido siquiera tendrían.*

La Existencia, pues, es la fuente imparticipada de las esencias. Por el hecho de ser la Existencia infinita, la Omniperección en acto, Dios funda infinitas capacidades o modos finitos de existir, es decir, esencias.

La Esencia o Existencia a se es el Ejemplar, en el cuál la Divina Inteligencia, comprendiéndola exhaustivamente, ve todas estas participabilidades o modos finitos capaces de participar de la misma fuera de Ella. Las esencias son, pues, constituídas por participación necesaria -como necesaria es la Existencia y la Inteligencia divina, que comprende a Esta exhaustivamente- por vía de Causa ejemplar.

De aquí que las esencias sean tan necesarias como la misma Esencia o Existencia e Inteligencia de Dios, que las causan ejemplarmente. Tal causalidad ejemplar divina las constituye necesariamente como objetos capaces de existir, pero no les confiere realidad o acto en sí -existencia- precisamente porque la Inteligencia divina comprendiendo su Existencia sólo actúa como causalidad ejemplar y no eficiente.

4.- *Esta necesidad constitutiva de las esencias se funda en la necesidad de la esencia -que es lo mismo que su Existencia- e Inteligencia divinas, la cual no puede no ver ni dejar de constituir por ende, los infinitos modos finitos capaces de participar de aquella Perfección infinita. Y en tal necesidad finca la necesidad de las esencias, el que sean necesariamente su propio ser, y que convenga a todo ser -divino o creado- como notas constitutivas o esenciales o, más brevemente, que todo ser, también el creado, no tenga o reciba contingentemente sino que sea necesariamente su esencia.*

TENER

5.- *En cambio, el acto de existir que confiere realidad en sí a la esencia es también por participación de la divina Existencia, pero por una participación contingente, vale decir, por una comunicación de la existencia, que depende de la Libertad divina. La Voluntad de Dios -identificada también, como la Inteligencia, con la Existencia- elige libremente las esencias a las que quiere otorgar existencia.*

Tales esencias no pueden llegar a existir ni conservarse ni aumentar el acto de existencia sin la Causalidad eficiente y libre de la Existencia o Voluntad divina, porque, por una parte, ni la esencia finita es por sí sola el acto de existir ni lo exige necesariamente en virtud de sus notas constitutivas, ni, por otra, la Existencia divina está necesitada a comunicárselo, sino que se lo confiere libremente a las que Ella elige.

Mientras, por su concepto mismo, la Inteligencia y Existencias divinas están necesitadas a fundamentar y constituir, respectivamente, las esencias posibles, no lo está la divina Voluntad para comunicarles existencia. La Perfección divina no implica tal necesidad. Al contrario, su Omniperfección exige su absoluta suficiencia y a la vez independencia de los seres creados. La comunicación de la existencia a las esencias finitas es, pues, un acto de libre elección de la Voluntad divina. Lo cual tampoco quiere decir un acto arbitrario, ya que Dios, aunque cree libremente, necesariamente ha de obrar por un Fin, pues nada hay en El sin razón de ser; Fin que no puede ser sino El mismo, su gloria o manifestación y participación de su Perfección, ya que de otra suerte buscando un fin o bien finito, dependería de éste y dejaría de ser la Omniperfección.

De aquí también que toda participación de la existencia sea un efecto del Amor de Dios. La esencia llega a tener existencia por un acto gratuito de Amor de Dios, quién la ha elegido para donársela. Toda la realidad es un testimonio de este Amor divino: sólo existe porque Dios la ha amado.

Y porque la existencia en el ser finito es una donación libre de la Voluntad o Amor divino, por eso no es necesaria sino contingente, podría no haber sido y, si de hecho es, únicamente es porque Dios libremente la ha querido.

SER Y TENER

6 - De ahí brota la diferente situación de la esencia y existencia en el seno del ser finito. Todo ser —finito e infinito— es su esencia, ya que se identifica con ella: esta no puede ser, es necesariamente.

En cambio, únicamente en Dios la Esencia es su Existencia, sólo Dios es su Existencia. El ser finito, en cambio, es su esencia, pero no es sino que tiene su existencia: no hay en él ninguna nota esencial que se identifique o de la que necesariamente brote o exija la existencia. Y por eso, como ha llegado a existir, podría no haber llegado a ello —y de hecho hubo tiempo en que era capaz de existir como esencia posible, sin existir en acto— y así como existe ahora, también ahora podría dejar de existir. Ninguna necesidad para la existencia del ser finito.

El ser finito es, por eso, necesariamente su esencia, se identifica con ella; pero no es sino que contingentemente tiene —y ha llegado a tener— existencia, porque sólo la recibe por Causalidad eficiente libre de Dios.

En síntesis, el ser finito es necesariamente esencia, y sólo tiene contingentemente existencia.

7 - Precisamente por esto, porque en el ser finito o participado, la esencia nunca es ni exige la existencia sino que sólo la tiene contingentemente, ésta ha de venir siempre de quien es la Existencia imparticipada, y ello no por emanación, ya que la misma es imposible, pues es Existencia o Acto puro y simple, sino únicamente por vía de Causa eficiente, como efecto inmediato de esta Existencia, quien libremente la confiere a la esencia ya por vez primera —en la creación— ya por mantenimiento en ella —conservación— ya por moción o concurso con las causas segundas para acrecentarla y desarrollarla en ella —moción y concurso—. De aquí que la existencia, que de sí sólo dice acto o perfección, tenga siempre algo de divino y lleve la impronta inmediata de Dios, porque o es la misma Existencia imparticipada divina o es una existencia inmediatamente causada por esa divina Existencia, ya por Ella sola, ya por Ella con el concurso de la causa segunda o participada.

SER O EXISTIR

8 - Únicamente Dios es Esencia y Existencia, más aún, es la Esencia identificada real y formal o conceptualmente con la Existencia, o, más brevemente, la Esencia en Dios no es sino la Existencia pura e imparticipada o a se y, por eso mismo, infinita y única.

De ella brota por participación causal toda esencia y existencia participada: la primera, de un modo necesario —tan necesario como la misma Esencia e Inteligencia de Dios que, respectivamente, las funda y constituye— por Causalidad ejemplar la segunda, de un modo contingente tan contingente como la Libertad divina que la produce— por Causalidad eficiente.

En el principio eterno del ser, de esencia y existencia finitas, está dando razón de ellas, como su Causa ejemplar y eficiente primera, la pura e imparticipada Existencia. Es la supremacía de la Existencia sobre la esencia, la supremacía del Acto sobre la potencia, la Supremacía del Ser sobre la nada. Y en ese Acto puro e infinito de existir hay perfección y existencia para conferirla, sin menoscabo propio, a infinitas esencias y existencias finitas, que no son ni llegan a tener existencia, respectivamente, ni se conservan ni aumentan en ella, sino por este divino e infinito Acto de Existir.

En el tiempo, el ser participado e infinito es esencia y tiene existencia: es ser y tener.

En la eternidad, el Ser imparticipado, que funda y causa el ser y tener de la esencia y existencia participadas, sólo es la simple unidad de la Esencia y Existencia, identificadas en el ápice del Ser o Acto puro de existir, sólo es la Existencia pura.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI
Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

METAFISICA DEL "CORAZON" EN PASCAL

1. EL CORAZON Y EL AMOR DEL SER

Le coeur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement (f.474). Estas palabras de Pascal, comentadas por tantos expositores y malentendidas por muchos, antes que a una explicitación "académica" invitan a una meditación que implique un retorno a lo originario, al mismo fondo desde el cual parte el filosofar del hombre. Por eso, el contacto inmediato con el texto de Pascal —que prescinde de toda la erudición posterior— implica una interrogación que uno no puede dejar de formularse: ¿qué es el *corazón*? Por lo pronto, el "corazón", desde sí mismo, naturalmente, ama el ser universal; es decir que aparece como aquel "lugar" desde el cual parte el amor *del ser*. Pero, además, es amor *de sí mismo* y, por tanto, aparece como aquel originario acto que ya nada supone y por el cual uno *se ama*; luego, originariamente, el corazón es amor del ser y de sí mismo. Entonces, inmediatamente, surgen nuevos problemas pues se trata ahora de saber qué es este originario amor del ser y de sí mismo y si son dos actos diversos, uno ordenado al ser y otro a sí mismo; en efecto; como en Agustín y en Buenaventura, es claro que no es posible al hombre que se encuentra *siendo*, no "querer" el existir, es decir, no querer este mismo estar "inscripto" en el ser; desde el momento en el cual tengo conciencia del "yo soy", me es imposible no "querer" el ser y, por tanto, desde que *soy*, originariamente yo *amo el ser*. Pero lo que no debe perderse de vista es que este amor del ser surge en el mismo surgir del *yo* como conciencia de sí: de donde se sigue que cuando digo que yo amo el ser, digo simultáneamente que yo *me* amo, es decir, que amo el ser que tengo en el grado en que del ser participo. Y así parecen respondidas las dos preguntas: hay un ineludible y originario amor del ser universal que es el único e indivisible acto de amor de sí. Y así comienza a vislumbrarse el fundamental sentido de la afirmación de Pascal: "El corazón ama el ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente". Ahora puedo, quizá, penetrar algo más profundamente en el sentido del "corazón" pascaliano pues él dice que *se ama* a sí mismo; si es así, parece que no hay distinción entre el "corazón" y el *acto* de amor del ser; pero, al mismo tiempo, no hay distinción con la intuición originaria del ser pues amar el ser universal es conocer, descubrir,

el ser universal. Luego, como en Agustín, el "corazón" conoce el ser y ama el ser en el mismo acto de conocimiento de sí que es amor de sí; y, en tanto que este conocer y amar no puede sino ser *presente* al espíritu, es decir, ser tenido presente a la mente, este acto de conocimiento y amor fundamental, es también acto de memoria en cuanto el ser es tenido presente; y así, siempre, este acto originario es conocimiento, amor, memoria, trinidad interna y constitutiva del espíritu humano. Y más abajo aun, aquel reducto último, intimísimo, donde brilla por vez primera la luz del ser amado por Pascal, es el *corazón* del hombre. Es decir que el corazón es la misma *interioridad profunda* donde acontece el originario *amour de l'être*. El corazón es, entonces, el supuesto de toda la vida del espíritu y el ineludible punto de partida metafísico porque es como el ojo del espíritu al cual se revela el ser en la inmediatez originaria infinitamente anterior a la formulación nocional del ser o al ejercicio de la razón. Y este ojo del espíritu pone al descubierto el orden del ser y el orden del conocer en el primer acto de presencia, intuición y amor del ser. En tal sentido, el "corazón", más allá de su inmediata significación común, coincide, en los antecedentes griegos de *coeur*, con el ánimo profundo indicado por *ker*; o también con *kardia* que, más allá de su significado fisiológico, es el alma, la inteligencia, lo interior; pero, con mayor exactitud, en Pascal tiene el sentido de la intimísima interioridad donde emerge el ser-presente, intuído, amado.

2. SENTIMIENTOS DEL SER

Es evidente entonces que el "corazón" pascaliano nada tiene que ver inmediatamente con aquel estado afectivo que todos llamamos "sentimiento" y que haría de Pascal un irracionalista y reduciría sus textos sobre el amor del ser y el corazón a pura retórica sentimental. Y, sin embargo, Pascal habla de un *sentiment du coeur*; bueno, pero, inmediatamente, se ve que si hay un "sentimiento" del corazón, el sentimiento no es el corazón; por otro lado, es claro que "sentimiento" tiene aquí un sentido tan profundo que nada tiene que ver con un mero estado afectivo. En efecto, el acto que Pascal indica con la expresión *le coeur aime l'être universel*, siendo el acto originario de descubrimiento del ser, implica un originario *sentimiento del ser* porque el ser se hace patente en la interioridad del hombre; de donde se sigue que el corazón *siente* el ser que es trascendente a la interioridad profunda (*coeur*) pero no puede manifestarse sino en ella; de allí se sigue claramente que no se trata de una intuición del ser divino, por ejemplo, sino del ser en total; pero, al mismo tiempo, en cuanto interior y trascendente, yo *siento* la finitud y contingencia de mi existir: *je sens que je puis n'avoir point été* (f.443). Entonces, el sentimiento del ser no se distingue de sentimiento de mi contingencia y todo razonamiento posterior lo implica como el transfondo ineludible de mi existir, donde "siento" el ser universal; así debe entenderse que toda "razón", al cabo, pueda ser ordenada y como reducida al sentimiento originario: *Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment* (f.474) ¿Por qué "ceder"? Porque ningún razonamiento puede tener existencia sin el originario sentimiento del ser. Así se hace patente que nada tiene que "demostrar" la razón al corazón, sino que la razón debe ceder a la primera evidencia, al primer amor del ser, que es originario y fundante sentimiento del ser. Y esto no puede demostrarse; intentar hacerlo es "racionalizar" lo que infinitamente escapa a la razón. Pero, en modo alguno, puede significar un irracionalismo básico; por el contrario, el ejercicio de la

razón es posible porque, previamente, hay el sentimiento del ser. Querer reducir todo a las fórmulas de la razón, es decir, no “ceder” al sentimiento (del ser) es vacar en el puro formalismo de la razón que nada sabe del ser.

3. LOS PRINCIPIOS Y EL CORAZON

Vistas así las cosas, no solamente se puede sino que es necesario hablar de una *metafísica* del corazón y aque éste es el “lugar” ontológico donde se patentiza el ser presente-intuido-amado y, abarcándolo todo, sentido. Luego, la verdad no es sino el ser patentizado, es decir, amado “naturalmente” en la interioridad; y es, en el fondo, el mismo dinámico patentizarse del ser; pero como entre la manifestación del ser y el ser como tal no hay distinción alguna, él es la verdad; pero es claro que es la verdad ontológica sentida y conocida no por la razón sino por el *corazón*; por lo tanto, *Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur* (f.479) y este “encore” indica por un más abajo, por una anterioridad de naturaleza del acto del corazón que conoce la verdad porque la primera manifestación del ser (amado) es la primera verdad desde el punto de vista del espíritu humano y la originaria manifestación de la verdad (del ser universal): *c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre* (ib.). Es pues el corazón del hombre quien conoce (o intuye) los principios, pues los principios aparecen desde el mismo aparecer del ser a la interioridad; que el ser *es* evidencia primera y toda evidencia primera depende del acto originario de descubrimiento del ser; y este descubrimiento es descubrimiento del corazón; y así como el ser es *sentido* por el corazón, también los principios son sentidos por él: *Les principes se sentent* (ib.); si es así, entonces la razón no “pone” los principios sino que de ellos parte. Y la influencia agustiniana se hace visible aquí aunque asumida en una doctrina muy personal pues no puede negarse el notable paralelismo entre la *mens* que intuye la verdad y no puede intuir la pues por ella la mente es mente y la *ratio* que ordena los conceptos y “concluye” sub-poniendo la intuición de la verdad (del ser); conocemos verdaderamente por la razón, sí, pero aun más profundamente por el corazón. Más aun, no es posible el ejercicio propio de la *razón* sin el conocimiento anterior del *corazón*; él es también como un “instinto” intelectual que no puede no descubrir los principios en el mismo descubrir el ser: De ahí, aquellas tres palabras que Pascal pronuncia: *Coeur, instinct, principes* (f.478). Ahora sí es posible mostrar a los escépticos (“les pyrrhoniens” aludidos en el texto principal) que su negación de los principios (y de la verdad de los juicios en el razonamiento) es pura retórica pues nada puede hacer el razonamiento con los principios inmediatamente dados, anteriormente a la actividad de la razón; y aun es posible al escéptico (y a la razón) negar los principios, precisamente porque los principios hacen posible a la razón esta misma negación. Porque existe la verdad conocida por el corazón es posible sostener que la verdad no existe. Luego, *les principes se sentent, les propositions se concluent*; la razón se apoya en el corazón y, sin éste, ni siquiera hay razón; el corazón “siente”, la razón “concluye” y “demuestra”.

4. LA RAZON Y EL CORAZON

De todo esto se sigue, cada vez más claramente, que es “ridículo” e “inútil” que la razón exija al corazón las pruebas de los primeros principios;

si esto fuera posible, la *ratio* invadiría el ámbito del corazón y no habría más principios porque todo sería inmanente a la razón. Más profundamente, hay un inconmensurable *plus* que la razón no alcanza y que, a la vez, implica un inconmensurable estadio pre-racional al cual la razón debe someterse, es decir, re-conocer; para que la razón pueda “demostrar” debe sub-poner el ámbito abismal y originario del “sentir” del corazón; cuando la razón se “libera” del orden del corazón, se vuelve regla o medida de lo real y ser la razón medida de lo real es serlo de la verdad (del ser); y ser el criterio absoluto de la verdad del ser, implica la plena absolutización de la razón (como llega a serlo en Hegel) y, por eso mismo, su *autodestrucción*. Si la razón es todo, todo es inmanente a la razón y la razón que *funda* a todo no puede ser fundamento de sí misma. Al mismo tiempo y en un orden más superficial, la razón “olvidada” del sub-puesto inconmensurable del ser amado por el corazón, presente a él en la mismidad del hombre, puede elaborar sus “demostraciones” cuyas conclusiones o proposiciones son formuladas y fijadas en fórmulas más o menos definitivas; en esta “horizontal” de la razón filosofante el juego de las fórmulas “metafísicas” puede ser perfecto, pero esta pobre razón engreída y que ignora su miseria, nada sabe del ser que es como decir que nada sabe de nada. Por eso, ya sea que la razón se convierta en criterio absoluto de la verdad del ser, ya sea el fundamento del todo hasta su autodestrucción, ya que olvide el ser inconmensurable en la pseudo-filosofía de fórmulas, siempre será, en el fondo, a la vez que una manifestación (negativa de su miseria, una indicación de lo que la trasciende y, juntamente, la precede. Pascal intuye esto inmediatamente y, por eso, señala la “impotencia” de la razón que “quisiera juzgar de todo”; pero esto no significa en modo alguno una impotencia radical de la razón *como tal*, sino solamente su limitación; de donde es *racional* que la razón, reconociendo sus límites, también reconozca lo que —por la misma riqueza sobreabundante del ser— no puede agotar por sí misma; en ese sentido, *la razón debe apoyarse en el corazón*, el razonamiento posterior y válido en el descubrimiento (y amor) originario del ser, el demostrar en el sentir, el discurso en el “instinto” interior. Como dice Pascal, “y sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es preciso que la razón se apoye y que funde en ellos todo su discurso”. Y decir esto es suponer una metafísica de la intimísima interioridad del hombre donde destella la luz del ser, es decir, una metafísica del corazón humano que no puede no ser amor del ser y, por eso mismo, fundamento seguro y fuente viva de la razón; y la razón no “conoce” esta intuición profunda que es la misma conciencia de mi estar inscripto en el ser: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (f.477).

5. DIOS SENSIBLE AL CORAZON

Pero esta conciencia originaria que devela el ser (memoria, conocimiento y amor) es el *sentimiento* del ser total; y al mismo tiempo, es sentimiento de mi existencia como contingencial radical ya que *yo siento* (no lo demuestro) que pude no haber sido desde que, simplemente, aquí estoy *siendo*; y estar siendo, estar ahí yecto y tener conciencia de esta situación originaria, es idéntico, todo uno, con el sentimiento del ser, que es *amour de l'être* y sentimiento del existir personal. Si es así, en el primerísimo acto de amor del ser, yo no llego a descubrir mi contingencia, sino que *inmediatamente* ésta aparece en el mismo aparecer del ser a la conciencia. Luego, es en esta interioridad profunda, en el corazón, donde descubro que hay El que infinitamente le

trasciende; Dios, para el corazón, es presente íntimamente y, al mismo tiempo, infinitamente ausente; pero en cuanto *je sens* que pude no ser, “siento” mi propia remisión a Dios y, por eso, Dios es “sensible” al corazón humano, no a la razón; no porque la razón no pueda demostrar válidamente su existencia, sino porque, para hacerlo, debe re-conocer el originario e incommensurable orden sub-puesto del corazón donde aparece el ser en el *amour de l'être*. Así se comprende que sea el corazón quien sienta a Dios: *C'est le coeur qui sent Dieu... Dieu sensible au coeur, non á la raison* (f. 481). Y precisamente, en esta profundidad sin fin, Dios no está ya oculto (*caché*) sino manifiesto, descubierto (*découvert*), aunque no lo sea para los sabios de la “razón” sino para los *pobres* que utilizan la razón después de haber escuchado la voz del corazón. Y allí, en el fondo sin fin de la intimidad interior, *Dieu incline le coeur de ceux qu'il aime* (f.840).

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

LA "SINDERESIS" COMO "HABITO" EN LA ESCOLASTICA °

Toca ahora referirse a la doctrina de S. *Tomás de Aquino* sobre el punto sometido a examen. Una exposición detenida de la misma reclamaría un espacio mayor del que se dispone en esta monografía y ello no tanto por la extensión de los desarrollos tomistas sobre el tema como por las implicancias sistemáticas de los mismos.

Para situar las tesis de Sto. Tomás en su contexto doctrinal inmediato es pertinente advertir que para este maestro dominico tanto la *sindéresis* como la conciencia moral pertenecen al plano cognoscitivo humano, y más concretamente al de la razón práctica, como más adelante se verá con mayor prolijidad.

En tres oportunidades se ha ocupado el Doctor Angélico de la *sindéresis* y de la conciencia moral: en su Comentario de las Sentencias (1253-1255), en las Cuestiones disputadas sobre la verdad (1256-1259) y en la *Suma Teológica*

a) En la primera de las obras citadas se plantea la cuestión de si la *sindéresis* es un hábito o una potencia.¹ Entre los cinco argumentos aducidos a favor del segundo miembro de la alternativa incluye dos que se apoyan en citas de S. Jerónimo, las que presupondrían la noción de la *sindéresis* como potencia; un tercero, que se basa en un texto agustiniano sobre la inscripción de preceptos universales de lo justo en un "*naturale iudicarium*" y que, por vía de la caracterización de esos preceptos como un hábito, infiere que la *sindéresis*, en la que se inscriben, ha de ser una potencia (e.d. el sujeto próximo del hábito); un cuarto argumento que mediante una cierta identificación de la *sindéresis* con el libre arbitrio, considerado a su vez como una potencia, concluye en la conceptualización de aquella como potencia; y, finalmente, un quinto argumento que se funda en la oposición entre la permanencia de la *sindéresis* y la caducidad del hábito que puede perderse por olvido o de algún otro modo. Y a favor del primer miembro de la alternativa —la *sindéresis* como hábito— menciona dos argumentos: el primero pone en contraste la indeterminación de la potencia racional ("*potentia rationalis se habet ad opposita*") y la determinación de la *sindéresis* ("*... se habet determinate ad unum, quia numquam errat*"), signo éste de su carácter "habitual"; el segundo aplica el principio de que "los opuestos se reducen

* La primera parte de este estudio apareció en el N° 63 de SAPIENTIA, 1962, XVIII, 37 ss.

¹ *In II Sent*, d. 24, q. 2, a. 3 (ed. Mandonnet) p. 609.

al mismo género" a la oposición entre el "fomes", que sería un hábito, y la sindéresis. En la conclusión el Aquinatense sostiene la tesis de que la sindéresis es un hábito de los principios evidentes de la razón práctica, del mismo modo que el "intellectus" es el hábito de los principios también evidentes de la razón especulativa. Y así la sindéresis se distingue de la razón práctica, no como una potencia se distingue de otra sino como un hábito de su potencia respectiva

"...oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat: quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur; sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem ex substantiam potentiae, sed per habitum..."²

Y este hábito es en cierto modo innato en nuestra mente por la "luz" del intelecto agente, como ocurre con el hábito de los principios especulativos. Pero lo es sólo de cierto modo, porque para la determinación del conocimiento se requiere el concurso del objeto

"...qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est maius sua parte, et huiusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in II Post., cap. ult. dicitur. Et ideo statim cognitio terminis, cognoscuntur, ut in I Post., cap. I dicitur"³

² *Loc. cit.*, solutio, p. 610. En la articulación de las cuestiones en torno a la sindéresis se ha omitido la mención del problema de la existencia misma de aquella. En los maestros de la primera Escolástica este problema es infrecuente, pues se da, en general, por presupuesta la realidad de la sindéresis. En el caso del Aquinatense, según sostiene O. RENZ en su muy valioso trabajo sobre el tema ("Die Synteresis nach dem hl. Tomás von Aquin", *Beiträge zur G. der Phil und Theol des Mittelalters*, Bd. X Heft 1|2, Munster, Aschendorff, 1911) hay cuatro argumentos principales para justificar la necesaria existencia de la sindéresis: a) el primero, que concierne a la necesaria regulación de la inteligencia humana para que pueda comportarse como principio de rectitud. La articulación de este argumento es la siguiente: aa) la bondad de todo lo creado consiste en una conformidad con la divina sabiduría, norma suprema de rectitud; bb) la conformidad con una norma presupone una cierta disposición y aptitud en el sujeto regulado; cc) la recepción de esta disposición ocurre en las diversas creaturas de un modo enteramente diverso en congruencia con sus respectivas naturalezas: en el mundo infra-animal se llama esa disposición ley natural, en el mundo bruto instinto y en el hombre sindéresis. b) El segundo se basa en la ley de continuidad cosmológica y se articula así: imperfección y potencialidad del intelecto humano; necesaria participación del hombre en el modo de conocimiento de los ángeles para poder conocer ciertas verdades sin investigación y sin discurso. c) El tercer argumento toma en cuenta la mutabilidad del conocimiento específicamente humano que reclama un punto de partida fijo e inmutable. d) Un cuarto argumento que repara decisivamente en la tendencia natural del hombre a la felicidad. Esta tendencia pertenece a la voluntad y, dada la dependencia de ésta respecto de la inteligencia, presupone en esta última potencia una disposición natural regulativa que es la sindéresis. Tal tesis resulta confirmada por una comparación con el instinto animal, el que si bien pertenece al plano tendencial, presupone una determinación natural de la potencia cognoscitiva (*Art. cit.*, p. 1-32. El autor cita con refusión los pasajes tomistas pertinentes).

³ *Ibid.*, p. 610.

En la respuesta a la quinta objeción el Aquinatense denomina hábito natural a la *sindéresis*; es esa naturalidad la que explica que la *sindéresis* permanezca en el hombre

“... habitus naturalis numquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de *synderesi*”⁴

Con todo, después de estas precisiones, el maestro dominico, cediendo a las ideas de su tiempo, concede que el término *sindéresis* signifique o bien el hábito referido o bien la potencia que es sujeto de ese hábito innato en el hombre

“El ideo dico quod *synderesis* vel habitum nominat, vel potentiam saltem substitutam habitui sicut nobis innato”⁵

Pero la concesión parece únicamente verbal, pues todas las respuestas a las objeciones presuponen que la *sindéresis* es un hábito.⁶

En otro pasaje de los Comentarios de las Sentencias aparece una nueva precisión sobre la índole de la *sindéresis*: se alude al “*lumen naturale*” de ésta o bien al “*lumen synderesis*” a secas.⁷ El examen de esta noción y de sus connotaciones sistemáticas, que se realizará más adelante, permitirá un perfilamiento más prolijo de la doctrina tomista.

b) En la 16a. cuestión disputada sobre la verdad (*De synderesi*) Sto. Tomás reanuda la consideración del tema. En el artículo 1º se plantea el problema de si la *sindéresis* es una potencia o un hábito y, como ocurre por lo general en la elaboración de una “*quaestio disputata*”, el examen es muy prolongado y los argumentos a favor de una u otra tesis son numerosos. Concretamente son expuestos dieciseis que concluyen en la *sindéresis* como potencia, y cinco, en cambio, que son aducidos para demostrar que es un hábito. Como aspecto digno de especial atención debe destacarse que de aquellos dieciseis argumentos todos, con excepción del primero, van dirigidos contra la conceptualización de la *sindéresis* como una potencia investida de un hábito.

En la “*determinatio*” el Aquinatense menciona, primero, tres teorías: una que considera a la *sindéresis* una potencia superior a la razón; otra que distingue en la razón (potencia) la “*ratio ut natura*” y la “*ratio ut ratio*” y llama *sindéresis* a la primera; y una tercera, para la cual la *sindéresis* es la potencia misma de la razón investida de un hábito natural.⁸ Luego expone su propia tesis: aplicando el principio de la continuidad cosmológica se concluye en la necesidad de un conocimiento intelectual habitualmente natural de ciertos principios tanto en el dominio especulativo como en el práctico-moral respectivamente; a ambos conocimientos habituales corresponden

⁴ Ad 5, p. 611.

⁵ *Loc. cit.*, solutio, in fine, p. 610.

⁶ Cf. LOTTIN *op. cit.*, II, p. 223 (“Mais cette concession aux idées du temps est si peu vécue dans l'esprit de saint Thomas que, dans toutes les réponses faites aux objections, il suppose que la *synderese* n'est qu'un habitus”).

⁷ *In II Sent.* d. 39, q. 3 a. 1 ad 3 et ad 1.

⁸ Llama la atención que el autor no señale la teoría que, utilizando la noción “*potencia cum habitu*” refiere la *sindéresis* a la voluntad. Omisión muy importante en el planteamiento del problema.

sendos hábitos naturales: el "intellectus principiorum" (para los principios especulativos) y la sindéresis (para los práctico-morales)

"Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualemente esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis... quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; que quidem habitus ad synderesim pertinet"⁹

El final del pasaje transcrito no deja de sorprender un tanto. Cuando el lector espera encontrar la fórmula categórica "luego este hábito es la sindéresis", halla, en cambio, el enunciado más cauto: "el cual hábito pertenece a la sindéresis". Con esta fórmula se prepara la concesión a las ideas del tiempo, favorables, como fue ya varias veces apuntado, al concepto de la "potentia (sive facultas) cum habitu" —o "potentia (sive facultas) habitualis". Y así dirá el autor, después de señalar a la razón como potencia del hábito aludido, que la noción de sindéresis puede aplicarse tanto al hábito mismo como a la potencia misma de la razón con tal hábito y que la alternativa en cuestión no comporta más que un problema terminológico. Con todo, previene también que debe salvarse la necesaria vinculación de la potencia misma de la razón con el hábito natural, distinto de ella, para el ejercicio del conocimiento natural.

"Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam in ratione... Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absone omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitiorationi convenit secundum habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet"¹⁰

Esa distinción entre la potencia y el hábito en el caso de la sindéresis es expresamente indicada en la respuesta a una objeción. El Aquinatense procura evitar que por causa de la significación compuesta del término sindéresis (potentia cum habitu) se afirme la identidad real de la razón con su hábito natural.

"Ad quartum dicendum quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur".¹¹

⁹ *De Verit.*, q. 16 a. 1, resp.

¹⁰ *Ibid* in fine.

¹¹ *Loc. cit.*, ad 4.

La composición de potencia y hábito corresponde al tipo de la composición del sujeto con el accidente, de la que no resulta, en rigor, un "tertium quid" con una estructura esencial propia,¹² mas sí una unidad "secundum quid" que basta para recibir un nombre e incluso para ser definible por una definición "secundum quid".¹³

En otro pasaje de este mismo artículo se encuentra una precisión importante sobre el sujeto del hábito natural en cuestión: no es el intelecto agente sino el "posible"

"Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa"¹⁴

Otra precisión concierne al problema de la relación de la sindéresis con la "ratio superior". Para S. Tomás la sindéresis no coincide estrictamente ni con la "ratio superior" ni tampoco, claro está, con la "ratio inferior", si bien encierra algo común a estas dos "rationes". En el objeto del hábito de la sindéresis (los principios universales de la rectitud) hay aspectos que pertenecen a las "rationes aeternae" (materia directa de la "ratio superior") y otros que pertenecen a las "rationes inferiores" (materia propia de la "ratio inferior"). Con todo, en rigor, los objetos de la sindéresis y de la "ratio superior" son diferentes. Es cierto que la sindéresis adhiere a lo inmutable, pero no como la "ratio superior" a lo que es realmente inmutable (concretamente lo divino) sino a lo que es inmutable en punto a su verdad que es necesaria (incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles)¹⁵

Se ha visto ya que el Aquinatense llama "natural" al hábito de la sindéresis. En la respuesta a la objeción 14^a sugiere que es "innato" y que este innatismo no es incompatible con la exigencia de un conocimiento previo —la intelección de "bien" y de "mal"—, pues tal acto cognoscitivo es requerido para el acto de la sindéresis pero no para la potencia o para el hábito de aquella¹⁶

c) Hasta aquí se ha visto al Aquinatense ceder a las ideas corrientes en su tiempo, por lo menos en el uso de la expresión "potentia cum habitu" o de su equivalente "potentia habitualis". Pero en la Suma Teológica ya no hay concesiones de ninguna clase; la respuesta es neta y simple: la sindéresis es un hábito natural de la razón práctica

¹² *Loc. cit.*, ad 16 ("Est etiam compositio subiecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiae et habitus"). Cf. ad 6

¹³ *Loc. cit.*, ad 8

¹⁴ *Loc. cit.*, ad 13 (Véase en el contexto el sentido de "potentia passiva") Cf. infra, a. 3, resp.: "lumen habituale". Sobre esto se volverá infra.

¹⁵ *Loc. cit.*, ad 13 (Sobre "ratio superior" cf. *De verit.*, q. 15).

¹⁶ *Loc. cit.*, ad 14.

"Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim; unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa; patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.¹⁷

En este artículo XII de la Prima Pars tanto el enunciado del problema como el contenido de la "determinatio" son muy concisos. Entre las razones dadas a favor de la sindéresis-potencia (en total tres) se mencionan: en primer lugar, el argumento basado en el conocido pasaje de San Jerónimo, en el que se cree ver una división de potencias; luego, otro, también ya varias veces citado, que se funda en la oposición entre la sindéresis y la sensualidad; y, por último, el que, apoyado en "auctoritates" de S. Agustín pretende identificar la sindéresis con la "ratio superior". Un solo "sed contra" es traído a cuento, tal vez porque el autor lo juzga decisivo: es el que opone la indeterminación de la potencia racional a la orientación determinada de la sindéresis, que inclina sólo hacia el bien.¹⁸

Es curioso advertir que en la mención de las diversas teorías sólo aparecen dos: una que ve en la sindéresis una potencia superior a la razón; otra que la identifica con la "ratio ut natura". Ni siquiera se alude a la que, con los matices ya indicados, concibe a la sindéresis como "potentia cum habitu". Tampoco se menciona ninguna de las posiciones que adscriben la sindéresis a la voluntad o, en general, a la parte afectiva del alma. Por lo demás la respuesta personal del Aquinatense se halla fundamentada por una demostración ya utilizada en obras anteriores, pero que aparece aquí con algunos retoques. En el punto de partida del discurso racional hay ciertos principios naturalmente dados, de los que arranca la vía inventiva y en los que termina la vía judicativa (o justificativa). A estos principios que son o bien especulativos o bien prácticos, corresponden sendos hábitos naturales: el "intellectus principiorum" para los primeros y la sindéresis para los segundos.

La argumentación explícita del Aquinatense se reduce, pues, a lo siguiente: una vez afirmada la presencia en la mente humana de ciertos principios naturalmente dados y que se refieren respectivamente a la especulación y a la praxis, es preciso adscribir los segundos no a una potencia especial sino a un hábito natural especial, la sindéresis, pues lo mismo ocurre con los primeros que conciernen a otro hábito especial, el "intellectus principiorum", como lo establece Aristóteles en el libro VI de la *Ética* nicomaquea. Es claro que la naturalidad del hábito de la sindéresis guarda congruencia con la correlativa presencia noética natural de los principios prácticos. Esto no lo dice Sto. Tomás, seguramente por estimarlo obvio.¹⁹ Adviértase que el autor estudiado se limita a la mención de la doctrina del Estagirita sobre el

¹⁷ S. *Theol.*, I, q. 79 a. 12, c.

¹⁸ *Loc. cit.* (Sed contra. Potentiae rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum; synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur; ergo synderesis non est potentia: si enim esset potentia oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis). Cf. *De Verit.*, q. 16, a. 2 ad 4.

¹⁹ En *De Ver.*, q. 16 a. 1 (cit. supra, p. 255) el Aquinatense muestra la necesidad de que el conocimiento "natural" de los primeros principios sea *habitual* "ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse".

“nus” como hábito y que no consigna ningún argumento racional que justifique la exclusión de la *sindéresis-potencia*.

Quizá sea conveniente completar la exposición de la tesis que ahora se considera aludiendo a la noción tomista de “hábito natural”. Se contribuirá así a la mejor interpretación de este aspecto de la *sindéresis*.

A primera vista desconcierta esta expresión de “hábito natural”²⁰ que aparece ligada en el presente caso a la de conocimiento natural de ciertos principios. ¿Cómo puede articularse, sin menoscabo de la coherencia, con la tesis tomista de la pura potencialidad del intelecto humano? El problema puede plantearse con mayor precisión si se discriminan prolijamente las diversas cuestiones que comporta: ¿en qué medida o en qué sentido es la *sindéresis* un hábito natural? ¿Lo es total o sólo parcialmente? ¿Es innata al hombre tanto objetiva como subjetivamente considerada²¹ o solo subjetivamente? En este segundo caso, ¿qué ha de entenderse por elemento natural y subjetivo de la *sindéresis*? ¿Es algo diferente de la pura potencia cognoscitiva? ¿Esta a su vez es de sí misma insuficiente para el conocimiento de los principios y requiere que Dios le infunda un nuevo “lumen”?²²

Por de pronto algo puede ser “natural” respecto de un sujeto de dos modos: o bien según la naturaleza específica de éste o bien según su naturaleza individual. A la vez en ambos casos algo puede ser llamado natural también de dos modos: en primer lugar, cuando deriva totalmente de la naturaleza del sujeto; en segundo término, cuando en parte resulta de la naturaleza y en parte de un principio extrínseco²³

Antes de verificar estas distinciones en la zona de los hábitos es pertinente recordar que para Sto. Tomás éstos se dividen, fundamentalmente, en constitutivos y dinámicos, según se traten de disposiciones del sujeto en orden a la forma o naturaleza o de disposiciones para operaciones determinadas²⁴. Los segundos, que son los que interesan particularmente en este estudio, tienen por sujeto próximo alguna potencia del alma.²⁵ Para ambos géneros de hábitos valen las diversas significaciones del término “natural”, mas aquí se podrá prescindir de lo que ocurre con los primeros.

Los hábitos dinámicos (operativos) pueden ser naturales o bien según la naturaleza específica o bien según la naturaleza individual de su sujeto radical (este o aquel hombre, si se alude a los hábitos humanos); mas en ninguno de ambos casos los respectivos hábitos humanos son totalmente naturales ya que dependen en parte de un principio extrínseco. Son por lo tanto sólo incoativamente naturales (“*habitus naturales secundum inchoationem*”) si bien cabe señalar diferencias entre ellos en punto a esta naturalidad incoada según tengan por sujeto una potencia aprehensiva o bien una potencia apeti-

²⁰ Santo Tomás designa también a la *sindéresis* como “*habitus innatus*” o como “*habitus a natura*”.

²¹ Se alude, claro está, a los aspectos de la *sindéresis* que atañen sea a su objeto sea a su sujeto respectivamente.

²² Cf. O. RENZ, *art. cit.*, p. 34.

²³ S. *Theol.*, I-II, q. 51 a. 1 (...Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per ipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio...)

²⁴ *Loc. cit.* Cf. I-II, q. 49 a. 2.

²⁵ I-II, q. 51 a. 1 Cf. q. 50 a. 2.

tiva. En este segundo caso no hay hábitos incoativamente naturales por incoación derivada del alma misma y concerniente a la sustancia misma del hábito sino que se dan sólo ciertos principios de éste; la inclinación a los objetos respectivos que parece ser la incoación del hábito, no le pertenece a éste sino más bien a la índole propia de la potencia correspondiente. En cambio hay hábitos apetitivos incoativamente naturales que derivan del cuerpo y afectan la naturaleza individual del sujeto; así hay hombres que por su constitución somática tienen disposición para la castidad o para la mansedumbre, etc. Las potencias aprehensivas, por su parte, pueden ser sujetos de hábitos naturales por incoación, tanto por la naturaleza específica como por la individual respectiva. Por ésta hay hábitos cognoscitivos incoados naturalmente, en cuanto que un hombre concreto por su modalidad orgánica resulta más apto que otro para entender bien, lo que se explica por la dependencia en que se encuentra la operación intelectual respecto de las potencias sensitivas que son, como se sabe, constitutivamente orgánicas. Y por la naturaleza específica y derivados del alma misma hay hábitos cognoscitivos naturales. Aquí se inserta genéricamente el tema de la sindéresis que es un hábito de este tipo, a saber naturalmente incoado en orden a una operación cognoscitiva. El tipo se ilustra con el caso del "intellectus principiorum", hábito natural de los principios teóricos. Por la naturaleza misma de su alma intelectual le corresponde al hombre que, inmediatamente después de conocer qué sea "todo" y qué sea "parte", conozca que el todo es mayor que su parte (y lo mismo en casos similares); mas qué sea "todo" y qué sea "parte" no lo puede conocer sino por las "especies inteligibles" tomadas de los "phantasmata".²⁶ Se ve aquí claramente cómo este hábito, si bien enraizado en la naturaleza específica del sujeto radical, depende también de un principio extrínseco. Quizá sea conveniente advertir en este momento que aunque se haya hablado de hábitos en parte naturales y en parte dependientes de un principio extrínseco, el término "partes" no se aplica propiamente. En rigor, el hábito natural no tiene partes cuando se lo examina en la perspectiva adoptada en este análisis. La distinción debe conceptualizarse con propiedad en términos de "incoación" y de "consumación" (o perfección), es decir atendiendo a los modos de ser del hábito.²⁷ O bien en términos de indeterminación y determinación objetiva -ex parte obiecti-.²⁸

Puede entenderse mejor ahora en qué sentido usa el Aquinatense la expresión "hábito natural" cuando se refiere a la sindéresis: lo que es "natural" en este hábito es la disposición y la confortación de la potencia -el intelecto posible en su dimensión práctica- para un conocimiento peculiar: el de los

²⁶ I-II, q. 51, a. 1 c (..Sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte. . sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas..").

²⁷ *De virt. in comm.*, a. 8 ad 8: "Virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem". Cf. I-II, q. 63 a. 1, c: "...sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem".

²⁸ *III Sent*, d. 23 q. 3 a. 2 ad 1: "...Naturalis autem habitus sicut intellectus principiorum indiget ut cognitio determinetur per sensum, quod acquisitus non indiget, quia dum acquiritur per actum determinationem recipit... habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur".

principios de la praxis²⁹; pero este conocimiento es propiamente el acto de la sindéresis y no, claro está, el hábito mismo ni la incoación natural de éste.³⁰

Volviendo al artículo 12 de la Prima Pars de la Summa Theologiae cabe insistir en la observación de que en ese pasaje no se registra ningún argumento racional aducido para justificar la exclusión de la sindéresis-potencia. En cambio en un contexto muy distinto, en la respuesta a una objeción que alude al "intellectus principiorum" como "virtus naturalis", Sto. Tomás sostiene con implacable concisión que

"intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet, quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae"³¹

Por último, en las respuestas a las objeciones, enderezadas todas éstas a probar que la sindéresis es una potencia específica³², no se encuentra ninguna precisión que merezca una mención especial.³³

En esta serie de maestros escolásticos que consideran la sindéresis como un hábito debe mencionarse a Juan Quidort, autor de un Comentario a las Sentencias (1284-1286)³⁴. Para este maestro es un hábito del entendimiento práctico y se diferencia de la ley natural

"Unde dico quod non est pura potentia, sed habitus intellectus practici qui se habet ad conscientiam sicut sunt in intellectu speculatiuo intellectus uel habitus principiorum ad scientiam que est habitus conclusionum; nec est alius habitus in uoluntate ab habitu intellectus practici, et differt a lege naturali sicut id quod continet habitum et sicut habitus qui continetur; unde lex naturalis est continens habitum, sed sindéresis est habitus ibi contentus"³⁵

Sin embargo, la tesis del autor estudiado no aparece con nitidez en el texto transcrito por Lottin y recién reproducido parcialmente en estas páginas. Allí se presenta la ley natural como el continente del hábito de la sindéresis, a su vez contenido de aquélla. Esta doctrina, quizá por falta del contexto, es difícil de entender. ¿Qué sería esa ley natural que contiene a la sindéresis-hábito? Por otra parte, en un pasaje del mismo texto se alude a la sindéresis

²⁹ En la *Summa Theologiae* el Aquinatense enseña expresamente que el sujeto de los hábitos intelectuales, incluida entre ellos ciertamente la sindéresis, es el intelecto posible. Cf. I-II q.50 a. 4 ("... habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad objectum; unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum... unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus... Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subjectum habitus; illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectu possibili...").

³⁰ Sobre este aspecto subjetivo (natural) de la sindéresis conviene consultar las precisiones de RENZ, *art. cit.* p. 40-54.

³¹ I-II q. 62 a 3. Cf. q. 51, a. 1, ad 2; 50 a. 6.

³² Recuérdese el título del art. 12: "Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta".

³³ Véase LOTTIN, *op. cit.*, II, p. 234.

³⁴ Inspirado en Sto. Tomás, según Lottin, quien sostiene que J. Quidort conoció ciertamente el *Com. de las Sent.* de Pedro de Tarentasia y probablemente también la obra de ROMANO DE ROMA, *Op. cit.*, II, p. 264; p. 267, note lin fine.

³⁵ Texto en LOTTIN, *op. cit.*, II, p. 266.

como el continente de los preceptos naturales inscritos en ella; es la respuesta a una objeción que, para demostrar que la sindéresis es una potencia, asume como premisa mayor que nada se inscribe en el hábito sino en la potencia

"Videtur quod potentia; quia habitui nichil inscribitur sed potentie; sed precepta naturalia inscripta sunt sinderesi; ergo est potentia. . .

Tu arguis: habitui nichil inscribitur; sed potentie et sinderesi inscribitur dico quod in habitu nichil inscribitur tamquam in subiecto; sed bene inscribitur tamquam in continente"³⁶

También se registra en J. Quidort una concesión a las ideas de la época: admite la fórmula "potencia cum habitu (naturali)" en la respuesta a una objeción fundada en la pretendida analogía entre la sensualidad (concebida como una potencia) y la sindéresis

"Item sinderesis que semper inclinatur in bonum videtur opposita sensualitati que semper inclinatur ad malum. Sed sensualitas est potentia sine habitu. Ergo et sinderesis. . .

Tu arguis: sensualitas que sibi opponitur est potentia; dico quod sensualitas inclinatur ad malum in quantum fomes corruptus tamquam habitus est in ipsa; unde sensualitas non solum dicit potentiam, sed potentiam cum habitu, scilicet cum fomite. Vel possum dicere quod sinderesis non solum nominatur potentiam, sed potentiam cum habitu naturali"³⁷

Por último, debe anotarse que el argumento utilizado por este maestro para descartar la tesis de la sindéresis como pura potencia es el que consiste en oponer la determinación de la sindéresis —semper inclinatur ad bonum— a la indeterminación de la potencia racional

"Si est potentia, videtur rationalis potentia. Sed rationalis potentia est ad opposita, sinderesis autem ad unum, quia semper inclinatur ad bonum; ergo non est potentia.

Respondeo: certum est quod sinderesis non est pura potentia; quia esset rationalis, que se habet ad opposita, non autem sinderesis"³⁸

De lo expuesto, así sea someramente, puede inferirse que, no obstante su intención de mantenerse fiel a Tomás de Aquino³⁹, Juan de Quidort no propone exactamente la doctrina de este maestro.

A su vez *Romano de Roma*, sucesor del Aquinatense en la cátedra de los extranjeros (1272-1273) bebe su inspiración en los textos de *De Veritate* de su predecesor. Después de desarrollar el argumento de analogía con el hábito de los principios especulativos concluye:

"Ergo sinderesis non potentiam dicit, sed habitum, uel potentiam sub habitu innato."⁴⁰

³⁶ *Loc. cit.*, nn. 2-3; 53-55. Esta ambigüedad no está subrayada en la obra de Lottin, quien pasa por alto la distinción entre la sindéresis y la ley natural. Además, el texto es oscuro en nn. 35-40 donde J. Quidort alude a la "lex naturalis" y a sus relaciones con la sindéresis y los principios (prácticos) universales. Habrá que esperar la edición crítica de la obra de este maestro.

³⁷ *Loc. cit.*, nn. 4-6; 56-61.

³⁸ *Loc. cit.*, nn. 7-11.

³⁹ Según LOTTIN, *op. cit.*, II, p. 265.

⁴⁰ Texto (In II Sent., d. 39, q. 1 a. 1) en LOTTIN, *op. cit.*, II, p. 261, nn. 9-10.

Entre los maestros de Oxford del siglo XIII el dominico *Roberto Kilwardby* enseña que formalmente la sindéresis es un hábito. Después de recordar esa peregrina etimología que determina una equivalencia semántica del término griego de sindéresis (descompuesto en “sin”-“syn”- y “heresis” “airesis”) con el latino de “coelectio” (co-electio), Kilwardby da una primera noción de la sindéresis que la asimila a la conciencia y, luego, advierte que aquella puede ser considerada como una potencia o como un hábito o como el conjunto de ambos o finalmente como un “usus” (e.d., como un acto) si bien propia y directamente es un hábito.

“Inprimis attende de nomine. Grecum enim est, et dicunt quod idem sonat quod coelectio... uel quasi simul cum conscientia est... Haec est ratio nominis. Cum igitur sonet idem sinderesis quod coelectio, sic electio potest dici quod eligimus, uel quo. Et hoc quadrupliciter quia que elegimus uel potentia est, uel habitus, uel coniunctum ex hiis, uel usus. Et omnibus hiis posset accipi sinderesis, ut dicitur, proprie tamen dicit habitum secundum formalem intellectum et in recto. Materialiter uero dicitur potentia uel coniunctum ex potentia et habitu uel obiectum. Creberrime tamen accipitur in scripturis pro coniuncto ex potentia et habitu, ut cum dicitur quod sinderesis reprehendit, mordet, corrigit uel sentit et huiusmodi. Et dico quod stat pro coniuncto quando sic attribuitur aliqua actio ei quia potentia non agit nisi informata per habitum, neque habitus agit nisi secundum quod est forma et dispositio potentie agentis per ipsum; habitus uero imoportatus per nomen sinderesis est assimilatio appetitive rationalis secundum naturale sui cum lege recte vivendi”⁴¹

En esta revista de maestros escolásticos ha parecido conveniente incluir a *Duns Scot* a pesar de que éste no ha dedicado un estudio especial al tema y sólo incidentalmente menciona la sindéresis como hábito. Dentro de una discusión sobre los sujetos respectivos de la sindéresis y de la conciencia, que será examinada más adelante, el Doctor Sutil alude expresamente a la sindéresis como “hábito de los principios”:

“Si sinderesis ponatur aliquid habens actum elicatum semper (necessario [deest in ed. Venet]) tendentem in actum iustum, et resistentem peccato, cum nihil tale ponatur in voluntate, non potest ibi poni; igitur est in intellectu. Et sic, non potest aliud poni quam habitus principiorum, qui semper est rectus: quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis statim intellectus acquiescit illis...”⁴²

⁴¹ Texto (*De Conscientia*) en LOTTIN, *op. cit.*, II, p. 326, note 1. Respecto de Kilwardby cabe anotar dos cosas: a) Al fin del pasaje reproducido arriba remite el maestro dominico a lo expresado antes a propósito de la conciencia (“Hec explanata sunt satis superius ubi determinatum est quomodo conscientia sit et quomodo habitus”). Será preciso, pues, volver sobre este tema en oportunidad de estudiar la conciencia según este autor. b) Para él la sindéresis es un hábito de la voluntad, parte innato y en parte adquirido. También habrá que retomar este tema de la innatidad parcial del hábito de la sindéresis, después de haber indicado el contexto inmediato de la tesis de Kilwardby.

⁴² *Ox*, II, d.39, questionum solutio, a). Ed. M. Fernández García, Quaracchi, 1914. Sobre la noción de *hábito* de D. Scot cf. *Ox*, IV, d. 45 q. 1 n. 2, t. 20, 265 a. (ed. Fernández García, t. I, p. 465); I, d. 17 q. 3 a. 3 (ed. Fernández G., I, p. 799-800); *loc. cit.* ad. 3 c. 3am. sent. (ed. Fernández G., I, p. 803); *loc. cit.* ad. 1 (ed. F. G.,

Como el texto transcrito permite ver, la tesis es clara, si bien no aparecen consignados los fundamentos, lo que se explica por el contexto en que se la enuncia ⁴³

GUIDO SOAJE RAMOS
Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

p. 804), etc. Sobre la relación entre el intelecto y los *principios*, Cf *Rep.*, II, d. 23 n. 3, t. 23, 107 b. Sobre la tesis de D. Scot el P. PARTENIUS MINGLES exponiendo el pensamiento auténtico de éste, consigna lo siguiente: "Synderesis est habitus principiorum agibilium et . . . eam in intellectu ponendam esse. Nam "non solum intellectus habet cognitionem de per se principiis speculabilibus, sed etiam de per se principiis agibilibus quae sunt per se nota . . ." "... *Joannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*, Quaracchi, 1930, p. 301-302.

⁴³ En el contexto D. Scot aborda la cuestión "Utrum synderesis sit in voluntate" y, en consonancia con sus tesis radicales, procura eliminar de la voluntad todo aspecto —incluida la sindéresis— que implique un acto ilícito necesario. Montefortino ha respetado fielmente la inspiración y el marco de la tesis escotista. *Ven. Joannis Duns Scoti Summa Theologica*, Romae, Sallustiana, 1901, I, q. 79, a. 12, p. 607-609.

TEMPERATURA, CANTIDAD DE CALOR Y CALORICO: LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS SOBRE EL CALOR

“Nunquam in aliqua aetate inventa fuit aliqua scientia sed a principio mundi paulatim crevit Sapientia, et adhuc non est completa in hac vita”.

(R. BACON, *Compendium Studii*)

El estudio de calor y sus concomitantes constituye, junto con la luz, el sonido y el movimiento —para circunscribirnos a las percepciones sensoriales más inmediatas— un importante capítulo de la física y cuyo desarrollo ha conducido a la estructuración de la termodinámica, ciencia interesante por más de un concepto: sea en el plano tecnológico como en el puramente científico y aún en el epistemológico.

Pues bien, tan fundamental tema de la física no pudo alcanzar su amplio desarrollo actual sino distinguiendo previamente los conceptos de *temperatura y cantidad de calor*, por un lado, y por otro reconociendo la real naturaleza del calor, por el rechazo de la sostenida “teoría del calórico”. Cuanto a la distinción entre temperatura y cantidad de calor, la historia de la física registra que hasta mediados del siglo XVIII¹ subsistió la confusión entre ambos conceptos, utilizándose los indistintamente. Es recién entonces cuando observan Boerhaave y Richmann cierta diferencia en la rapidez con que se enfriaban, a igualdad de toda otra condición, cuerpos de materiales diferentes. En 1747 es Richmann quien calcula la temperatura que se alcanza cuando se mezclan dos masas de agua a diferentes temperaturas, determinando que la temperatura final era proporcional a dichas masas. Estas experiencias fueron retomadas y ampliadas por Joseph Black (1728-1799), con un cuidado tal que bien merece considerársele el fundador de las mediciones científicas de los fenómenos tér-

¹ Sólo señalamos a grandes rasgos los hitos históricos que hacen a nuestro caso. El lector interesado podrá consultar las numerosas historias de la ciencia y los tratados de física; por ej., R. TATON, (editor), *Histoire générale des Sciences*, t. II, pp. 515-519 y t. III, 1a. Parte, pp. 261-295; A. MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, t. VIII (por D. Papp y J. Babini), pp. 96-102, y t. X (mismos autores), pp. 165-181; P. STRANEO, *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, L. Brescia, Morcelliana, 1959, pp. 146-149 y especialm. 222-247; D. PAPP, *Historia de la física*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, pp. 107-112. En P. F. SCHURMANN, *Historia de la física*, Buenos Aires, Nova, s. f., por cuanto está organizada “por autores”, se podrán consultar los trabajos de los físicos que citemos en el texto. Un resumen preciso y claro sobre la teoría actual de los fenómenos térmicos en R. E. PEIERLS, *The laws of nature*, Londres, Allen and Unwin, 1955, c. V.

micos². En sus trabajos distingue Black claramente los conceptos de calor y temperatura, señalando la diferencia entre *cantidad* e *intensidad* de calor: el factor intensivo corresponde a la temperatura, tal cual es registrada por el termómetro; el factor extensivo pertenece al "calórico", a la cantidad de calor que un cuerpo puede entregar a otro. En otras palabras, que no es lo mismo llevar a la temperatura de ebullición un gramo que una tonelada de agua. Posteriores reflexiones sobre sus trabajos, conducen a Black a establecer otros dos importantes conceptos: el de "calor latente" y el de "calor específico" (que denomina "capacity for heat"); proceso en el cual no lo seguiremos, pues no hace directamente a nuestro tema.

Otra es la idea que nos reclama ahora. En sus explicaciones utiliza Black la expresión "calórico" (o "matter of heat"), sosteniendo la opinión común de la época con respecto a la naturaleza substancial del calor: se trata todavía de la teoría del calor-substancia, flúido imponderable (como la luz), capaz de ser transferido entre los cuerpos, pasando desde el cuerpo de mayor temperatura al cuerpo de temperatura menor. En analogía con la contemporánea teoría del flogisto, se sostenía entonces que el hielo, por ejemplo, se transformaba en agua en razón de combinarse con algo de "calórico".

Al mismo tiempo entraba en la opinión común la relación —no muy clara— entre movimiento y calor. Que el calor estaba de algún modo relacionado con el movimiento lo señalan ya, entre otros, Platón Aristóteles³, mientras que Santo Tomás dice taxativamente que

(I): "Motus localis proprie est causa calefactionis".⁴

Más modernamente, F. Bacon⁵ y Boyle⁶ señalan que el calor es una especie de movimiento. No obstante, habrá de aguardarse hasta fines del siglo xviii el movimiento lo señalan ya, entre otros, Platón y Aristóteles³, mientras que

² Black es bien conocido en el campo químico por su célebre *Experiments upon magnesia alba, quicklime and some other alkaline substances* (1755; Alembic Club Reprints N° 1), única obra que publicara en vida. En 1770 apareció un trabajo anónimo, *An enquiry into the general effects of heat* que parece debe atribuirse a Black, pues en él aparecen las experiencias sobre efectos térmicos que serán descritas en *Lectures on the elements of chemistry*, volumen conteniendo las lecciones profesadas por Black y publicadas en 1803 por John Robinson.

³ PLATÓN, (*Timeo*, 61 e) señala que la rapidez del movimiento, entre otras propiedades (pequeñez de las partículas, agudeza de ángulos, etc.), hace que el fuego sea más enérgico; y ARISTÓTELES (*De Caelo*, II, 7; 289a a 21) dirá que "el movimiento tiende a producir fuego en la madera, la piedra y el hierro".

⁴ *In II De Caelo*, lect. X, N° 391 (numeración según ed. Marietti).

⁵ F. BACON, *Novum Organum*, L. II, 20 (lenguaje poco claro).

⁶ R. BOYLE, *Works*, (ed. Birch), 1772, v. IV, pp. 249-250 (apud A. WOLFF, *A history of science, technology and philosophy in the 16th and 17th centuries*, New York, Harper and Bros., 1959, v. I, pp. 276-77). En este paso hace Boyle referencia a experiencias del calor generado por martillado, y lo que es más notable por su coincidencia con las observaciones posteriores de B. Thompson, al calor que aparece en el taladrado de armas; todo lo cual le hace sostener que el calor consiste en la rápida agitación de las partes de la substancia.

mienza con las célebres observaciones del curioso personaje que es Benjamín Thompson (norteamericano, Conde del Sacro Imperio, Ministro de Guerra del Elector de Baviera, Fundador de la Royal Institution, etc.) quien, asombrado ante la enorme cantidad de calor que se producía en el proceso de barrenado de cañones, estudió cuidadosamente el fenómeno, llegando a la conclusión (año 1798) que la única relación posible de establecer era entre calor y movimiento. Experiencias que hubieron de aguardar, rechazadas como fueron entonces en sus conclusiones⁷ hasta los trabajos de Julius R. Mayer (1814-1878), quien sugirió que calor y trabajo eran equivalentes e interconvertibles; y las célebres mediciones de James Prescott Joule, que abarcaron la década 1840-1850, acerca del equivalente del calor⁸. Experiencias que condujeron a obtener un valor preciso y constante de este equivalente no obstante los diversos procedimientos empleados experimentalmente; hecho que logró llamar la atención de los físicos, de modo tal que, a partir de Lord Kelvin (año 1848), asociado a Joule, púdose elaborar una teoría matemática del calor considerado como movimiento.

El exitoso desarrollo que para entonces había alcanzado la teoría cinética de los gases como explicación de los fenómenos en ellos observados, conducirá rápidamente a erigir una teoría cinética del calor, donde éste es una forma de movimiento, precisamente de los movimientos de traslación (y más tarde, también de rotación y vibración) de las moléculas del cuerpo caliente. Aquí se distinguirá claramente entre temperatura y cantidad de calor: la temperatura será una medida de la energía cinética media de traslación de las moléculas, esto es, una cantidad *intensiva*; la *cantidad de calor* vendrá medida por la energía total de todas las moléculas, sea de la energía cinética (de traslación, rotación y vibración) como de la energía potencial. Si se eleva la energía cinética de un cuerpo, seguiráse la elevación de temperatura (en cuanto aumente la energía cinética de traslación); si sólo se eleva su energía potencial, se verificará un cambio de estado (fusión, ebullición, etc.) sin cambio de temperatura

Estas son, muy resumidamente expuestas, las líneas directrices que señalan la ruta de la historia científica de la teoría del calor y su relación con la temperatura. Nos interesa entonces retener estas dos ideas de la física moderna: 1) temperatura no es lo mismo que cantidad de calor, estando ambas relacionados como factor intensivo y factor extensivo, respectivamente; 2) el calor no es una substancia material imponderable que pueda transvasarse de uno a otro cuerpo, sino una manifestación del estado de movimiento de las partículas

⁷ Lavoisier, en su *Traité élémentaire de Chimie* (1789) incluía la luz y el calórico en su tabla de elementos químicos, y todavía en 1824 sigue utilizando Sadi Carnot la teoría del "calórico"; cf. de este último sus *Reflections on the motive power of fire* (versión inglesa de R. H. Thurston), New York, Dover, 1960.

⁸ Puede leerse una interesante antología de estos trabajos en M. M. SAMOS (editor), *Great Experiments in physics*, New York, Holt-Rinehart-Winston, 1959, pp. 169 ss.

componentes del cuerpo. Ideas cuya génesis, desarrollo y aceptación ya sin reservas, abarcan muy poco más de cien años a esta parte.

*

Santo Tomás es un genio, y como tal “abunda en su sentido”; por lo cual no es de asombrarse que en la lectura de sus obras se halle uno a cada paso con genialidades, así como ocurre con su justamente admirado Aristóteles. Si en nuestra ocupada y preocupada época hubiera más lugar a vacar espiritualmente, al *otium*, al leer sin apuros meditando sobre lo leído —practicando la auto-homilía— no sería difícil constatar la utilidad del sentido común frente al cúmulo de problemas circundantes. Pero una cada vez más precisa metodología coarctante, un *métodos* cada vez más estrecho, hace perder la visión panorámica a que estamos apuntando. Esto es más cierto aún en las ciencias experimentales, donde los problemas enfocados muy precisamente según una faceta de más en más limitada, han de ser resueltos con los medios especialísimos de cada una de las ciencias particulares, sucediendo así a menudo, como hecho de experiencia, que en pro del hallazgo del instrumento adecuado y el logro del *dato* numérico, se echa al olvido la posibilidad de otras perspectivas y se sacrifica al método y la especialización —fructíferos, sin duda, pero limitados— todo el enorme campo de conocimiento que queda sistemáticamente fuera.

Decimos esto por cuanto se hallan en Santo Tomás dos pasos que no pueden dejar de impresionar, luego de la breve historia que hemos bosquejado sobre la teoría del calor. Al defender, en la *Summa contra Gentiles*, la actividad propia de los seres naturales, suelta como de paso y ejemplo común de cuanto viene diciendo, que:

(II): “Nam quanto corpus calidum fuerit maius, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit”.⁹

En otras palabras que a igualdad de intensidad de calor, una mayor masa será capaz de entregar más calor. Consecuentemente ¡está distinguiendo el Angélico entre temperatura y cantidad de calor!; entre el factor intensivo y el factor extensivo que señalamos antes. Y esto no es sino una aplicación concreta de otro texto más general:

(III): “Manifestum est autem quod corpus alterans non alterat solum secundum extreman superficiem, qua tangit corpus alteratum, sed secundum suam totam profunditatem vel grossitiem: et huius signum est, quia corpus tenue non est ita efficax ad alterandum sicut corpus habens profunditatem vel grossitiem, supposita identitate naturae”¹⁰.

Y ambas aclaraciones, “supposita aeque intensa caliditate” (texto II), y “supposita identitate naturae” (texto III) se complementan mutuamente y no

⁹ S. THOMAS, *Contra Gent.*, III, 69.

¹⁰ *In II De Caelo*, lect. X, N^o 392.

dejan dudas con respecto a la distinción entre temperatura y cantidad de calor que señalamos: de dos cuerpos del mismo material y a la misma temperatura, calentará más (extensamente) el de mayor masa.

Estas afirmaciones claras tienen un antecedente, como era de sospecharse, en un texto de Aristóteles, quien, en *De Partibus Animalium* señala:

(IV): “De dos cosas calientes, se dice más caliente aquella que funde más rápidamente a una sustancia fusible o inflama a una inflamable. Si se trata de dos masas de una y la misma sustancia, se dice que la mayor contiene más calor que la menor. Tratándose de dos cuerpos, se denomina más caliente a aquél que tarda más en enfriarse”¹¹.

Si bien no parece este texto suficientemente claro, en cuanto la distinción entre temperatura y cantidad de calor no surge explícita como sucede en Santo Tomás, llaman la atención análogas observaciones a las que hemos señalado más arriba, al referirnos a las experiencias de Boerhaave y Richmann (siglo XVIII acerca de la distinta velocidad de enfriamiento de ciertos cuerpos. Y especialmente en los párrafos segundo y tercero, es grande la tentación de agregar “a igualdad de temperatura”. ¿Fue tal la intención de Aristóteles? La respuesta por la afirmativa nos sería muy grata, pero la prudencia exige no agregar intenciones sino conformarse con el sentido literal¹², que aun así restringidos son ya valiosos textos que admiten una *interpretación* adecuada, si se complementan entre sí los tres párrafos a la luz de los conocimientos actuales. En el *primer párrafo*, debe interpretarse el “más caliente” como refiriéndose a la temperatura del cuerpo caliente y no a su cantidad de calor, puesto que los fenómenos de fusión o inflamación se producen una vez alcanzada una temperatura mínima característica del fusible o del inflamable, precisamente la “temperatura de fusión” o “de inflamación”; proceso que puede acelerarse o retardarse según sea mayor o menor el gradiente de temperatura que se establezca entre fundente y fusible, por ejemplo. El *segundo párrafo* complementa al (y es complementado por el) anterior, puesto que si bien las temperaturas de fusión o de inflamación sólo exigen factor intensivo, la real fusión de un cuerpo reclama, además, el factor extensivo “cantidad de calor”, puesto que se tratará

¹¹ ARISTÓTELES, *De Part. Anim.*, II, 2; 648b 18-20. En la traducción española de Francisco Gallach Palés, el paso dice sustancialmente igual: “Además, entre dos cosas, la más ardiente será aquella que derrita antes una sustancia fusible, o incendie otra inflamable. Además entre dos masas de una misma sustancia, dicese que la más grande contiene más calor que la más pequeña. También se dice que el más ardiente entre dos cuerpos es el que más tiempo tarda en enfriarse”; ARISTÓTELES, *Antomía de los animales*, Madrid, Nueva Biblioteca filosófica, 1932, p. 44. Todo el texto de 648b - 649b 9 merece especial atención.

¹² “Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum”, dice Santo Tomás al referirse a la Sagrada Escritura en *S. Theol.*, I, q. 1, a. 10, ad lum.

de elevar a la temperatura deseada una cierta masa (calor latente de fusión p. ej.: cambio de estado sin cambio de temperatura). En el *tercer párrafo* debe sobrentenderse que se trata de dos cuerpos de la misma naturaleza y masa, a fin de que “más caliente” pueda interpretarse como “mayor cantidad de calor”; interpretación abonada por la aclaración del párrafo anterior (“dos masas de la misma substancia”) y porque al Estagirita no pudo habersele pasado por alto la influencia de la *natura* de estos cuerpos.

Y sigamos, que otro paso de Santo Tomás nos reclama con más urgencia. En el mismo lugar citado de *C. Gent.*, un poco más adelante, indica que:

(V): “Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum”¹³.

¡Y esto es una repulsa clara y total de la teoría del calor-substancia! Aquí sí que nos podemos quedar cómodamente con el sentido literal y comprobar que lo aclarado por la física recién a fines del siglo pasado, era ya sostenido por nuestro santo en el siglo XIII.

Luego, para Santo Tomás, era claro que no debía hablarse del calor como una substancia transferible de uno a otro cuerpo. ¿Haremos entonces de Santo Tomás un “físico” preocupado por la calorimetría? No es tal nuestra intención, que muy bien se está él en teo-filósofo. Pero, repetimos, estamos frente a un genio a quien nada de lo que sea saber le es ajeno, si bien el enfoque será siempre desde la luz superior de la sabiduría. Por ello también es que una afirmación suya no ha de estar desconectada de la doctrina general: aun cuando se trate de un “ejemplo” —equivocado o no—, el mismo estará lógicamente relacionado a un principio general. De aquí que, si bien no pueda sostenerse que tal refutación del “calórico” sea un acierto “científico”, tampoco será justo considerarlo como una “casualidad”, “a lo burro flautista”. No pretendemos hacer hablar a Santo Tomás en científico, pero sí sostenemos la seguridad de su razonamiento lógico. Por ello es que no sorprende aparezca, a continuación inmediata del texto (V) citado, la razón del mismo:

(VI): “. . . sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia”¹⁴.

Conclusión necesaria, porque siendo el calor principio formal de la calefacción¹⁵,

¹³ *C. Gent.*, III, 69, *in fin.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *S. Theol.*, I q. 56, a 1, resp.

(VII): “agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum; sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum”¹⁶.

El calor no es una substancia, sino una cualidad activa¹⁷: recuérdese que se trata de una de las cuatro cualidades fundamentales, según Aristóteles¹⁸. Perteneciendo, por lo tanto, al orden accidental,

(VIII): “non enim potest dici quod calor sit forma substantialis ignis, cum in aliis corporibus sit accidens de genere qualitatis”¹⁹.

Que no pueda tratarse del calor como forma substancial del fuego es claro, entre otras razones, porque

(IX): “quia formae substantiales non sunt sensibiles per se. Et iterum manifestum est quod calor et frigus in aliis corporibus sunt accidentia”²⁰.

Reafirmando:

(X): “quia nulla forma substantialis est per se sensu perceptibilis, sed solum intellectu [...]. Cum igitur calidum ignis et frigidum terrae vel aquae sint sensu perceptibilia, non possunt esse formae substantiales”²¹.

El error en contrario se explica fácilmente, ya que

(XI): “differentiae substantiales, quia sunt ignotae, per differentias accidentales manifestantur: et ideo multoties utimur differentiis accidentalibus loco substantialium”²².

Luego, como

(XII): “calidum enim et frigidum, cum sint propriae passiones horum corporum, sunt proprii effectus formarum substantialium eorundem”²³,

queda explicada, que no justificada, la confusión. ¿Podrá ser éste también el origen de la persistencia del “calórico” en la física? Más adelante intentamos una respuesta.

¹⁶ *C. Gent.*, III, 69, *in fin.*

¹⁷ *S. Theol.*, I, q. 115, a. 1, ad 5um.

¹⁸ ARISTÓTELES, *De Gen. Corr.*, II, 2.

¹⁹ *In V Phys.*, lect. III, n^o 663.

²⁰ *In XI Met.*, lect. XII, n^o 2380.

²¹ *In I Gen. Corr.*, lect. VIII, n^o 62. Análoga doctrina en *De Sensu*, lect X, n^o 136, etcétera.

²² *In I Gen. Corr.*, lect. VIII, n^o 62.

²³ *Ibid.*

Por ahora retornemos al Angélico, que todavía tiene algo más que decirnos para completar la doctrina que vamos exponiendo. Si el calor es un accidente, se ha de negar toda explicación, de Demócrito en más, que pretenda, en nombre de un atomismo mecanicista, atrayente por sencillo pero erróneo, que el tal accidente pase, en su obrar, como numéricamente uno del agente al paciente²⁴: cuando un cuerpo calienta a otro, el calor subsiste en ambos específicamente, pero no numéricamente:

(XIII): “Idem specie calor est in igne et aëre, quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aëre fit hic ignis, calor manet idem especie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum”²⁵.

Y si bien se nota aquí la influencia perniciosa de los “cuatro elementos” aristotélicos, la doctrina es general en cuanto se refiere a la producción de accidentes: éstos no son “ens simpliciter”, sino “ens secundum quid”; “accidentia non sunt, sed eis aliquid est”, dice la conocida fórmula escolástica. Por ello es que “accidens, secundum suum esse, dependet a subiecto sicut a causa sustentante ipsum”²⁶; de allí que el calor no se traspase de uno a otro sujeto “idem numero”, puesto que “non manet idem subiectum”: precisamente se trataría en todo caso del paso a *otro* sujeto.

La relación de substancia a accidente como “ens simpliciter” a “ens secundum quid”, es lo que explica muchas de las “substancializaciones” ocurridas en la historia de la ciencia; para nuestro interés particular, la permanencia del “calórico”. Efectivamente, siendo el accidente “id cui competit esse in alio”, es imposible concebirlo sin referencia concreta a la substancia, “id cui competit esse in se”: aun concebido en abstracto, “accidens [...] importat habitudinem ad subiectum”²⁷. Es decir, que de uno u otro modo, es imposible desembarazarse de la substancia, y, al menor descuido, una consideración del accidente separado de la misma puede conducir a su substancialización, como es el caso conocido del error acerca de las formas substanciales materiales, que tan funestamente ha repercutido tanto en la desinteligencia de la doctrina aristotélico-tomista sobre su naturaleza, cuanto en la apreciación del carácter explicativo de la misma, por el abuso que significaba recurrir inmediatamente a las *formas* como explicación según la escolástica “decadente”.

Ahora bien, hemos visto (texto VI y VII) cómo se explica la calefacción de un cuerpo por otro, según la actualización de una potencia por un agente ex-

²⁴ *S. Theol.*, I, q. 115, a. 1, ad 5um.

²⁵ *De Spirit. Creat.*, a. 3, ad 19um.

²⁶ *Quod. III*, q. 1, a. 1, resp.

²⁷ *S. Theol.*, I-II, q. 53, a. 2, ad 3um.

terior, que es caliente en acto y que será la causa eficiente de tal calefacción: la substancia a calentar se limitará a recibir, según su modo de ser^{27a}, la acción del agente que actualizará en ella a la nueva forma accidental, forma esta que existirá y operará ahora gracias a la forma substancial del sujeto de inhesión. Por lo cual su acción podrá llegar hasta contribuir al origen de otras formas substanciales²⁸, sobrepasando así su propia accidentalidad.

Y esta explicación, simple como es en el caso del accidente accidental o “accidente extraño”, como lo denomina Santo Tomás, cobra un matiz especial cuando se trata del calor como accidente propio de la substancia; tal ocurre en el caso del fuego. En efecto, cabe preguntarse cómo, siendo el fuego resultado del calor, una vez lograda la forma substancial del fuego, se sigue calor. La respuesta es inmediata:

(XIV): “Sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem ad quam disposuit in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est: sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeeistentis”²⁹.

En insistiendo en la *disposición*,

(XV): “Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendum formam ignis: qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae”³⁰.

En otras palabras,

(XVI): “calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formae in agendo”³¹.

Es decir que, tratándose del accidente propio, calor, el sujeto se comporta como paciente y como agente, según, claro es, el diverso punto de vista de su potencialidad y de su actualidad:

^{27a} “Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur”, axioma escolástico que la física expresa por medio de sus “constantes térmicas”, como por ej. y para señalar dos simples, el “calor específico” y el “coeficiente de conductividad”, valores ambos que dependen de la naturaleza del cuerpo objeto de la experiencia.

²⁸ Cf. *S. Theol.*, I, q. 115, a. 1, ad 5um.

²⁹ *S. Theol.*, III, q. 7, a. 13, ad 2um.

³⁰ *S. Theol.*, III, q. 9, a. 3, ad 2um.

³¹ *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 16um. Cf. *De Spirit. Creat.*, a 3, ad 19um.

(XVII): “ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum”³².

Por donde acaba de conformarse el panorama que permite explicar cabalmente el rechazo del calor-substancia dentro de una argumentación coherente y eminentemente filosófica: el calor no es substancia, sino accidente, esto es, existe con existencia que depende de un sujeto de inhesión. En tales condiciones, no se trata de algo de sí existente, volcable de sujeto en sujeto, sino de algo que debe *producirse* en un sujeto (paciente) por obra de otro (agente), y que será capaz de aumentar, como toda cualidad, según una mayor *intensidad* (*quantitas virtutis*) o perfección y no por adición de partes (*quantitas molis*)³⁴.

Repetimos que no se trata de hacer de Santo Tomás un precursor de la moderna calorimetría, ni de sostener que él haya pretendido exponer su “teoría del calor”. Pero es indudablemente cierto que si los físicos modernos, de Galileo en más (y aún antes), no hubieran perdido contacto con la tradición aristotélico-escolástica y su distinción neta entre substancia y accidente, y más concretamente, si hubieran conocido los textos que venimos aduciendo de Santo Tomás (sin despreciarlos, por supuesto), la *ciencia* del calor se hubiera visto adelantada en varios siglos. En realidad, desde Aristóteles queda suficientemente clara la dicha distinción substancia-accidente³⁵ como para haber evitado el grosero error del “calórico”.

Todavía más, sin necesidad de remontarse a tales fechas y dominios netamente filosóficos, una apreciación debida de los precursores escolásticos de Galileo, los componentes de la “escolástica (filosóficamente) decadente”, habría preservado de semejantes yerros, toda vez que la distinción entre temperatura y cantidad de calor constituye un ejemplo bastante comúnmente aducido al tratar de la distinción entre cantidad virtual o intensiva (*quantitas virtualis*) y cantidad dimensiva o corporal (*quantitas dimensiva* o *corporalis*), distinción

³² S. *Theol.*, I, q. 77, a. 6, resp.

³³ Nótese que S. Tomás requiere no sólo la forma como principio de acción, sino también la moción del primer motor, que para las acciones corpóreas será, según la concepción entonces en boga, el cuerpo celeste: “unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis”; donde el movimiento de este cuerpo celeste depende, en última instancia, del Primer Motor (Cf. S. *Theol.*, I-II, q. 109, a. 1, resp.).

³⁴ S. *Theol.*, I, q. 42, a. 1, ad lum. Adviértase, sin embargo, que la cantidad de calor puede aumentar por adición de masas calientes en acto.

³⁵ Cf. para el caso del calor, ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 9; 217a 21-217b 7; y especialmente el comentario de S. Tomás, *In h. l.*, lect. XIV, N° 555. Todo lo cual está relacionado con el conocido problema “de intensione et remissione formarum” para cuya exposición puede consultarse la erudita obra de A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2. Auflage, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1951; y la monumental de P. DUHEM, *Le système du monde*, París, Hermann, s. f., 10 vols.

que, si bien conoce Santo Tomás³⁶, nos interesa señalarla como utilizada en los medios más científicos del siglo XIV, como, por ejemplo, entre los miembros del *Merton College* (Bradwardine, Heytesbury, Swineshead, etc.), tan interesados e interesantes en los problemas de la cinemática³⁷.

*

Pero todavía no hemos acabado. Otra interesante cuestión reclama aún nuestra atención, como contrapartida al "tratado del calor"; y es precisamente la cuestión acerca del *frío*.

El frío no ha entrado nunca positivamente en la consideración científica³⁸, por la sencilla razón de no multiplicar innecesariamente las entidades; surgiendo las sensaciones de calor y frío como resultado de nuestro contacto con fuentes térmicas a diversas temperaturas, parece una simplificación lógica referirse a la fuente "fría" como aquella que posee una menor intensidad de calor que el patrón de referencia. El frío será entonces equivalente a menor temperatura: se tratará de una negación del calor.

Considerado el problema desde la moderna teoría cinética del calor, aparece ello aún más razonable, ya que, si el estado térmico de un cuerpo se debe al estado de movimiento de sus moléculas³⁹, el frío no podrá ser algo positivo, so pena de significar un "movimiento negativo"; no un mero reposo—pues aquí todavía cabe referirse a un "cero absoluto" *de temperatura*—, sino a un "—reposo" puro sin sentido. Consecuentemente, el físico se referirá siempre al término positivo temperatura (o calor) y el frío vendrá dado por una "menor temperatura" con relación a un patrón *ad hoc*: el frío será considerado negativamente y no ya privativamente, término este sin contenido preciso en la física, donde la disyuntiva se plantea siempre según la cupla positivo-negativo.

Y bien, Santo Tomás sostendrá el carácter de *privación* del frío con respecto al calor:

³⁶ P. ej., S: *Theol.*, I, q. 42, a. 1 ad lum., ejemplificado precisamente con el calor.

³⁷ Cf. M. CLAGETT *The science of mechanics in the middle Ages*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959. Obra erudita y abundante en textos de la época; para la distinción entre temperatura y cantidad de calor, vid. p. 212. En pp. 333-335 vuelve a tratar el tema, siendo sumamente interesante un texto de R. Bacon (dudoso, según Clagett), donde se habla de los resultados de mezclar pesos diversos de agua a diferentes temperaturas, preludiando así las experiencias de Boerhaave y Richmann antedichas.

³⁸ La "frigoría" como unidad de "cantidad de frío", no se utiliza sino en la tecnología de las bajas temperaturas, a fin de prescindir de incómodas unidades negativas de calor.

³⁹ Estrictamente hablando, esta asimilación del calor al estado de movimiento de moléculas se cumple sólo muy aproximadamente en los gases; en los casos de líquidos y sólidos es necesario descender al plano iónico y aún atómico.

(XVIII): "Calidum est quoddam *praedicamentum*, idest quoddam affirmatum, sine privatione, et est *species*, idest forma, frigiditas autem est privatio"⁴⁰.

Texto que reafirma en otro lugar:

(XIX): "Calidum autem est prius frigido, sicut forma privatione"⁴¹.

Aristóteles ya había enseñado que:

(XX): "Lo positivo tiene prioridad con respecto a su privación, como ocurre entre lo caliente y lo frío"⁴².

Comentando el Angélico:

(XXI): "ita scilicet quod unum est privatio et defectus respectu alterius, sicut frigidum respectu calidi [...]. Manifestum est autem quod *affirmatio*, idest omne quod positive dicitur ut aliquid completum, est prius eo quod dicitur per privationem et defectum, sicut calidum est prius frigido"⁴³.

Sin duda, calor y frío son contrarios, esto es, manifiestan diferencias dentro del mismo género⁴⁴. Ahora bien, el principio de contrariedad estricta es la oposición entre hábito y privación, "quia scilicet in omni contrarietate privatio et habitus includitur"⁴⁵; mas, por cuanto "contrariorum autem utrumque est natura aliqua"⁴⁶, ya que, caso contrario, no podría hablarse de diferencia dentro de un género, resulta que el frío-privación no puede ser simple no-ser, "nam privatio et non ens non est in genere"⁴⁷.

Pero no se queda aquí nuestro autor, sino que todavía va a ejemplificar con calor y frío, los diversos modos de contrariedad según la privación y el hábito:

(XXII): "*Quaedam* enim dicuntur contraria in eo quod habent in se inclusam privationem et habitum; sicut [...] calidum et frigidum. *Alia* per hoc quod actu faciunt privationem et habitum, sicut sunt ca-

⁴⁰ *In I Gen. Corr.*, lect. VIII, N^o 61.

⁴¹ *In II De Caelo*, lect. X, N^o 391.

⁴² ARISTÓTELES, *De Caelo*, III, 3; 286aa 26.

⁴³ *In II De Caelo*, lect. IV, N^o 337.

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, X, 8; 1058 a 10; S. THOMÁS, *In X Met.*, lect. VI, N^o 1988 y lect. X, N^o 2123; *In I Phys.*, lect. V, N^o 35; etc.

⁴⁵ *In X Met.*, lect. VI, N^o 2036.

⁴⁶ *In I Gen. Corr.*, lect. VIII, N^o 62.

⁴⁷ *Ibid.* nota anterior.

lefaciens et infrigidans. Aut per hoc quod sunt virtute activa privationis et habitus, sicut calefactivum et infrigidativum. *Alia* vero per hoc quod sunt acceptiones dictorum, sicut calefieri et infrigidari. Aut per hoc quod sunt abiectiones eorum, sicut corruptio caliditatis et frigiditatis”.⁴⁸

Resumiendo entonces,

((XXIII): “Dicitur ergo frigidum privatio, non quia sit privatio pura, sicut caecum aut nudum; sed quia est qualitas deficiens respectu calidi. Unde in hoc differt iste modus secundus a primo: nam primus modus accipiebatur secundum differentiam entis et non entis simpliciter, hic autem modus accipitur secundum differentiam entis perfecti et imperfecti”.⁴⁹

Es decir que para San Tomás el frío es privación no como pura ausencia, como falta *simpliciter* de cierta forma (calor), sino como imperfecta posesión de ella: de otro modo no se explicaría que el frío sea una cualidad sensible, siendo la pura privación no-ser. Conclusión que concuerda perfectamente con la teoría cinética del calor, en cuanto ya señalamos el sin sentido que comportaría referirse al frío como algo positivo más allá del reposo, como medido por valores negativos de movimiento, más allá del cero absoluto. Es este sentido de “qualitas deficiens respectu calidi”, el que genuinamente debe adoptarse aun en perspectiva científica, si bien la *cualidad* no suene entonces armónicamente. Sin embargo, la cuantificación de tales repudiadas cualidades —con la cual cuantificación se logra el saber impersonal y comunicable que busca la ciencia— pareciendo ser una absorción o total reducción de las cualidades a la cantidad, está exigiendo como explicación a aquello que *es cuantificado*.

Si no se admite que el frío es una cualidad ¿cómo explicar que un cuerpo enfríe a otro? “Porque no se trata sino de que un cuerpo calienta a otro”, responderá la física, conforme a su concepción del calor. Pero esta respuesta deja todavía intacto el problema del cuerpo *que es actuado*; nada dice del principio intrínseco próximo de *pasividad* y gracias al cual algo es calentado. Principio que no es sino la cualidad frío.

Por otra parte, de necesidad toda acción se debe a una potencia, sea activa o pasiva: en la economía de la naturaleza, los cuerpos *actúan* o bien reclaman *ser actuados*. La acción de un *agente* no queda explicada suficientemente con la sola recurrencia a una cierta potencia activa, a su posibilidad de ac-

⁴⁸ *In X Met.*, lect. VI, N° 2039.

⁴⁹ *In I Gen. Corr.*, lect. VIII, N° 62. Cf. *In X Met.*, lect. VI, N° 1988.

ción: el tal agente debe, para poder actuar, hallar un *actuabile*, un paciente adecuado. Este paciente es “sicut principio et causa movens” con respecto a la actualización de su potencia pasiva, mientras que con relación al agente, a la potencia activa de éste, se constituye en el fin o término de la acción. Sin esta doble especificación de principio y fin, sin acción-pasión, no hay real *explicación*: no existe verdadero puente sino de orilla a orilla. Luego, no sólo al calor se debe denominar activo, sino también al frío, por lo cual bien dice el Angélico que

(XXIV): “differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit”.⁵⁰

Y todavía es más explícito con respecto a la actividad del frío:

(XXV): “Sed considerandum est quantum ad hoc quod dicitur, quod frigiditas est per se corruptiva et per accidens generativa, quod generatio dupliciter dicitur, sicut supra dictum est: primo inquantum est mutatio a non esse ad esse absolute; secundo dicitur generatio, quando id quod producitur in esse, est nobilius, et e converso quod corrumpitur, est ignobilius: corruptio vero dicitur, quando quod corrumpitur, est nobilius, licet etiam ibi generetur aliquid aliud absolute [...]. Loquendo igitur de generatione primo modo, frigiditas est per se generativa, et non solum per accidens, quia corruptio unius est generatio alterius, et quod per se corrumpit unum, eadem actione generat per se reliquum: natura enim non operaretur per se intendens ad solam corruptionem, quae est quoddam malum, nisi eadem actione aliquid generaret. Sed de generatione secundo modo verum est quod frigidum per se est solummodo corruptivum”.⁵¹

Es decir, como lo señala el mismo Santo inmediatamente antes de este texto, que el frío es activo doblemente, ya que corromper —como corrompe a lo cálido— es un modo de obrar; en segundo lugar, también obra *per accidens* en cuanto condiciona a lo cálido (“circumstat calidum”) y lo fortifica “per antiperistasim”, permitiéndole así actuar generativamente.

Esta segunda instancia, que pareciera un tanto anticuada, merece la aclaración que puede concederle su traslación a un lenguaje más científico. Cuan-

⁵⁰ S. Theol., I, q. 77, a. 3, resp.

⁵¹ In IV Meteor., lect. VIII, N° 327. Cf. In II Gen., Corr., lect. II, N° 195. Todo el texto aristotélico de Meteor., IV, 5, merece ser leído con atención, así como la lect. VIII del Angélico, para ver cuán fina y moderna es la observación de ambos autores acerca de ciertos procesos térmicos.

do una fuente fría (F, para abreviar) actúa sobre un cuerpo caliente (C), es decir, un cuerpo cuya temperatura es mayor que la de F, se produce, en primer lugar, un enfriamiento local, donde el frío actuará “corrompiendo”, según la primera acepción tomista. Pero a este primer proceso sigue inmediatamente otro: la acción de F no acaba en ese enfriamiento localizado sino que se inicia, a raíz del mismo, un fenómeno de afluencia (conducción) de calor desde las zonas adyacentes hacia la zona actuada original de C, proceso que llevará más o menos tiempo según el coeficiente de conductividad térmica de C, y que acabará cuando se haya logrado el equilibrio (dinámico) entre las temperaturas de F y de C. Ahora bien, si referimos —no más que para aclarar el ejemplo— a las fuentes F y C con relación a la temperatura de los cuerpos circundantes, digamos al aire ambiente, si el enfriamiento provocado por F es tal que la temperatura de equilibrio se establece por debajo de la temperatura ambiente, aparecerá ahora entre (F + C) y el ambiente, un proceso análogo al verificado entre F y C, hasta el equilibrio entre las temperaturas de (F + C) y del ambiente. El sistema en equilibrio así formado, esto es (F + C + ambiente), provocará un proceso análogo con otros cuerpos vecinos; etc., etc.

Y por cuanto todos los cuerpos del universo están en contacto mediato o inmediato, la acción de una fuente fría desencadenará un proceso cíclico al cual Aristóteles y Santo Tomás denominan técnicamente “antiperístasis” —movimiento de mutuos reemplazos— y que acabará cuando se establezca el equilibrio térmico entre el primer cuerpo “frío” y el cosmos todo. De donde el frío es, además de corruptor y generador *per se*, generador *per accidens*, provocando todo un ciclo de transformaciones térmicas.

Y baste con lo hasta ahora dicho para concluir que existe en Santo Tomás una clara doctrina acerca de los fenómenos térmicos elementales (y por ello mismo, fundamentales), donde surge:

- a) la distinción entre *temperatura* y *cantidad de calor*, como factores intensivo y extensivo, respectivamente;
- b) la repulsa del “calórico” como substancia transvasable entre cuerpos;
- c) la admisión del *frío* como cualidad activa pero, al mismo tiempo, como *privación relativa* de calor.

E insistimos una vez más que tales conclusiones no surgen de un estudio “científico” del calor —por lo cual hablamos de “doctrina” y no de “teoría” del calor según Santo Tomás— sino de la aplicación a la experiencia común debidamente valorada de ciertos principios filosóficos fundamentales.

¿Por qué, entonces, subsisten en la ciencia ya moderna (siglo XIX), los errores en contrario? La respuesta merece, de por sí, un análisis tan largo como el que nos ha insumido la exposición previa. Sin intentar ahora —ni con mucho— ser exhaustivos, esbozaremos los lineamientos claves.

En primer lugar, *la situación histórica*. La ciencia, en el sentido moderno del vocablo, se inicia como rompiendo casi violentamente con la línea tradicio-

nal de la filosofía escolástica y el aristotelismo que la animaba. Frente a las inadecuadas explicaciones de una filosofía que, decadente como tal, no era capaz de saciar, en cuanto le correspondía, la sed de saber del científico tambaleante aún en la recientemente conquistada perspectiva epistemológica, respondiendo con una desconsiderada recurrencia a "formas" que, reales como eran, nada aportaban a un tipo de conocimiento de perfiles cada vez mejor definidos, el científico acabará por desembarazarse —no es otro el término— a bulto de todas esas especulaciones "inútiles". Y del desprecio al olvido no hay sino un paso, dado entonces demasiado prestamente: si *los filósofos* sólo saben embrollar los problemas con huecos términos e interminables disputas, ¿de qué sirve *la filosofía*? Aborrecimiento de lo bueno por su mal uso que, sin justificarlo, explica el arrinconamiento en que cayeron los grandes pensadores precedentes, como lo señalamos más arriba y es paradigma nuestra exposición toda.

Concomitante al problema histórico, aparece *la faz epistemológica*. Esa *nuova scienza*, que ligeramente se desprende de una débil filosofía contemporánea, aparece, para acentuar más el contraste a su favor, armada de una metodología precisa y preciosa. La absorción de la realidad fenoménica toda en la realidad matemática, y de la causalidad en la legalidad, le permitirá, a costa de una simplificación excesiva, construir un sistema de conocimientos "claros y distintos", impersonalizados en un lenguaje universal asubjetivo gracias a la instrumentalización de la matemática, el lenguaje típico del cosmos, como exagerará Galileo.

Todo ello ha llevado a la ciencia a ignorar *ex professo* primero, por lógico olvido después, ciertas distinciones peculiares del lenguaje filosófico tales como las de substancia y accidente; o bien a reducir, metodológicamente al principio, *simpliciter* posteriormente, las cualidades a la cantidad. En esta secuencia es claro comprender el error del "calórico" como substancialización de un accidente que de otro modo se le escurría al científico de entre sus dedos. Así como es clara también la ausencia de una distinción adecuada entre temperatura y cantidad de calor, pues su dilucidación habría exigido, antes de llegar a idear experiencias cuantitativas, hablar en el lenguaje "poco preciso" de la intensión y remisión de las cualidades. ¡Piénsese en el escándalo que habría provocado un físico del siglo XVIII refiriéndose a los fenómenos térmicos con palabras análogas a las de Aristóteles o Santo Tomás! Tan regresivo personaje habría sido expulsado sin más del Templo de la Ciencia (si alguna vez hubiera entrado).

En la misma línea explicativa del rechazo de las cualidades y su absoluta reducción a la cantidad, se sitúa el problema del frío: su realidad es rechazada de plano en favor del positivamente mensurable calor y de la eliminación de cualidades. ¿Qué significado puede tener una *privación*, un *principio próximo de pasividad*, un *generar per se* o *per accidens*, para la ciencia, sino el de un

anticuado lenguaje descriptivo?⁵² No, la ciencia no podía expresarse con tan vaga terminología, sino que le era necesario aguardar la compulsión aclaratoria de la experiencia científicamente analizada y a la cual se pudiera entonces colgar, en puntos claves, los fascinantes marbetes algorítmicos. Todo lo cual exigió, cabalmente, la ardua e ingeniosa tarea de provocar, por vía empírico-métrica, la manifestación adecuada de la distinción entre substancia y accidente. Y si se repara en cuanto esto significa, es admirable el relativamente corto tiempo que ello insumió, puesto que en pocas décadas logró la física aclarar por sí misma, y dentro de su limitado interés (y posibilidad), el carácter no substancial del calor, no obstante lo insuficiente de su explicación.

Todo lo cual está demostrando que, si bien la ciencia constituye un poderoso instrumento de saber, su propia metodología la coarta a dominios definidos, a una parcela de la realidad, debiendo ser coadyuvada con una visión más profunda del cosmos; no sólo negativamente, impidiéndole ciertos yerros, sino —más importante aún— positivamente, completando en una condigna filosofía el ya amplio panorama que de sí logra.

J. E. BOLZÁN

⁵² Tan se ha olvidado la ciencia del frío, que habiendo consultado a personas dedicadas a la investigación físico-química sobre la existencia de trabajos experimentales que indicaran la posibilidad de concentrar rayos fríos, tal como se hace con el calor (espejos, lentes), la respuesta fue negativa. No obstante, existe una referencia a experiencias llevadas a cabo por los miembros de la *Accademia del Cimento*, demostrando la reflexión del frío (cf. *Essays of natural experiments, etc.*, versión inglesa de 1684; apud A. WOLF, *A history of science, technology and philosophy in the 16th and 17th centuries*, New York, Harper and Bros., 1959, t. I, p. 279). Teóricamente no existe objeción contra esta posibilidad; por otra parte, ¿por qué los "termos" o recipiente Dewar son más eficientes una vez plateadas sus caras, sino por la reflexión de los "rayos fríos" de la sustancia que contienen?

LO PERMANENTE Y LO TRANSITORIO DE LA CULTURA

ESENCIA Y EXISTENCIA DE LA CULTURA

I

1. — La verdad que la inteligencia aprehende posee un valor absoluto, que en sí mismo no depende de las circunstancias del hombre que la de-vela; pero a la vez está implantada y nutrida por una situación concreta en la que logra todo su cabal sentido y comprensión. La verdad es un descubrimiento de un aspecto del ser, una adecuación o identidad intencional entre el acto intelectual y una faceta de la realidad. Tal adecuación existe o no, pero en sí misma es siempre una y la misma, inmutable a través de los cambios históricos. Que dos y dos son cuatro o que Colón haya descubierto América el 12 de octubre de 1492, son siempre verdad en cualquier momento y situación histórica. Es decir que la verdad es inmutable.

Introducir el elemento histórico o cambiante en la adecuación misma de la verdad, decir que una de esas afirmaciones puede ser verdad en un tiempo y dejar de serlo en otro, sería negar la misma adecuación y toda verdad. La absorción de la verdad en lo histórico hace imposible toda verdad, sin evitar la contradicción interna que tal postura implica al afirmar como verdad que no hay verdad o, lo que es equivalente, al afirmar el carácter totalmente transitorio o temporal de la verdad.

2. — El entendimiento humano, pues, aprehende con su actividad espiritual lo esencial y permanente de las cosas, aun de las cosas cambiantes, trascendiendo el espacio y el tiempo, porque finca su ascenso de identidad intencional en el ser mismo de las cosas.

Y sin embargo la verdad es que tal aprehensión del ser no deja de pertenecer a un hombre individual, determinado con tal o cual temperamento y educación, con una peculiar manera de ser y colocado en tal lugar y momento, es decir, en una *situación histórica*. Estas circunstancias históricas concretas dependen, en definitiva, de la *materia signata quantitate*, la cual al ser individualiza tanto al sujeto afirmante de esa verdad lógica como al ser objetivo o verdad ontológica aprehendida en tal afirmación. El hombre no puede dejar de ver la verdad —en sí misma e inmutable— sino desde su ubicación temporal y espacial que logran gracias a su ser material, con sus preferencias y preocupaciones personales dentro de las preferencias y preocupaciones de la región y época en que vive.

De acuerdo a estos elementos históricos de lugar, tiempo y manera de ser del hombre individual que actúa, la verdad será de-velada en una u otra de sus facetas y se encarnará en una expresión adecuada a tales circunstancias. Identificados en una misma posición filosófica y aún refiriéndose

al mismo tema, la expresión de un filósofo medieval, renacentista o contemporáneo no puede ser exactamente la misma, cada una lleva la impronta de su época. Es decir, que en su *existencia concreta* la verdad posee caracteres accidentales transitorios, que no afectan a su *esencia inmutable*.

3.- Lo dicho respecto a la *verdad* vale también para las demás propiedades trascendentales del ser, con él identificadas: la *unidad*, la *bondad*, y la *belleza*.

Hay en la *unidad, bondad y belleza* -y también en la *utilidad* de los medios para su consecución- un aspecto permanente que le viene de su estructura íntima ontológica, de su *esencia*, con relación a la voluntad o a la inteligencia consideradas en sí mismas, respectivamente: un objeto es bueno o bello como acto que perfecciona el apetito de la voluntad o el apetito natural de la inteligencia humana, como tales. Pero la bondad y la belleza -y la utilidad también- al igual que la verdad y la unidad, como el ser con que se identifican, están encarnadas en múltiples seres concretos situados en determinadas circunstancias históricas, y deben adecuarse al apetito espiritual no de un hombre en sí, sino de un hombre concreto con sus determinados trazos individuales, inclinaciones, gustos, educación, etc. y ubicado en una región geográfica y en una época histórica bien precisa.

4.- Respecto a la *verdad* y proporcionalmente también respecto a la *bondad* y a la *belleza*, pues, pueden darse dos errores externos: o afirmar que ella es absolutamente inmutable, de tal manera que se nieguen sus caracteres históricos cambiantes; o afirmar su carácter puramente histórico, negando su esencia inmutable. De hecho ambas posiciones extremas han sido adoptadas, respectivamente, por el *racionalismo esencialista* y por el *historicismo relativista*, por Hegel y Dilthey para referirnos a dos filósofos concretos.

El racionalismo de Hegel no tiene en cuenta la realidad histórica, que, en última instancia, está reducida a instancias o momentos de un *devenir dialéctico necesario y esencial* de la Idea absoluta. El devenir hegeliano -o el de Croce o de cualquier otro idealismo trascendental- no es el desarrollo temporal histórico propiamente tal por más que ellos se empeñen en hacerlo coincidir con él, sino el desenvolvimiento dialéctico inmanente al Ser divino y, como tal, eterno, necesario e identificado con la *Inmutabilidad*. Desde luego que tal *devenir* es incompatible con la *Inmutabilidad* divina; pero en todo caso tal devenir a priori y necesario es también incompatible con la temporalidad y la contingencia propiamente tales y, más concretamente, con la libertad finita humana, y, por eso mismo, con su carácter *histórico*, ya que la historia se constituye con la *temporalidad* o duración sucesiva del ser material informada por la *conciencia y la libertad* de la actividad espiritual del ser finito o del hombre. Lo Absoluto divino está más allá de la historia de lo mudable: es la eternidad o duración inmutable. Lo transitorio puramente material está *más acá* de la historia: es lo puramente temporal sin la unidad y posesión de sí por la conciencia y la libertad esenciales a la historia.

De hecho Hegel y, en general, el racionalismo han procedido con un método puramente racional, dialéctico y a priori, sometiendo la realidad histórica -finita y contingente- y el hombre mismo concreto a la verdad, la bondad y la belleza en sí, como si fuesen instancias de un Ser infinito y necesario. El racionalismo no resiste a una confrontación objetiva con la realidad empírica concreta y especialmente con la realidad histórica humana, transferidas éstas al seno de una Idea o Espíritu Divino. La verdadera y humilde realidad de las cosas y del hombre y de su devenir histórico, o sea temporal y a la vez consciente y libre, no se avienen al rígido desenvolvimiento dialéctico establecido a priori por Hegel en el seno de la Idea trascendental. En este sistema lo

finito y contingente han sido inmolados por Hegel en aras de la Idea absoluta, por lo cual el tiempo y la historia en aras de lo eterno y permanente del ser.

5.- En la posición extrema contraria, Dilthey ha de-velado la índole temporal histórica del hombre y de su vida. Pero no se ha detenido allí. Ha ido mucho más lejos: ha reducido al hombre y su vida a pura *temporalidad e historicidad*. En esta posición, la verdad, la bondad y la belleza, como el ser mismo, no son bienes o valores absolutos, sino que están determinados por la *Weltanschauung* o visión del mundo, propia de una determinada época. Y como la *Weltanschauung* en definitiva, brota irracionalmente del temple o manera de ser de la vida o de la historia, siguese que el ser, la verdad, la bondad y la belleza están determinados totalmente por la *historia* y sumergidas enteramente en ellas que es lo mismo que la *vida*. No hay una verdad ni tampoco una bondad o belleza en sí, absolutas o esenciales, porque no hay un *ser* o *esencia* absoluto. Sólo es la movilidad de la *temporalidad o historicidad*, sólo es la *vida*, que crea y cambia continuamente tales valores por un fin pragmático como es el de articular al hombre con el mundo. La verdad y demás propiedades trascendentales del ser cuentan, carecen de esencia o estructura propia y son creados por la vida como puros *medios*, transformados continuamente según las circunstancias y situaciones de la vida o de la historia -*Historicismo, Relativismo y Pragmatismo*.-

6. — Tanto el Racionalismo como el Historicismo son posiciones unilaterales, que se han detenido en uno u otro de los aspectos de la realidad humana sin aprehenderla en su integridad.

Lo paradójal es que, a fuerza de detenerse en la realidad espiritual permanente, el Racionalismo no sólo descuida la realidad material y cambiante del hombre y de las cosas, sino que acaba destruyendo la verdadera realidad espiritual de éste diluyendo su ser finito en una Idea impersonal divina: mientras que el Historicismo no sólo reconoce el ser o esencia permanente junto con las demás propiedades trascendentales de las cosas y del hombre, sino que, por eso mismo, termina destruyendo el mismo carácter histórico de éste y de su vida. Que el cambio, lo temporal ni siquiera tienen sentido sin el *ser* que cambia.

7. — Porque la verdad es que en la realidad de las cosas y sobre todo en la del hombre se han de distinguir cuidadosamente dos aspectos: el de su *esencia* y el de su *existencia* concreta, lo permanente que la constituye en tal realidad específica y lo cambiante que la coloca en su realización individual. Aquél, que proviene de su *forma* o acto que lo constituye de una manera estable en *tal esencia* éste, que procede de su *materia cuantificada*, que lo hace tal o cual *individuo* con sus notas propias exclusivamente suyas y cambiantes dentro de su misma esencia específica implantado en el espacio y el tiempo.

Por lo demás, la materia ya de por sí y por las modificaciones introducidas por el hombre está sujeta a continuo cambio y crea circunstancias nuevas, las cuales a su vez modifican la situación y actuación histórica de aquél. Esto hace que la vida espiritual del hombre —como el espíritu humano que forma con la materia una unidad sustancial— permaneciendo siempre en sí la misma, en relación con la verdad, el bien, y la belleza trascendentes y con los medios para alcanzarla, asuma encarnaciones concretas de acuerdo sólo a la índole individual de cada hombre sino también a la de las circunstancias de tiempo y lugar que lo rodean y actúan sobre él y a las que por su cuerpo que lo individualiza está sometido.

II

8. — De aquí que en la *cultura* —la obra realizada por la actividad espiritual humana en el propio hombre y en las cosas materiales con subordinación a él en busca de la consecución de los bienes o valores trascendentes del espíritu: la *verdad*, la *bondad* y la *belleza*, y también de los medios: la *utilidad*— debemos distinguir también esos dos aspectos fundamentales: el uno *permanente*, determinado por la *esencia* de la *cultura*, y el otro *cambiante*, determinado por el temperamento y *realidad individual* de quien lo realiza y por las notas características espacio-temporales o históricas concretas.

En su esencia, la cultura está constituida ante todo por los hábitos que perfeccionan de un modo permanente la inteligencia y la voluntad —y sus facultades materiales ejecutivas, subordinadas a ellas— los cuales las conducen con seguridad a la consecución de la verdad y la realización del bien y de la belleza en sí y en las cosas y al logro de los medios útiles para alcanzar aquellas y que constituyen en el orden teórico o de la inteligencia, la *Ciencia y Filosofía*, y en el orden práctico y artístico y técnico de la inteligencia y la voluntad a la vez, la *Moral*, el *Arte* y la *Técnica*.

Ciencia y Filosofía, Moral, Arte y Técnica y Religión —resultante ésta en un orden natural de la Filosofía y la Moral— son las manifestaciones y encarnaciones de la cultura. La constitución *esencial* y el *valor permanentes* dependen de la consecución en mayor o menor grado de la verdad, el bien y la belleza, y también de la utilidad en el hombre y en las cosas. No hay cultura filosófica ni científica sin consecución de la verdad, ni cultura moral ni artística sin consecución del bien y la belleza.

9. — Pero el modo como se logra esa cultura o consecución de la verdad, bondad y belleza y utilidad, es múltiple y diversa y no se agota en ninguna realización concreta de la misma.

En la existencia concreta de los hombres que la realizan y de su obra realizada, la Filosofía, el Arte, y demás manifestaciones de la cultura, conservando su *esencia inmutable* que les viene de la vida espiritual y humana en prosecución y obtención de sus respectivos bienes trascendentes, *e individualiza* de múltiples maneras de acuerdo al lugar y la época o situación histórica y a las dotes y hábitos y notas propios del autor y que constituyen lo *accidental* y lo *cambiante* de la cultura. Vemos así cómo la expresión bella de un mismo tema —verbigracia, la Santísima Virgen— se formula y reviste de caracteres muy distintos según sea la región y la época con sus respectivos gustos y medios técnicos y la índole y métodos propios del artista.

10. — Pero hay más. Aun dentro de tales caracteres cambiantes de la cultura, podemos distinguir todavía los que provienen de una situación histórica propia de una época y de un lugar, y los que provienen de la idiosincracia individual propia del autor de la expresión cultural.

A) Los primeros poseen ciertos rasgos comunes y más o menos estables, dentro de una época y lugar, y es lo que con sagacidad ha develado la mirada de Dilthey y ha llamado con el nombre de *welt-anschauung* o visión del mundo. Dilthey ha hecho depender tal *welt-anschauung* exclusivamente de la vida o de la historia, es decir, ha suprimido en ella el *elemento esencial* que les viene de los valores absolutos de la verdad, bondad y belleza que la constituyen. Pero si restituimos al concepto de *Welt-anschauung* tales valores absolutos, la observación de Dilthey cobra todo su valor y permanece

intacta en cuanto a la *encarnación* o *formulación* concreta de la *cultura*: su dependencia del lugar y momento histórico, que trasciende al propio autor de la misma. Una misma tesis o argumento filosófico expresan o dependen de una misma verdad, o una obra de arte del mismo género acerca de un mismo tema, se formulan de diversa manera de acuerdo a las diversas circunstancias de la época, y aun dentro de la misma época de manera distinta de acuerdo a los rasgos personales del filósofo o del artista respectivo.

Por lo demás, tales rasgos provenientes de la situación histórica, son solidarios entre sí, poseen una raíz común —certeramente señalada por Dilthey en la *Weltanschauung*, con la corrección que hemos apuntado de su integración en el orden esencial permanente— y que expresan la *manera de pensar, de ver, sentir y expresarse*, común de una época. Así podríamos decir que la *unidad*, rasgo dominante de la ciencia y del arte y filosofía de la organización religiosa, moral y política de la Edad Media, proviene como de su raíz, de una *Weltanschauung onto y teocéntrica* dentro de su situación histórica concreta. Del mismo modo podría señalarse el *antropocentrismo* como la *Weltanschauung, de la que proceden las encarnaciones culturales de la Edad moderna*. En ocasiones la *Weltanschauung* llega a modificar total o parcialmente —y a falsear por ende— la esencia misma de la cultura, y entonces tal modificación no es puramente accidental ni se refiere únicamente a su encarnación histórica, sino que, en la misma medida que toca su esencia, la desnaturaliza. Es lo que sucede, por ejemplo, con la Religión cristiana, cuando en la Edad Moderna no sólo sufre modificaciones que afectan meramente lo accidental de su doctrina o de su vida —como acaece en los cambios e introducción de nuevas formas litúrgicas o de nuevos métodos de oración y nuevas organizaciones de la vida religiosa, por ejemplo los aportados por San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sales en la Edad Moderna— sin que tocan y desnaturalizan su esencia misma, como sucede con el Protestantismo. Sin duda otro tanto podría afirmarse respecto de algunas manifestaciones del llamado arte contemporáneo.

Esta encarnación o rasgos permanentes o comunes de la cultura de una época, constituyen el *estilo* con sus diversos *sub-estilos*. Así el estilo Medieval o Renacentista, y dentro de éste, en lo referente al arte, el estilo italiano o flamenco. Aun dentro de un mismo estilo, podemos seguir los grados sucesivos en su formación, por ejemplo en el arte moderno podemos señalar desde los primitivos al cuatrocento y de éste hasta los grandes representantes del Renacimiento. Tales rasgos de la cultura —en sus dimensiones teóricas y práctico-artísticas y también técnicas— comunes y permanentes a todas sus manifestaciones y solidarias entre sí, forman una trama tupida, la cual, unida a la esencia —bien que en grado sólo estable no precisamente inmutable como el de ésta— presiona y se impone a los actores o realizadores de la misma. Estos rasgos comunes o *estilo* de la cultura llega a constituir un modo de *pensar, querer y sentir*, más o menos comunes a los hombres de una época y lugar, el cual actúa de un modo casi uniforme e inconsciente en ellos, como consubstancializado con la misma actividad espiritual realizadora de la cultura.

B) En cambio, la *manera* de pensar de un filósofo o de organizar la política de un estadista —aun dentro de la aceptación de los valores esenciales y de su estilo común de expresión de una época— es lo que constituye el *estilo personal*, que cuando crea formas realmente nuevas y sobresalientes, proviene del *genio*. Así en el estilo renacentista italiano del Siglo XVI podemos descubrir los rasgos de creación propia de Leonardo, de Rafael o de

Miguel Angel; dentro de la música romántica, los de Mozart o Beethoven. Precisamente la creación de nuevos modos y métodos de pensar, obrar y hacer los mismos valores trascendentes del ser, unidos al cambio de circunstancias y a la modificación de los medios técnicos, van ayudando a cambios paulatinos de la *Weltanschauung* o del *estilo* de las épocas, el cuál no es, por eso, sino relativamente el mismo en una determinada época, sujeto como está a una continua e incesante mutación. El estilo individual, llevado en alas del genio o por lo menos de una vigorosa inteligencia, es el que más contribuye al cambio de estilo sucesivo de una época histórica.

11. — La cultura, pues, tiene una *esencia permanente* y una *encarnación concreta* cambiante a través de la historia —época y lugar— y de sus actores. Como la *verdad, bondad y belleza* —y también la *utilidad* de los medios que la encarnan— la cultura es inagotable en su *esencia*. En efecto, la verdad, bondad y belleza identificadas con el ser, son en última instancia, la *Verdad, Bondad y Belleza del Ser* de Dios y, como tales, infinitas. De aquí que ninguna encarnación *humana* de las mismas, ninguna expresión *cultural* —esencialmente finita— pueda agotarla; ya que, aun buscando la consecución de una determinada verdad, bondad y belleza lo que el hombre realmente busca en sus realizaciones culturales aun muchas veces sin saberlo es aquella Verdad, Bondad y Belleza infinitas a través de sus participaciones en que se refleja. Por otra parte, la evolución constante de los medios materiales, el cambio incesante de las circunstancias históricas, el templo propio de cada época y dentro de ésta el modo de ser individual privativo de cada uno, ayudan a la mutación continua de la encarnación de la cultura aun para expresar el mismo bien o valor concreto; mucho más, si se tiene en cuenta que el Bien supremo buscado en las formas limitadas de la cultura es, en última instancia, el Bien infinito.

Esta nota de *inagotabilidad y multiplicidad y diversidad* de los modos de formulación de la cultura se acentúa aun más cuando la actividad espiritual del hombre se esfuerza por aprehender o expresar directamente la Verdad, Bondad y Belleza en sí de Dios, y más todavía, si lo intenta hacer en su realidad sobrenatural, sólo accesible al hombre a través de la fe, cierta pero oscura.

De todos modos, interesa subrayar aquí que las modificaciones o cambios de la cultura, —sea en su forma de *estilo* de una época o región, sea en el estilo o *modo personal* de un autor— en tanto son encarnaciones de la cultura, en cuanto conservan en mayor o menor pureza la *esencia* o notas constitutivas de la misma o, en otros términos, en cuanto encierran en su seno los bienes o valores trascendentes de la verdad, bondad y belleza o el de la utilidad. Cada edad, cada región, cada pueblo, cada comunidad y cada hombre tiene el *derecho* de expresar y encarnar esos *bienes esenciales* de la cultura, con su propio estilo y con sus propios métodos y medios; pero también tiene la *obligación* de no destruirlos o disminuirlos so pretexto de lograr nuevas formas ya que estas en tanto valen como cultura, en cuanto son expresión y portadora de aquellos bienes de la cultura, que no son otros que el *ser* en su forma de *verdad, bondad y belleza* y, en suprema instancia de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios, y que son los bienes que desde la trascendencia —en definitiva, infinita y eterna— perfeccionan y actualizan la actividad espiritual y el ser del hombre.

12. — Por eso, si a la cultura le es esencial la *encarnación histórica mutable* —sin la cual no podría existir ni concebirse siquiera como cultura— para constituirse y seguir siendo cultura, debe conservar intacta su *esencia*,

la que la constituye tal por encerrar en su seno los bienes o valores de la verdad, bondad y belleza trascendentes, ha de permanecer *inmutable* e intocada en la realización o expresión de tales valores a través de todas las *variaciones de sus realizaciones concretas*, so pena de destruirse y aniquilarse como cultura, ya que, diluida o desnaturalizada tal *esencia*, sólo permanecerían los restos muertos, el cuerpo de sus formas externas, vacíos de aquella realidad que le confiere *clima, unidad y sentido*. Porque si, por su estructuración concreta la cultura pertenece a la vida terrena y se organiza para proporcionar al *homo viator* los medios de perfeccionamiento de su vida espiritual en el acaecer del tiempo, por los bienes trascendentes que llega a encerrar en parte y para cuya consecución plena trabaja como meta o fin supremo: la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, la cultura cobra su pleno y cabal sentido desde la vida inmortal del *homo beatus*, para la que ella eficazmente prepara y conduce. Desde la vida del tiempo, en que esencialmente se implanta, la cultura se constituye por los bienes imperecederos que tienen su patria en la Eternidad y, en definitiva, en Dios.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI
Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

APUNTES CRITICOS SOBRE BLONDEL *

La ocasión del primer centenario de la muerte de Blondel (1861-1961) ha dado lugar a la publicación de numerosos escritos sobre su pensamiento, pero falta aún una valuación crítica de ellos. Las pocas páginas que siguen quieren ser una contribución a este fin.

a) Se discutió largamente y se discute todavía sobre *L'Action* y los escritos que le siguieron, pero las controversias hasta el 93 fueron -y en parte lo son- más de carácter religioso-apologético que filosófico; de ahí la preocupación constante de los blondelianos de defender la ortodoxia católica del maestro, y de sostener que su pensamiento se inserta en la tradición y puede armonizar con el de Sto. Tomas. Esto ha obligado al mismo Blondel, desde el principio, a defenderse con prevalencia de los ataques de carácter teológico y de las críticas de los tomistas, o sea de la acusación de doble heterodoxia: teológica respecto al dogma del problema de la gratitud de la gracia; filosófica en las confrontaciones de la especulación tomista. A través de esta discusión Blondel ha tenido un modo de precisar y aclarar su pensamiento, pero el interés por cuestiones no propiamente filosóficas, a menudo lo distrajo para profundizar en el ámbito especulativo, favoreciendo el convencimiento de que, en el fondo sus problemas son problemas religiosos y apologéticos.

Por otra parte, sus discípulos mas cercanos a él en gran parte eclesiásticos, lo han secundado en esta orientación contribuyendo así, de un lado, a desaconsejarlo a meditar de nuevo los problemas filosóficos en ámbito rigurosamente especulativo y, de otro, encerrar siempre más el interés en el recinto de los "ambientes" católicos, sin nombrar los cuidadosos y repetidores, prontos a jurar *in verba magistri*, dispuestos al "culto" más que a la colaboración haciente como si la crítica constructiva fuese una ofensa o una incompreensión obtusa e imperdonable. He tenido siempre la impresión de que Blondel ha vivido como asediado, mortificado en su arrojo de pensador original, aún si convencido de que algunos de sus discípulos mas inteligentes (por ej. Auguste Valentin) han sido para él un auténtico estímulo, y el sentido de valiente prudencia, a la cual él como católico ha siempre obedecido, un elemento positivo de auténtico valor también filosófico. Pero esto ha permitido el formarse una

* Del volumen en prensa: *Diálogo con Mauricio Blondel*, ed. italiana, Marzorati, Milán; ed. española, Troquel, Buenos Aires.

“escolástica” blondeliana, antes que una verdadera “escuela”, que no es sólo protección y culto, defensa y repetición, sino también una profundización crítica y desarrollo original; ha favorecido la aplicación de temas blondelianos a la impostación y solución de problemas religiosos, morales, pedagógicos, psicológicos, pero no un sondeo especulativo del “complejo” doctrinal, ha acreditado, por último, la objeción de que la de Blondel no es una filosofía pero sí una apologética.

Crítica esta última exagerada, pero no del todo infundada, si se tiene presente que *L'Action* del 93 se coloca sobre un plano estrictamente fenomenológico, de “inventario” de aquel que se encuentra en la conciencia humana y conjuntamente se manifiesta a través del desarrollo orgánico de la “acción”; que el problema puesto, de carácter prevalentemente religioso, es como resuelto por anticipación en cuanto es interno a la conciencia del creyente y no a la pura reflexión filosófica que no presupone alguna fe religiosa y por eso es, como tal, conciencia problemática, que tiende hacia la solución, la cual se presenta todavía como alternativa, doble posibilidad negativa o positiva. Filosofía inacabada o bosquejada, ha sido dicho, pero quizá es mejor decir filosofía que -engañada por la preocupación de “defender” la fe contra quien niega la verdad- no ha tenido plena conciencia de la criticidad inalienable inicial y final del filosofar, que, propiamente porque “crítico” hasta el fondo no puede no buscar y tener su cumplimiento en la religión.

b) Blondel posterior al “largo silencio”, fecundísimo, se propone poner a luz el carácter filosófico de su realismo integral como atestigua la Trilogía: un análisis del pensamiento que quiere tomar la ley de la existencia y no sólo las relaciones lógicas de los conceptos, de modo de tener siempre presente el todo del ser; una ontología que quiere comprender el ser en su génesis espiritual, en su dinamismo profundo y “orientado” y no teorizar su abstracta noción conceptual; un reiteración del problema de la acción como indagación sobre el dinamismo de la voluntad, sobre el “resorte” que la empuja, sostiene, endereza, cumplida no más como parcial fenomenología de la acción, pero si en el interior de un filosofía que abraza todos los momentos de la actividad humana y de la realidad, que sea cabalmente “realismo integral”.

Pero también después este esfuerzo, que contiene elementos válidos y despuntados con el fuerte vigor especulativo, se queda perplejo no sólo frente a muchas afirmaciones, sino también a la impostación misma de la filosofía blondeliana. He aquí algunas cuestiones para discutir a fondo:

1) ¿Es la impostación blondeliana rigurosamente filosófica o presupone aquello que quisiera y debiera probar?

2) ¿Hasta qué punto el Blondel de la Trilogía se aventaja sobre aquel de la *Action* del 93, y donde, en vez, las señales de cansancio, la elaboración digna pero no original, la trama evidenciada propiamente de aparentes soldaduras, de yuxtaposiciones de elementos que no se compenetran, de preocupaciones de acercamientos tomísticos no disueltos en una síntesis orgánica, hacen que el “realismo integral” quede por debajo de la frescura genuina y desbordante de la famosa Tesis, si de hacernos lamentar que Blondel haya sido más doctrinario que pensador original, indulgente a las amplificaciones, a las repeticiones y a una escritura sobreabundantemente preocupada al máximo de no ser sobreentendida por los adversarios y por los censores demasiados celosos?

3) ¿Se puede decir que con la Trilogía se nos ha dado una teoría del conocimiento, una metafísica y una ontología filosóficamente fundadas y justificadas?

4) En la primera *Action* se pueden tomar muchos elementos implícitos que en la Trilogía encuentran su correspondiente desarrollo a menudo coherente; pero en esta última? resultan racionalmente probados, o permanecen todavía en la línea de la exigencialidad que sólo la fe religiosa puede satisfacer?

5) Exigencia de la trascendencia; en el fondo de nuestra inmanencia vive la trascendencia; todo el dinamismo del hombre como existente, pensamiento y voluntad está orientado a Dios, el único que puede colmarlo; pero dicho esto, ¿cómo, de un lado, se traspasa el momento de la exigencia por sólo insuficiente, y de otro lado -a lo menos en la impostación blondeliana- la problemática filosófica no está en función de una finalidad apologética, o sea permanece siempre en el punto de partida?

Esta última cuestión va meditada a fondo, en cuanto es evidente que no basta constatar y describir el dinamismo del espíritu, las exigencias que lo mueven y lo orientan a la trascendencia, pero es necesario indagar qué elementos "objetivos" contienen de modo que resulte fundada su estructura ontológica y racionalmente deducida la vía del hombre en el mundo a Dios. Pero colocarse así el problema es salir fuera de aquella que podemos llamar la concepción blondeliana de la filosofía y proponerse de nuevo su problemática en los términos de la clásica metafísica del ser, en la cual ocupan un puesto de primer plano, a través de Platón y Aristóteles, Agustín, Tomás y Rosmini. En esta posición Blondel puede servir de estímulo como filósofo de la exigencia esencial, pero nada más. Los mismos pensadores arriba nombrados pueden suministrar elementos preciosos, pero todos para volver a pensar en una síntesis nueva que escucha otras voces del pensamiento contemporáneo con oído crítico pero atento y comprensivo.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Universidad de Génova

(Traducción del Italiano por Rosa Zocchi)

NOTAS Y COMENTARIOS

NOTAS SOBRE LA BELLEZA TRASCENDENTAL

En el campo de las relaciones conceptuales originadas por su realidad misma el concepto primigenio de ser se agota en el de sus propiedades trascendentales, establecidas como relaciones de oposición o conveniencia (sean éstas intrínsecas o extrínsecas). De aquí los conceptos de unidad, inteligibilidad y apetibilidad trascendentales.

Sin embargo, cuando queremos referirnos a la belleza en el plano metafísico del ser, nos encontramos con una aparente paradoja: por un lado, no hay trascendental posible fuera de los establecidos por las relaciones trascendentales; por otro, concebimos la belleza metafísicamente como trascendental. Tendríamos aquí una aporía al estilo de las que Hartmann pone en el comienzo mismo del quehacer filosófico. Pero, ¿es tan aporética, como parece a primera vista, la relación de la belleza con el ser?. Creo que no. Y es lo que trataré de probar.

El ser, distinto y determinado, y como tal opuesto extrínsecamente al puro ente de razón que llamamos "nada" e intrínsecamente a todo lo que signifique una fisura en su interna unidad, tiene una doble relación de atracción con un posible sujeto colocado en su presencia: la de ser inteligible como objeto del entendimiento y ser apetecible en cuanto término de una tendencia. Dado que estas relaciones conceptuales (sin realidad ninguna fuera del ser mismo) son simples aspectos de la identidad proteica del ser, inteligibilidad, apetibilidad y entidad son una misma cosa; son conceptos convertibles. El ser es apetitivamente inteligible e inteligiblemente apetecible en su interna unidad; como un diamante que brilla por sus caras, pero que brilla por ser diamante.

Sin embargo, podríamos, en tren de distinguir, notar que entender y apetecer pueden tomarse en el sentido de procesos o en el sentido de actos: son por un lado tender a y por otro poseer al objeto propio de su capacidad. En cambio, la unidad, que como propiedad trascendental corresponde al ser en su esencial integridad, no dice de por sí relación a nada que no sea el ser mismo. Ser uno no es oponerse a otro sino mantenerse en sí mismo. Por ello podemos llamar trascendental óntico a la unidad y trascendentales ontológicos a la inteligibilidad y apetibilidad. De estos trascendentales secundarios respecto de la primaria unidad, la apetibilidad es el primo—secundario y la inteligibilidad secundo—secundario. Pues en la polaridad conceptual de las relaciones, la apetibilidad corresponde formalmente la ser antes que al apetito y la inteligibilidad, por el contrario, es en el ser porque formalmente el entendimiento es capaz

de conformarse con él. Unidad es acto, inteligibilidad es término, apetibilidad es perfección. Y las tres son ser.¹

Sin pretender deslizarme en una visualización inadecuada, podría representar la estructura conceptual de la realidad como una pirámide o un cono, cuyo vértice está ocupado por el concepto de ser, y se va desplegando en los sucesivos planos de su manifestación. Quedaría por resolver el problema de si la estructura trascendental del ser se agota en los "predicados comunes" o se extiende más allá. Concretamente, en nuestro caso, si la belleza cabe dentro de esa estructura o debe ir en un plano inferior. Problema difícil, porque ese plano inferior sería el de los géneros supremos, en el cual creo que, incuestionablemente no entra la belleza.

Enfocando más directamente la cuestión: ¿qué entendemos por belleza?. Suponemos descartado ya el que aquí no tratamos de las "cosas bellas" en cuanto tales, sino de la belleza que es común y esencial a todo lo bello. Como por otro lado, el universo de las "cosas en sí" de Platón no me resulta muy atractivo, el problema se entronca directamente con el estrato metafísico del ser.

Una primera relación de la belleza que me parece inobjetable aun para el análisis más severo es la que establece la conexión belleza-goce (hablo de "goce" y no de "place" para evitar la anfibología que impregna el uso técnico de ese último término). Esta primera relación nos encamina al trascendental "apetibilidad", pero no es el sentido de proceso, sino en el de acto. Bello no es el ser *medio* para gozar, sino el término de una posesión gozosa. El objeto de goce es bello cuando el apetito puede poseerlo tranquilamente. Quizás esto parezca relativizar la belleza al momento temporal de la posesión. Y no es así. El ser es bello en cuanto es apetecible, pero esta apetibilidad-belleza no se relaciona con el apetito como el objeto de un deseo, sino como el término de una posesión. Este carácter de poseído es lo que hace al ser-apetecible el ser-goizable en el preciso sentido de que gozar es ante todo tener ya. Habría que hacer notar aquí que este gozar-tener esencial al ser apetecible-belleza es el fundamento último de su carácter de acto estático y de la quietud que va aneja a su concepto, pero ello nos llevaría a un terreno que aún no es del caso explorar.

Una segunda relación esencial de la belleza es la que corresponde a lo que yo llamaría "claridad" en el sentido puramente intelectual del término. Belleza e inteligibilidad van siempre de la mano. Sólo se entiende la belleza como objeto de la actividad del entendimiento, en cuanto únicamente lo que resulta inteligiblemente claro resulta bello. Por supuesto que cabrían aquí todos los problemas referentes a la oscuridad de ciertas bellezas; pero en realidad no caben, porque nos llevan a otro plano que sólo más tarde tocaremos. Ser bello es ser inteligible aunque ello no signifique siempre ser entendido. También aquí, como en el caso de la apetibilidad, el ser-belleza indica una relación que no se define como proceso sino como acto. No es el ser inteligible

¹ En todo esto prescindo a sabiendas de la formulación escolástica de los cinco trascendentales o "predicados comunes a todo lo que es". Tampoco entro en la cuestión de si estos predicados son ontológicos o simplemente lógicos. Aunque ya el hablar de "predicados" y "relaciones" signifique una toma de posición. Por ello quisiera dejar establecido de una vez por todas el sentido estricto que doy a estos términos. Los trascendentales, metafísicamente considerados, son sólo atributos conceptuales del ser. No añaden nada real a éste. Pero, considerados como aspectos conceptuales del ser, pueden tomarse como conceptos atribuidos al ser sí mismo, sin relación a otra realidad (unidad), o como conceptos atribuidos al ser en relación al intelecto que lo conoce (verdad) o al apetito que lo busca (bondad).

en cuanto término de una dinámica in-tensión, sino el objeto de una tranquila posesión. Con lo que nos encontramos en la disyuntiva planteada por el carácter dicursivo de la actividad intelectual frente a la estática actitud implicada en la relación de belleza. Disyuntiva que desaparece al explicitar el concepto de "claridad" incluído en el de Belleza. Ser-bello es ser inteligible claramente. Pero el ser es claramente inteligible en el puro y exclusivo sentido de servisto. Si el entendimiento no ve el ser, no hay intelección, y esta visión es un proceso simple y unitario; que tiene un nombre bien propio: contemplación. El ser-inteligible es ser-bello en cuanto ser-comtemplable. Los tres caracteres: simplicidad, inteligibilidad, quietud, se unen en el único acto relacionante de la contemplación.

Nos quedaría por señalar una tercera característica de la relación belleza: la unidad. Belleza es totalidad, pero no la totalidad de un montón, o la de una agrupación. Aquí descartamos inclusive la totalidad de un ensamblaje extrínseco. La totalidad a que me refiero es la de una interna y esencial unidad. Es la unidad de ser. Si bien es cierto que al hablar de belleza solemos tener en la mente, y como indisolublemente asociada a ella, la noción de orden, este orden no es el de "cosas" distintas agrupadas según cierta jerarquía, sino el de los aspectos trascendentales del ser. ¿Qué queremos decir con esto? Creo que conviene explicitarlo. El ser, bello en su interna unidad, no se nos muestra conceptualmente en la relación trascendental de belleza si no es a través de dos aspectos ontológicos: el de ser gozable y ser contemplable. Estos dos aspectos se presentan jerarquizados en lo que podríamos llamar una sucesión irreversible: el poder ser contemplado es secuela del poder ser gozado, y no a la inversa. Lo que podríamos llamar faz activa del proceso se da en el ser que atrae al entendimiento, y de tal modo que éste queda inhibido para toda actitud activa frente al ser bello. El contemplar es un quedarse absorto el entendimiento ante un objeto al que ha sido llevado por una actividad del apetito. Y esta actividad está originada por la eficaz atracción que el ser ejerce sobre la facultad apetitiva.

Tal orden de cosas supone una necesaria unidad, no sólo en el ser que atrae y se deja ver, sino también en el que hemos llamado "sujeto" de la relación trascendental. En pocas palabras, el ser es bello no para el entendimiento o el apetito separadamente, sino para la unidad entendimiento-apetito que llamamos alma. O, si se prefiere una expresión más actual, para el espíritu. ¿Y la belleza sensible? Dejando de lado la cuestión posterior de que la belleza sensible es una especie de belleza, puedo adelantar que no es belleza en cuanto sensible, pura y simplemente, sino que lo es sólo para el espíritu que la capta por medio de los sentidos.²

De todo lo que llevamos dicho se desprende inmediatamente el puesto que ocupa la belleza en el reino de los trascendentales. Es un trascendental terciario, provocado por el juego conjunto de los que hemos llamado primarios y secundarios. Podríamos esquematizar este orden de la siguiente forma:

a) trascendental primario. UNIDAD. Sin relación (óntico)

² Parecerá extraño que a lo largo de toda esta exposición no haya recurrido una vez siquiera a los aforismos escolásticos sobre la belleza. Creo que no es necesario mucho explicar para encajar en el contexto la exquisitamente agustiniana consideración de la belleza como "*splendor veri*", o el mentado "*pulchra sunt quae visa placent*". Mi pretensión no es en lo fundamental concordar textos, sino elucidar la cuestión primera de las raíces metafísicas de la belleza. Eso sin poner sobre el tapete cuestiones de discrepancia.

dad del ser; pero como deseable y como ser-gozable. Lo que no es más que una jerarquización ontológica de los aspectos inteligibles del ser: unidad, apetibilidad, aprehendibilidad.

Es esta multiplicidad conceptual constitutiva de la belleza trascendental la que diversifica la unidad del ser en su manifestación como ser bello. En tal sentido la belleza es siempre la "distracción armónica" de la unidad fundamental del ser. El ser es "distruido" en la doble relación al espíritu apeteente e inteligente que desdobra su interna unidad en la multiplicidad de los aspectos conceptuales; pero en cuanto fundamentada en el ser mismo, esta relación se reduce a la armónica manifestación de aquella unidad, y es armónica en el doble sentido de proporcionada y jerárquica.⁴

Por otro lado, la belleza, aun cuando está correlacionada con la actividad intelectual del espíritu, implica siempre una modalidad opuesta a toda actitud discursiva. Desde el momento mismo en que se pretende dicotomizar el ser bello por el análisis del raciocinio, se pierde la "visión" de la belleza. No quiere decir esto que la belleza sea irracional, si por irracional se entiende lo que de ningún modo cae bajo la actividad del entendimiento. Sólo expresa el hecho primario de que la belleza no es "raciocinable", de que no es captada por una actividad discursiva. Y ello por dos motivos: primero, que la belleza se muestra como una totalidad, y una totalidad que no puede descomponerse en elementos constitutivos, porque al sólo intentar ésto se la destruye. En segundo término, la actitud exigida al entendimiento para la contemplación de la belleza es precisamente la opuesta a la "actividad" discursiva. Ante ella debe colocarse en actitud fundamentalmente pasiva y receptiva. Ello no obsta para que el entendimiento analice los "elementos" que integran la manifestación del ser como belleza. Como también se puede en una autopsia analizar la actividad de los órganos de un ser viviente; cuando ya está muerto.

Cabría preguntarse en este punto cuáles son las relaciones entre verdad y belleza. Para decirlo en forma lapidaria, no hay ninguna. Pero como ésto suena a demasiado tajante, conviene que me explique. Puestos en el punto desde el que está enfocado todo este análisis, cabría tomar el concepto de verdad en dos únicos sentidos posibles: o como lo que el ser es en sí mismo (todo ser es lo que es), o como la manifestación de lo que el ser es al intelecto (el entendimiento aprehende el ser según lo que éste es). En el primer caso, no hay razón que nos permita hablar de belleza, porque no se da relación del ser al espíritu. Y estrictamente expresado, tampoco hay relación al entendimiento, por lo que no se podría decir que hay verdad. En el segundo, si se encara desde el punto de vista formal, sólo se da la verdad en la actitud activa del entendimiento que afirma del ser lo que éste es, y en tal caso desaparece automáticamente toda relación posible de belleza. O se puede hablar de verdad en el sentido de que el ser no se "oculta" sino que se "pone" ante el intelecto, y la verdad sería esta "aletheia" del ser. En tal caso, la relación de verdad y belleza estaría dada por la convertibilidad de ambos conceptos (todo ser es verdadero —todo ser es bello— todo ser es).

⁴ El conocido aforismo de la "*unitas in varietate*" no es, sino una consecuencia del carácter fundamental de unicidad jerárquica, que consideramos un principio de la belleza. La complicada trama de relaciones que se da entre todas las formulaciones racionales acerca de la belleza exigiría un estudio sistemático y minucioso de sus implicaciones, divergencias y concordancias, cosa que me es imposible realizar en los límites de este trabajo.

Lo cual nos retrotraería a la indistinción primaria de ambos conceptos se si los quiere convertir en realidades.

Por último, nos queda el "principio de aquietamiento". La belleza supone una actitud de "reposo" en el doble aspecto de la relación intelectual y de la relación apetitiva. En lo que se refiere al factor intelectual, por el hecho de que se da una actitud pasiva del entendimiento y de visión en aco, que descarta toda posición de proceso y lo fija terminativamente en la contemplación. Por el lado del apetito, el aquietamiento define la actitud de "posesión tranquila" propia de la relación belleza. Esta "posesión" tiene sentido pasivo; no de "poseer", sino de "ser poseído". Parecería que tal afirmación supone una actividad del ser y una receptividad del espíritu que son extrañas a la naturaleza de ambos. Pero, bien mirada la cuestión, el apetito, aunque se mueve hacia el ser lo hace movido por éste, atraído como la limadura de hierro por el imán. Y sólo descansa cuando llega al objeto de su tensión: la posesión en que consiste la relación belleza. Que es un aquietamiento del apetito en su dirección dinámica hacia el ser y el aquietamiento de toda actividad en la inmersión de la contemplación gozosa, actitud eminentemente pasiva.

¿Es la belleza un bien? Sí y no. Porque en tanto relación del ser al apetito, cabría asegurar que es un bien: Pero si examinamos con más cuidado la cuestión, nos encontramos con el hecho paradójico de que no cuadra dentro de los esquemas tradicionales del bien. Sólo quiero hacer notar, aunque sin entrar en vericuetos kantianos, que aun cuando tiene una característica en común con el bien, el estar referida al apetito (aunque no sólo al apetito, en lo que ya cabe señalar una divergencia), se diferencia de él por la índole misma de esa relación. En el caso del bien, el apetito está dirigido dinámicamente a él, y el ser aparece como el extremo terminativo de la relación. En la relación de belleza, en cambio, el apetito se halla pasivamente apresado por el ser (lo que no significa una actitud totalmente muerta) en el quieto presente del goce. Sin contar con que el bien entitativo supone una relación de infinitud que no se da como tal en la belleza.

III

Así como al bien se opone el mal y a la verdad la falsedad, a la belleza se opone la fealdad. Claro está que si nos ceñimos al terreno estrictamente metafísico, el concepto de lo feo no es más que la negación de la belleza, y su realidad es sólo la de un puro ente de razón. Sin embargo, aun cuando el ser no es ni puede ser metafísicamente feo, se puede hablar con sentido de la fealdad cuando se mira la relación belleza desde el punto de vista del espíritu. Es decir, hemos de plantear el problema en la siguiente forma: el ser se "muestra" al entendimiento y "atrae" al apetito, y en cuanto término al mismo tiempo de esta relación de atracción y de mostración, es bello; pero esta relación, tan clara vista desde el ser, ¿lo es de igual modo desde el espíritu? En otras palabras, ¿el espíritu "ve" y "apetece" el ser según lo que éste es? Si bien es cierto que el espíritu está ordenado al ser, la relación que lo une a éste no es necesaria, sino sólo adecuada. Esta adecuación posible, puede por ello mismo no realizarse. Lo que significa automáticamente una inadecuación. Que es la que metafísicamente constituye la fealdad. La belleza se da en el ser frente al espíritu. La fealdad se da en el espíritu frente al ser. Sin que ello signifique subjetivismo de ninguna especie. Con-

cebida la belleza en términos de relación, su falta expresa nada más que la falla de uno de los extremos relacionados.

La fealdad, al igual que la belleza, se realiza analógicamente en las cosas. Por eso, en los seres concretos, la fealdad asume caracteres positivos que no posee en el terreno metafísico del ser. Pero, dado que la investigación de la belleza (y de la fealdad) en las cosas lleva aparejado el estudio de otros principios, distintos de los señalados aquí, quede indicado solamente que la relación entre los dos órdenes es de analogía.

Sin embargo, en el plano generalísimo del ser, caben asignar a la belleza varios "inferiores" que significan la belleza en estratos distintos del ser. Esos estratos tienen muy poco que ver con los géneros del ser que se nos muestran como la tradicional tabla de las categorías. En realidad, son los nombres de la belleza con relación a ciertas coordenadas, que particularizan su generalidad en algunos órdenes de la realidad. (5)

Podemos desenvolver la totalidad de estos inferiores en tres planos de contrarios: espíritu-materia, grande-pequeño y móvil-inmóvil. De ellos, los dos primeros funcionan como coordenadas que ubican conjuntamente a algunos de estos inferiores. El último par opera, por así decirlo, aislado (aunque éste es relativo. Los inferiores se cruzan en los tres planos). De acuerdo con este criterio señalaremos seis inferiores: sublime, grandioso, lindo, bonito, gracioso y hermoso.

Antes de proseguir en este análisis, conviene hacer una aclaración de importancia: el uso (y el abuso) han dado a estos términos numerosos y a veces contradictorios significados. De todos estos significados elegí aquellos que creo más adecuados para expresar las categorías de belleza. Con todo, lo que importa es el concepto que define a cada uno de estos términos. El resto es convención.

Lo sublime expresa la belleza en conexión con el espíritu y la grandeza. Puede ser espectáculo o hecho, pero siempre que se relacione proyectivamente con lo espiritual. Un paisaje, en cuanto tal, no puede ser nunca sublime. Puede serlo un hecho, si se lo toma como signo de algo espiritual. Lo grandioso, en cambio, expresa la grandeza pero en el plano de lo material. (6)

Lo límpido, en pequeño y en la esfera de lo espiritual, es lo que denominamos lindo. Lo bonito, un bien pequeño, expresa esta belleza minúscula en la materia.

El movimiento bello, el movimiento que tiene gracia, es lo gracioso. La cosa bella, si se la toma estáticamente, es hermosa. Cabría hacer notar que lo gracioso, aunque diga movimiento, y lo hermoso (belleza sin movimiento) suelen connotar más especialmente lo material que lo espiritual, aunque trazar límites en este plano resulta bastante difícil.

Toda esta subdivisión podría objetarse por imprecisa, ya que en el uso, no es fácil delimitar cuándo y en cuánto corresponden estas categorías a un

⁵ Debo hacer notar que los que llamo "inferiores" de la belleza son sólo eso: categorías de la belleza. No tienen relación alguna directa con las "categorías estéticas" en cuanto tales. Hay categorías estéticas que lo son también de la belleza, pero ambos conceptos no se equivalen. Por ello descarto, sin más, lo trágico, lo cómico, lo ridículo, y lo humorístico, que se refieren a principios y estados psicológicos, no de la belleza.

⁶ Todo esto parece bastante alejado de la especulación kantiana acerca de lo sublime (también de la especulación acerca de lo bello). Baste notar que el enfoque de este análisis es muy distinto del que guía al filósofo de Königsberg.

ser concreto. Todas ellas pueden cruzarse y mezclarse en proporciones diversas al realizarse en los seres particulares. Pero, llevando las cosas por este camino, la misma objeción podría plantearse a toda categorización metafísica de la realidad. Aquí hemos buscado nada más que presentar un esbozo de la estructura trascendental de la belleza. El problema de las "cosas bellas" ya entra en un dominio ante cuyos límites hemos decidido detenernos.

OMAR ARGERAMI

Instituto "J. N. TERRERO"
La Plata

EL RESCATE DEL HOMBRE INTERIOR

EN EMILIO SOSA LOPEZ *

¿Se puede leer un autor a la inversa? Es decir, ¿como quien remonta las aguas de un río? Pues así, aunque parezca paradójico o contradictorio, he leído a Emilio Sosa López. Si no tengo en cuenta lecturas algo esporádicas anteriores, lo cierto es que leí un trabajo suyo, inédito aun, de estricto tema metafísico; leí su último libro que motiva estas líneas y, luego, hacia atrás, fuí escudriñando los demás. A medida que me remontaba en la lectura cada vez más encontraba el *poeta*, el literato, el hombre de imaginación creadora, pero también encontraba la agónica búsqueda de los fundamentos absolutos que solamente la metafísica puede proporcionar. Y así, en *El hombre interior* se hacen filosofía, me parece, sus temas de *Los encantamientos* (Losada, Bs. As. 1954) y de *La fábula* (ib., 1957) y ya muy francamente los de los poemas de *Por amor de la fiebre* (Córdoba 1962); *Poesía y mística* (Sudamericana Bs. As. 1954), *La novela y el hombre* (Cba, 1958, 1961) y *Vida y literatura* (Losada, Bs. As., 1959), sobre todo éste último, determinan, para quien mira filosóficamente estos libros que no quieren ser filosóficos, un avance hacia la filosofía. Pero nada más, pues siguen en el ámbito de las letras. Pero *El hombre interior*, de golpe, ha pasado a otro género, a la filosofía, pero conservando una agitada agonía de búsqueda y la impronta de un estilo literario.

La pura naturaleza no se basta a sí misma y el hombre aparece, desde el principio, como un ser supranatural; claro que el hombre, tal como le conocemos, no aparece en el tiempo sino por la "posesión del pensamiento reflexivo" y, así, por un lado, no es más una criatura natural, es libre e inaugura la vida del espíritu; pero, por otro, no logra siempre desprenderse de los "impulsos oscuros que provienen de su base instintiva"; por eso, "en la naturaleza irracional del hombre esá dado siempre el peligro de volver a ellos", es decir, a los sistemas míticos repetitivos. Pero lo que parece claro en los textos de Sosa López es que la aparición del acto creador del hombre, "significó que había, descubierto... su interioridad" y, al descubrirla pone a su misma existencia como objeto de reflexión, se religa a un Dios personal y, ante todo, rinde a la naturaleza para su provecho. De esto se sigue, en todo el libro, que hay un

* E. SOSA LOPEZ, *El hombre interior*, Fondo Cultura Económica, México, 1962.

“proceso de humanización” que, en cuanto *proceso*, no está concluído sino que, muy por el contrario, siempre está *amenazado* por concretos peligros de nuestro tiempo; el hombre se encuentra en disponibilidad de ser dominado por las fuerzas regresivas de la dominación ideológica, de los niveles regresivos de su naturaleza, por el egoísmo del goce del bien-estar material... Es así como “cae... otra vez en el encierro emocional de los mitos, en esas falsas ideaciones de la realidad”, para volver a ser una criatura atemorizada y sin libertad como la anterior a la historicidad o a la aparición de la conciencia reflexiva. El hombre aparece como *un ser en disponibilidad* (no responsable) respecto de los mitos dominadores, sea el de la redención en la tierra (autorredención), sea el de la técnica que “no podrá nunca resolver los conflictos internos de los individuos” y que acaba por eliminar la “interioridad reflexiva”; se desemboca así en la homogeneización de toda pasión (masificación) y la situación del hombre aparece “ajena a toda trascendencia” que produce la secreta insatisfacción, la fragmentación del hombre y su inmersión en el puro “cambio sin progreso”. Así llega a la alienación en el dirigente absoluto (dictador) y en el Estado; desdicha del hombre mitificado que le hace decir a Sosa López: “Dadas las características regresivas de esta apelación, se puede decir que aquí radica quizá el mayor peligro del hombre actual, volverse por pura desesperación, en momentos desesperados, a la magia del Estado o a esos mitos soteriológicos que ostentan los partidos políticos...” Así renacen utopías (como el marxismo) que, con Mircea Eliade, provienen de viejos mitos y revelaciones religiosas. Esto es lo que hace patente al autor la necesidad de que la razón (que surgió para combatirlos) reencuentre el alto sentido del hombre.

Parece que, ante estas circunstancias, “no queda, pues, otro camino que retomar el sentilo de la tragedia humana desde el nivel de la cultura” que permite tomar conciencia del grado de retroceso del hombre a su naturaleza más primaria; esto mismo muestra (y Sosa López piensa en la crueldad de los campos de concentración) que en el sacrificio, la muerte aparece como “categoría ética de la vida” en la cual la víctima se ofrenda “para beneficio de toda la humanidad”; en cuyo caso, “la base ética del sacrificio modifica el impulso irracional” que, evidentemente, es asumido en el Estado totalitario. En efecto, el peligro permanente de volver a la base instintiva y mítica del hombre se realiza hoy en este reflejo del terror cósmico que es el Estado totalitario que asume la tendencia del hombre a su propia absolución; así es como “refleja los vicios contenidos de las experiencias religiosas del mundo arcaico”; por eso funda un “orden del terror” sobre la ley selectiva de la Naturaleza (nazismo) o la ley dialéctica de la Historia (marxismo), transformadas en puras leyes de movimiento. Así pues, todo esto alude a un primordial sacrificio que es “la escisión del seno de la antigua animalidad”; pero tal sacrificio, en las culturas arcaicas, “corresponde a un acto de afirmación espiritual del ser cósmico”; si atendemos al aspecto negativo, ahora en cambio el sacrificio “pasó a conformar una magia purgativa del Estado”, se produce la “terrenalización” del hombre y el “traspaso al Estado del viejo mito cósmico”; por eso aparece ahora la “vieja angustia existencial” que impone “la idea del sacrificio”. Pero este desatarse del odio (sobre la víctima) se sublima en el sacrificio “como una razón afirmativa de esa vida de que se le priva”; por eso, de este fondo del dolor surge el acto ético del “morir por algo” que borra la negatividad de la destrucción y del miedo y de la angustia emergen la compasión y el amor “que es fundamental para la identificación del hombre con el hombre”.

Y así se abre el camino que Sosa López indica como el de la liberación del hombre que es intento nunca concluído de re—construir el hombre en nosotros teniendo presente que “toda existencia personal es un punto de partida”; pero este hombre no es, en verdad, su ser definitivo, ni su condición definitiva en la tierra; es como “una simple preparación” de lo que puede llegar a ser “en una forma superior de existir creada por el dominio de la conciencia espiritual sobre el mundo”; proceso de “humanización” que mucho me recuerda a textos de Teilhard de Chardin (citado algunas veces por el autor) y que implica que “el sentido cultural de la vida está en la lucha íntima que cada cual debe librar por reedificarse conforme a esos valores que le preservan de una caída en lo negativo de la propia naturaleza humana”; cada hombre debe reiterar este proceso comenzado desde tiempo inmemorial, hasta romper del todo con su originario condicionamiento de la naturaleza instintiva; entonces, el hombre, es decir, el hombre interior, “se ha realizado y sigue realizándose, no en vista de lo que es como tipo individual, sino en vista de lo que puede llegar a ser como Humanidad”; así se va consumando el proceso total de la vida y del Amor (entrega y desarrollo de sí mismo) y “acatamiento de la voluntad unificadora el Universo”; de ahí la certeza de que esta orientación es siempre hacia el Espíritu o, lo que es lo mismo, hacia “una definitiva espiritualización de la vida”. Por lo tanto, como dije al comenzar, para Sosa López, en el sacrificio se patentiza que el hombre no es sólo temporal (contra el existencialismo y el historicismo sino “un ser sobrenatural” que muestra que no es un fin en sí mismo, sino que pone, desde su permanente comienzo, el sentido moral y religioso de su propia persona. Así el hombre se siente ligado a una proyección futura de la humanidad que, para Sosa López apoyado en esto en Mircea Eliade, “es ponernos otra vez en la órbita de la fe” y es, por fin, hacer patente que el hombre “no es simplemente una criatura arrojada a una vicisitud irredenta, sino universalmente esa entidad viviente e irremplazable que llamamos *prójimo*”.

Con la palabra “prójimo” concluye el libro de Sosa López, pero indicando, me parece, que el hombre es prójimo ineludiblemente desde su interioridad; pero decir prójimo es decir “hermano” y, por eso, *el hombre interior* es esta radical apertura que, en el caso de Sosa López, siempre aparece amenazando por el transfondo instintivo y mítico. La idea es verdaderamente interesante. Claro que el modo de exposición está indicando que el autor viene de la literatura, pero de una literatura verdaderamente comprometida; y esto se ve en el estilo intuitivo, estético, de períodos cuidados que no loran disimular la agonía interior del autor, siempre inquieto, siempre en estado de búsqueda, a veces un poco exaltado, siempre indicando sus conclusiones sin detenerse mucho en las premisas intermedias. Esta pasión interior hace del libro un libro muy personal, sentido y querido, meditado y amado, todo junto. No busque aquí el lector a un “profesional” de la filosofía, naturalmente, lo cual no quiere decir que no sea filosofía, sobre todo como búsqueda de la verdad en el hombre interior; claro que para Sosa López se trata de la reedificación del hombre interior. En esta tarea, antes de seguir adelante, sería bueno señalar lo que a mí me parecen ser las influencias predominantes del libro : Nicolás Berdiaeff (el hombre como implicante de un principio supra humano), Teilhard de Chardin (progresiva espiritualización de la vida como proceso de humanización); Georges Gusdorf (sobre la experiencia del sacrificio), Mircea Eliade (sobre la investigación de la religiosidad mítica primitiva y la proyección futura de nuestra humanidad); a esos deben agregarse Dostoievsky y la gran literatura sin olvidar a Cassirer, Simmel, Scheler y la utilización de in-

vestigaciones psicológicas y antropológicas actuales; pero todas estas influencias son reelaboradas y pensadas desde sí mismo. Y, en el fondo, si bien es cierto que, por ejemplo desde el punto de vista teológico, podrían hacerse observaciones críticas, lo positivo e importante es, aquí, este encaminar la reflexión a la *aedificatio* del hombre interior, el redescubrimiento del prójimo, el amor, de la fe y de la dimensión religiosa del hombre; y más abajo todavía, asoma el único tema: el *ontológico* que si no está tratado está subyacente; hay que *entrar* en el libro sin prejuicios y pensar que, en el secreto fondo de esta apasionada *aedificatio hominis*, está insinuando su presencia una Persona (tropezamiento siempre) que es, quizá porque no está “dicho” en el libro, hacia donde se dirige el proceso de humanización; solamente lo veo en las palabras de Dostoievsky que Sosa López transcribe: “Cristo ha penetrado completamente en la Humanidad y el hombre pugna por transformarse en el *yo* de Cristo como en su ideal. No bien llega el hombre a esto, reconoce claramente que todos cuantos han alcanzado ese fin en la tierra, han penetrado en el fondo de su naturaleza definitiva, o sea en Cristo” (p. 81). El Mismo que “siento” en los versos de *Leve pan* trascendiendo en la expresión poética la inefable sugerencia de lo inexpresable: “Leve pan | donde ninguna arena gime, | donde no alcanza el agua, | piedad del corazón | agrietando en sus fibras, | oh, constrúyeme, | vierte la tremenda luz | sin resquicios, | en piedra sobre piedra | y ornamentos que aderezan | la preciosa cabeza. | ...Débil es el corazón | para sostener | tanto hierro de noches | y tinieblas enrojecidas. | Y, sin embargo, | tamizados los tendones | de la carne, | vaciados los miembros | como arena fina, | aún vuela, | vuela hacia los parapetos del cielo”].

ALBERTO CATURELLI

De la Universidad Nacional de Córdoba

“LA FILOSOFIA” I, DE ALBERTO CATURELLI *

El libro que ha publicado Caturelli constituye un verdadero “volumen” more clásico. El cual contiene, en substancia, los elementos de toda la visión filosófica del autor, pertinente no sólo a los diversos problemas que más pueden estar hoy en discusión, sino a varios íntegros sectores de la investigación o, mejor, de la toma de posición filosófica en los encuentros de las diversas realidades. El sector cosmológico, el gnoseológico, el antropológico y, en seguida la moral, el arte, la técnica, la cultura y la religión representan los sucesivos capítulos en los cuales se desarrolla la filosofía de la cual se propone tratar el libro. Y, de hecho, el libro se inicia asumiendo precisamente como tema la filosofía misma y de ésta hace argumento para tratar a partir de la primera página. La filosofía misma, por eso, se presenta como empeño directo y término de referencia, de desarrollo y de confrontación en el curso de las diferentes visiones del universo. Por este camino, el volumen viene a constituir una especie de “summa”, tanto, que puede servir de útil referencia como índice global o documento oficial a través del cual podemos tomar conciencia del estado actual de la especulación en Argentina no solamente de las convicciones más difundidas y de la mentalidad accesible al público culto de aquel país.

En efecto, hemos hablado de una “summa” no por casualidad y el término es el más adecuado para designar, también desde el punto de vista formal y extrínseco, el contenido de la publicación, tanto que, justamente un libro como éste veríamos que satisfaría, en traducción italiana, la exigencia de cuantos (y se los encuentra hoy a menudo) desean la existencia de libros —añadidos y, por así decir, siempre en cierto sentido extraescolástico— aptos para proporcionar una visión filosófica de la vida y de las cosas a nuestros estudiantes de liceo: especie de vademécum del todo independiente del normal texto de historia de la filosofía. El texto de Caturelli se prestaría singularmente para un fin de este tipo: completo, preciso, en cuanto a la panorámica de los problemas ofrece la insistencia, en todo caso necesaria, sobre el estudio y la enunciación de algunos temas cardinales y el tono suficientemente llano y vivaz que ocupa las páginas dedicadas a la técnica o al arte permite al autor alternar la marcha especulativa con la presencia de una inmediatez de intereses.

En consecuencia, como se dijo, hemos hecho una breve indicación respecto del valor y del empleo que puede tener el volumen en sentido paraescolástico como instrumento cultural, sobre todo porque la naturaleza o

* *La Filosofía*, vol. I, 315 pp., Universitas Cordubensis Tucumanae, Córdoba, 1961.

dosificación de las posiciones asumidas y el tenor de las ideas lo hacen particularmente válido al volumen como suma de perspectivas u horizonte filosófico. Se trata no tanto de posiciones límites cuanto de un equilibrio y conjunto de intereses de una panorámica filosófica; por ello Caturelli criba y utiliza temas diversos de los más modernos rehusando armonizar motivos diversos que encuentra y coteja vivos y a fundirlos en visión orgánica, enriqueciendo substancialmente, desarrollando y vivificando su fundamental posición clasicizante, aquella por la cual sería substancialmente engarzada sobre algunas tesis tendencialmente destinadas, sin una vivacidad de intereses renovados, a sistematizarse en repeticiones de algunas tesis tomistas hechas doctrina extenuada y desarraigada no especulante. El interés que el trabajo presenta está, precisamente, en tales implícitos itinerarios internos y tales razones de ser de tesis y proposiciones adoptadas; y la posición deviene, justamente, una "summa" en el sentido que indica el esfuerzo de repensamiento, de adaptación. Es, en acto, un desarrollo de calibre —en relación a las acentuaciones de la sensibilidad actual— de filones problemáticos y de líneas temáticas con una resultante de convergencia de ideas, que permiten reflorcer una panorámica por sí substancialmente destinada, de otro modo, a permanecer cerrada en una estrecha profesión de tesis tomistas tradicionales o a ser demolida y dispersa en la nada o en la vaguedad, en nombre de preguntas, de interrogaciones, de sollicitaciones dirigidas a quedar sin respuesta.

El trabajo de repensamiento y encaminamiento de interrogaciones y soluciones aparece —para nosotros europeos especialmente y espiritualistas sobre todo —extremadamente interesante. Es interesantísimo ver cuántas de las soluciones que han sido tema de discusión y de investigación en los últimos cuarenta años entre nosotros, y ya trabajadas por el espiritualismo francés, aparecen en el libro de Caturelli como páginas ya adquiridas en las cuales se lee a menudo y a menudo se adivina la particular fortuna que aquéllas encuentran como respuesta a cuestiones abiertas y a exigencias particularmente acentuadas, evidentemente, en el mundo de los estudiantes y de los estudiosos argentinos. El principal es —y tal que puede considerársele columna a la cual es necesario referirse para la explicación de muchos de los capítulos ya gnosológicos, ya naturalistas, ya antropológicos— aquel que llamaremos el tema de la concentricidad del ser, del existir y de la idea del ser. (El acto de descubrimiento del ser es la *idea* del ser y es el mismo acto por el cual descubro el yo, etc., pág. 35 (cf. análogamente c. VIII, par. I, p. 131, par. 4, p. 139). Junto a éste está la concentricidad de *esse, intelligere et velle* y con esta doble tesis de la concentricidad se pone la tesis conexas del sentir originario de tipo rosminiano, condiciones, a su vez, de la *conscientia sui*, explicada en actualidad de memoria como concretidad de la conciencia apercipiente en acto de tal modo que da a la conciencia una impronta también emotiva y emocional; el tema, afrontado en los cap. V, VI, VII y VIII, vuelve otras veces, retomado nuevamente más tarde (cf. por ej., p. 262: Espíritu, cultura, naturaleza).

Sobre esta base, la presentación moderna de la persona como unidad dinámica e identidad tensiva, como identidad desigual y jamás igual, que representa la edición reciente y la discusión actual de la temática clásica de la persona como unidad de naturaleza e individuo substancial, encuentra en Caturelli felices capítulos de ilustración (el V - VII principalmente); en ellos, el pulsar aquello que mal podemos llamar existencia moderna, se afana en buscar justificación y legitimación. Los diversos aspectos de lo que podemos

denominar temática de la existencialidad afloran en alusiones y llamadas diversas, en las cuales son retomados los puntos notables de autores contemporáneos (del sentido de la parcialidad de los horizontes jaspersianos a la voluntad loca de Unamuno, a las investigaciones más fisiologizantes de la psicología beoaviorista de Watson o pavlovística o, en general, a la interpretación gestaltística de la experiencia). Así viene muchas veces como indicación del sentido del drama del “nosotros” que envuelve siempre el yo como “tú” ya divino, ya humano que existe frente y lo co-envuelve justamente como nosotros, trayéndolo hacia el sentido misterioso y en total abierto del ser como lugar y fuerza de todo diálogo (c. VIII, cf. pág. 149). Sobre esta base Caturelli se detiene (véase precisamente el capítulo: “El ser” y principalmente “El ser como presencia inteligible”) en particular sobre el delicado tema de la originariedad —indeferenciación del ser, de la implicación originaria y de la diferencia entre este tema y el de la objetivación verdadera y propia y de la distinción— sea ideal o lógica, sea de concretización— en el ser. Por esta última temática, de la cual se viene dando alguna relación según se indicaba, se hace más perceptible el vínculo que la visión propuesta por Caturelli presenta por muchos lados no solamente, en general, con el espiritualismo, sino con el más reciente pensamiento italiano, principalmente con el rosminiano y sciaquiano o agustiniano patrístico, a menudo con un sello plotiniano. La concepción metafísica —sobre todo en su insistencia en la relación ser-idea-existencia— está construida con terminología de molde rosminiano (véase para esto, el vínculo entre el capítulo sobre el ser, idea-sujeto e idea-objeto y la interpretación que yo he dado del peso de la abstracción en Rosmini) el agustinismo permanece todavía insistente y en particular es acentuado en aquello que es más susceptible de una inspiración agustinista, en la parte del dinamismo moral. Las páginas sobre la religión, sobre la cultura, sobre la historia, resientense precisamente de la acentuada visión voluntarista en la cual la metafísica concebida como metafísica del ser tiende a convertirse en filosofía del valor y a articularse como indicio de filosofía del valor. A tales páginas (y no se excluyen, por otra parte, las dedicadas a la técnica) justamente las tenía presentes al comienzo de la recensión cuando las señalaba como índice de un interés vigilante y ágil que tiende a iluminar cuestiones de la vida cotidiana moderna y a sistematizarlas en una equitativa e inteligente profundización cultural. Véanse parágrafos como “El existente y el artefacto”: la deshumanización de la técnica (desarrollo histórico de la técnica), pp. 292-305) se completa y explica, con la alusión a la naturaleza de los “conocimientos tecnificados”, a la relación entre “existencia y técnica” en la cual se hacen presentes finas observaciones, en donde en la referencia minuciosa y aguda a la existencialidad, lo que nos proyecta mejor es el más amplio cuadro del sentido global de la historia con el afán de libertad. Por esta parte y por la inherente a algunas observaciones sobre la cultura y sobre el arte, nos encontramos particularmente incluídos en algunos pasajes y en algunas posiciones, para ver la verdad y subrayar la validez de las tesis indicadas por el autor.

La visión de Caturelli está, por otra parte —como ya ha habido modo de repetirlo— particularmente empeñada en el sostener continuamente el tema de la renovación en ágil lenguaje de ideas y tesis clásicas que pueden interesar a uno u otro sector de experiencia y, en esto, está precisamente el estímulo inmediato que el volumen ofrece a nuestra atención. Es esta la obra de un autor convencido aun de temas serios y de cuestiones básicas de la filosofía, todavía capaz de ser apasionado de tales cosas y de militar en el cono-

cimiento técnico de la especulación clásica y en la disciplina de estos estudios no ligeros y no habituales. Y todavía el volumen muestra que el autor es en el espíritu un joven y en el dinamismo de sus intereses un hombre *à la page*, que vive aquello que tal vez es el error y el castigo (pero siempre queda la útil felicidad por la civilización y las generaciones) de los fabricantes de ideas y de cultura: querer mirar con novedad a las cosas nuevas que afloran con el andar de los tiempos y por ellas reproponer cuestiones, escogitar a un modo nuevo y copiar perspectivas tales que se tenga la impresión que ideas verdaderas son cosa de todos los días y, por tanto de todos los días son las antiguas ideas y puedan nacer sucesivamente junto con el diagrama de las experiencias más recientes que el progreso ofrece al hombre.

MARÍA TERESA ANTONELLI
Universidad de Génova

SCIACCA VISTO POR CASAS *

Toda la inquietud, la simpatía y la penetración del espíritu de Casas se hace de nuevo presente en este libro sobre el maestro italiano; pero no es solamente un libro sobre Sciacca (pues Casas es absolutamente incapaz, felizmente, de escribir "sobre" nada) sino un libro que se desarrolla *dentro* de Sciacca y, sobre todo, es un libro *de* Casas todo entero. Y creo que hay más todavía: Es como si se tratara de la siempre actual búsqueda comprometida del ser en el pensar tal como ocurre en Sciacca y esto ya no es exponer "sobre" Sciacca sino filosofiar desde él. Me parece que hay una confesión de esto al final cuando dice que concluye su breve libro que desarrolla "ciertas tesis esenciales al pensar que ocurre en la filosofía de Michele Federico Sciacca" (p. 78). Es decir, hay un pensar esencial que "ocurre" *en* Sciacca, casi como si dijéramos que, si bien acontece en él, le trasciende y alguien que se realiza en Sciacca y que es más importante que el filósofo es el que Casas busca. Esta es la actitud fundamental de este breve pero personalísimo libro, completamente distinto de todos los que, anteriormente, se han escrito sobre el filósofo italiano. No se trata de un libro que desarrolle todas las tesis del filósofo, ni de una exposición sistemático-genética de todo su pensar, sino de una especie de rápido golpe de sonda que ha herido lo esencial de la filosofía de la integralidad y la ha puesto en evidencia.

Este libro comprometido pone en claro que "la verdad no es una cosa ni algo, sino una persona, alguien... Saber, filosóficamente hablando, con el rigor del pensar metódico y crítico, que el fundamento, la verdad, es un Yo, un sujeto existencial infinito, es la gran reconquista de Sciacca y su filosofía" (p.79); lo cual, viene a colocarlo "fuera de la tradición estrictamente filosófica, inclusive de la estricta tradición griega". Esto aparece hacia el final de la exposición —que más que exposición es meditación de y con la filosofía de Sciacca— pero se insinúa como sin querer desde la primera línea cuando Casas expone los momentos de la formación del filósofo y estas otras emotivas páginas sobre la presencia del amigo "enamorado de nuestra tierra, de su pampa y de su cielo, de sus ríos y montañas, de sus amigos infinitos..."

* MANUEL GONZALO CASAS, *Sciacca*, Ed. Columba, Col. "Hombres inquietos", Buenos Aires, 1962.

Luego el libro muestra la sistematicidad de la filosofía sciaquiiana (que no es el clauso sistema imanentista) sino el mismo ritmo del pensar “que busca el principio y lo descubre: es el ser, que desde el ser viene a las cosas y de las cosas retorna al ser”; de ahí que la misión de la filosofía es decir la palabra, el Lógos, que “remonta el camino del origen y desde él contempla, expresa, comprende todo”. En esta docilidad de la inteligencia está el sistema —que recuerdo que Sciacca llama asistemático— de su filosofía. Pero su filosofía (que comienza en el ser interiormente descubierto como Idea) es una filosofía “preocupada y en contacto con todo” (*in-tangere*) y es, por eso, de la “integralidad” porque tiene por objeto todo el ser y sus formas “pero cuyo problema primero es la cuestión del hombre y su sentido” (ta meta ta anthropéia). Casas interpreta a Sciacca existencialmente indicando que es una filosofía de la concretidad: Así, el ser en situación se expresa en el *sentimiento primario* de existir referido al ser universal, el que se hace patente “en el ser en situación que fija el sentimiento; luego; existir es sentirse existiendo, sentirse— y, por este camino, Casas ensaya una comparación desde lo interno con Heidegger pues la existencia sería sentimiento tanto para Sciacca como para Heidegger; pero en Sciacca el sentimiento es índice de trascendencia englobando el sentimiento intelectual “por el cual intuyo objetivamente la Idea del ser que me abre a todo, pero esta distinción no anula el acento existencial y concreto que recae sobre ambos puntos de partida”. Aquí se da la objetividad del ser y la subjetividad del yo (interioridad objetiva) de modo que el ser me funda (ser como idea) y a la vez hace que “pueda inscribir en él todos mis conocimientos”; el existir pues me re-liga con todo y el resto de la exposición de Casas se despliega en el reconocimiento que “hay pues un sentimiento primario y englobados en él: el sentimiento intelectual que nace en la intuición del ser como Idea y el sentimiento fundamental que nace en el sentir mi cuerpo desde dentro; luego, la autoconciencia aparece como “limitación de la interioridad objetiva” en el *yo soy* revelante de una finitud (mi yo) y de una infinitud (la del ser). El ser es in-mediata presencia, y por eso mediatamente conozco los entes por la Idea del ser; y esto es un regreso al pensar arcaico (como en Heidegger), al fundamento, de modo que así se explica que, para Sciacca, la realidad no se resuelve ni en heteronomía ni autonomía, sino en “tensión y relación dialécticamente concebidas” como implicación y copresencia que hace posible la participación en la que el hombre “leyéndose lee a Dios”; hay pues, la esencia del ser (ser como Idea) implicante de la existencia, con un sujeto existencial de inherencia que, a su vez, señala el Sujeto existencial infinito que es Dios; todo lo cual funda la comunicación interpersonal: “el tú es el nombre del yo pronunciado por otro”. Sobre estas líneas esenciales gira toda la exposición de Casas cuyos detalles paso por alto, no sin indicar su insistencia en el ser como fundamento del pensar y, luego, el ser como fundamento del conocimiento de los entes, único modo de ser a priori que tiene el ser; en otros términos, el ser es a priori solamente en relación al conocimiento de los entes (ser gnoseológico); pero puedo pensar porque hay, previamente, el ser (como fundamento del pensar precisamente); así se funda el tema de la inteligencia moral que es amor del ser, pero no del ser como Idea, sino de los concretos sujetos a través de la Idea y me instala luego en el tema de la indestructibilidad de la Idea que implica la indestructibilidad de su sujeto existencial (el hombre); luego, la muerte implica la muerte de la vida orgánica y el cumplimiento del yo espiritual que solamente a través de la muerte puede adecuarse al ser que le constituye; la muerte cierra la vida orgánica pero abre la vida como exis-

tencia espiritual del yo personal; como si dijéramos que "la muerte no mata al espíritu, lo suelta" en la agonía que puede ser "combate" o "recogimiento". Más aun, "la agonía no implica pérdida de la conciencia: es la conciencia absoluta porque excluye la posibilidad de entretenernos con otros"; así la muerte me da la vida, "me clava en la soledad de la apertura, recogido, recapitulado, libre".

Estas someras indicaciones de las líneas esenciales del libro de Casas muestran que no se trata de un libro más sobre Sciacca sino, de un libro *de Casas*; hasta me animaría a decir que es posible conocerlo a él muy bien nada más que leyendo con atención estas páginas nerviosas, espirituales, comprometidas, religiosas, poéticas; se ve en varios pasajes la dedicación de Casas a Heidegger y, a veces aunque menos, a Jaspers y su atención implícita al tomismo (como en la doctrina sobre la persona): por eso mismo es posible, en este bello libro, conocer bien a Sciacca pues estoy convencido que una exposición descarnada y "objetiva" no es la mejor para conocer otro autor; siempre es imprescindible la entrega y el compromiso que viven y casi saltan desde las líneas impresas, como pasa con este trabajo de Manuel Gonzalo Casas. Hay, en todo el libro, una comprensión profunda del pensar que acontece y pasa *en Sciacca* pero que, vivísimamente, también pasa por él y acontece en él. Para concluir, debo manifestar mi acuerdo pleno con la determinación de la filosofía de Sciacca que, en el fondo, ni es espiritualismo (término un tanto ambiguo) ni idealismo (como todavía creen algunos); es otra cosa, como dice Casas: "no queríamos hablar de esta filosofía como idealismo, sin más; ni siquiera como de espiritualismo"; se trata de una filosofía de la *integralidad* que, me parece, desde dentro (jamás desde fuera) del pensar moderno y contemporáneo, reasume el arcaico, siempre nuevo y perenne problema del ser. Pero lo asume desde el hombre y, en él y desde él, "toca con todo". Y lo que está más claro todavía en este libro es que desde el principio "toca" con Alguien; así lo expresa Casas con pasión conmovedora: "Por lo cual todo filósofo cristiano... habla siempre de El a propósito de todo y de todo a propósito de El. Aunque sabe que lo importante, como diría Buber, no es hablar de El o sobre El. Lo importante, lo que nunca sospeché la razón tenebrosa, es que pudiéramos hablar *con El*".

ALBERTO CATURELLI

De la Universidad Nacional de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Dall' attualismo allo spiritualismo critico* (1931–1938), 559 pp., vol. 12 de *Opere Complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano, 1961.

En este volumen están reunidos todos los escritos juveniles, algunos que provienen casi de la adolescencia, de Michele Federico Sciacca; ciertos escritos menores e “ingenuos”, como él dice, no los conocía; pero sí he leído todos los demás, particularmente las vigorosas, apasionadas y actualistas *Linee di uno spiritualismo critico* cuyos temas he creído reencontrar íntegramente en el Sciacca maduro y católico de la filosofía de la integralidad, pero esos mismos temas (estos que ahora nuevamente tengo a la vista) aparecen ahora como transfigurados cuando el Acto absoluto se ha convertido en el acto del espíritu singular después del desfondamiento del Acto gentiliano; este volumen tiene la frescura de los años muy juveniles que pertenecen al período “laico” y no cristiano de Sciacca pero en los cuales está la génesis de su pensamiento actual. Es claro que Sciacca, como se apresura a repetirlo en el prólogo, no les confiere a estos escritos otro valor que el puramente *documental* en los cuales ha suprimido términos excesivamente duros introduciendo en ellos la “buena educación”. Pero no crea el lector que este volumen puede ser pasado por alto por el historiador de la filosofía contemporánea que desee reconstruir el pensamiento sciaquiiano porque, en él, se hace presente el gran problema del pensamiento immanentista moderno de liberarse de Dios y, a la vez, justificar los valores *sin El*; Sciacca intenta una respuesta personal que, en estos años, yo creo fracasada porque sus temas vuelven siempre, después del salto y la exigencia de la trascendencia, a la inmanencia idealista; pero, al mismo tiempo, la creo en cierto modo triunfante porque no solamente los temas están todos sino como abiertos e insatisfechos; es esta insatisfacción (como la de San Agustín cuando enseñaba en Roma y en Milán antes de su conversión) lo que le llevó al encuentro (desde dentro de sus propios temas) de la trascendencia y del Catolicismo. Así, en estas casi 560 páginas, se pueden seguir sus dudas, sus apresuramientos, sus soluciones ya cargadas de fuerte acento personal y vigorosa capacidad especulativa. Y, en el fondo de todo, los temas de las *Linee*; el libro fundamental de aquellos años que a Sciacca —en el prólogo— le trae

las imágenes y vivencias de sus años mozos: "Y entre tantas imágenes, dice irónicamente, persiste aquella de la mañana de sol en la limpieza azul del 27 de mayo, el paso ligero impaciente a causa del sueño, sobre las calles desiertas de Nápoles adormilado, con los primeros cinco ejemplares de *Líneas de un espiritualismo crítico* bajo el brazo, tapas rojo ladrillo, aún húmedas de engrudo y perfumadas de fresquísima impresión, la de la 'Tipomeccanica' de vía S. Sebastián, donde había pasado la noche corrigiendo las últimas pruebas, apremiado por el plazo de un concurso. En mayo, a la mañana, con el sol, en Nápoles, veintiocho años, y el 'sistema' bajo el brazo!" (p.17).

Pero ironías y buen humor a un lado, aquí encontrará el lector, en la fresca napolitana de estas páginas los temas esenciales; después, en los ensayos que siguen está contenido *Problemi di filosofia* y, al final, el librito que determina la entrada de Rosmini: *Teoria e pratica della volonta* (p.529-51) que, poco más tarde, le llevará a las tesis de su "espiritualismo cristiano" que, a su vez, posteriormente, le implanta en la madurez de la "filosofía de la integralidad". Por eso, a pesar de algunas protestas y advertencias de Sciacca, quien desee reconstruir a fondo su pensamiento encontrará en estas páginas juveniles los obligados puntos de arranque de su filosofía.

ALBERTO CATURELLI

LUIS MARTINEZ GOMEZ S. I., *Filosofía Española e Hispanoamericana*, Libros Pensamientos, Juan Flors, Barcelona, 1961.

Este libro de bibliografía filosófica comprende las obras sobre la filosofía y sus autores escritas entre 1940 y 1958 en lengua castellana en España e Hispanoamérica o por autores hispánicos en otros idiomas.

El libro consta de dos partes: una *histórica* y otra *sistemática*, cuidadosamente ordenada por épocas y autores, la primera, y por disciplinas la segunda.

Todos los trabajos están enumerados en una sólo serie y no son repetidos en diversas secciones, de modo que la numeración expresa la realidad de las publicaciones, que alcanzan a más de diez mil. Cada trabajo —histórico o sistemático— está colocado bajo el nombre de su autor, con su título, editorial, revista, fecha y otros datos de interés. Para abreviar se han utilizado las siglas.

Un *Índice general* minucioso ordena las dos partes de la bibliografía y orienta sobre ellas; y otro *Índice onomástico* completísimo señala los números donde hay piezas que pertenecen o donde está situado el mencionado autor. Ambos facilitan el uso de esta bibliografía amplia y completa. Dentro de cada capítulo de la bibliografía se ha introducido una gran cantidad de subdivisiones referentes a precisos problemas de la Filosofía y de su Historia. La bibliografía es casi exhaustiva y está cuidadosamente ordenada e impresa.

Esta publicación demuestra que obras de erudición científica no son patrimonio exclusivo de sajones, sino que también los españoles y latinos son capaces de hacerlas tan bien como aquéllos, cuando se ponen en la tarea. Felicitamos al autor por la ardua empresa que ha tomado sobre sí y por el éxito con que la ha llevado a cabo. Su mejor recompensa será saber que ha brindado a los cultores de la filosofía una ayuda inestimable y un eficaz instrumento de trabajo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

IL PENSIERO GIURIDICO E POLITICO DI ANTONIO ROSMINI, 1 vol., 600 p., a cura di M. F. Sciacca, Sansoni Firenze, 1962.

En este sistemático y armonioso volumen se han recogido, antológicamente, los mejores textos de las obras de Rosmini sobre derecho, política y otras cuestiones internamente relacionadas con aquellas; los escritos políticos de Rosmini son verdaderamente inhallables, sobre todo la *Filosofía del diritto* y el lector podrá acercarse a sus más esenciales pasajes en esta bella antología del pensamiento político del Roveretano. Quien quizá ha recho más por la destrucción de los prejuicios antirosminianos repetidos casi indefinidamente de manual en manual (como aquel del ontologismo) por "investigadores" que jamás leyeron un texto rosminiano, es el compilador de esta obra, Michele Federico Sciacca a quien también le debemos una antología de la filosofía rosminiana en español (*El pensamiento filosófico* de A. Rosmini, Miracle, Barcelona, 1954). En la presente, el volumen está precedido por una nota bibliográfica (VII—XIX) verdaderamente exhaustiva y utilísima aunque desencantadora para latinoamericanos pues la mayoría de los títulos citados son incontrables entre nosotros. Los textos se despliegan comenzando por la *Filosofía del diritto* que implica, naturalmente, el previo estudio del principio y esencia de la moralidad y su interna relación con el principio religioso; después, en los capítulos siguientes, desde el tercero en adelante, se expone la naturaleza misma del derecho y sus derivaciones y divisiones hasta el arduo tema, que Rosmini trató con originalidad criticando desde lo interno el pensamiento moderno, de la constitución misma de la sociedad civil; luego siguen los textos provenientes de *La costituzione secondo la giustizia sociale* con su propio proyecto de constitución hasta las concretas determinaciones expuestas por Rosmini en *Della naturale costituzione della società civile*, para concluir, esta antología, con la filosofía de la política tomada del *Sistema filosófico* (qué es la política, la sociedad, su fin) y el verdaderamente actual *Saggio sul comunismo e il socialismo*, que ocupa las últimas páginas del Volumen. No me referiré al criterio de la selección pues ha sido elaborada por una autoridad en el estudio del pensamiento rosminiano, pero sí señalo la *armonía* interna y engarce perfecto de todos los textos en un todo; quien lea esta obra, verdaderamente conocerá el pensamiento político de Rosmini. Por eso, vería con mucho agrado una traducción al español.

ALBERTO CATURELLI

LOUIS LAVELLE, *La presencia total*, 1 vol., 210 pp., trad. y prólogo de M. Medina Santos de Santos, Biblioteca de Filosofía, Ed. Troquel, Bs.As., 1961.

Leer a Lavelle, pero sobre todo leer *La presencia total*, siempre implica —si se lo lee sin prejuicio alguno— un no poder no sumergirse en el mar del ser acompañado, guiado, por el filósofo que es, para mí, el mayor metafísico de Francia contemporánea y cabeza del movimiento llamado "philosophie de l'esprit" juntamente con René Le Senne. En este libro están presentes o simplemente sugeridas todas las instancias de su filosofía: La intermediación entre el ser y el yo que implica que el cogito cartesiano es autoconstitución del yo que es participación que supone el acto participante del mismo ser: ser total que se revela en el yo al que desborda y del que descubre la limitación;

presencia total que es interioridad y, en el yo, experiencia de la participación (en el Absoluto) que me pone en comunión con el Todo; por eso, todo es presencia concreta (universalidad) y unidad indivisible de todas sus formas (univocidad) que implica no una jerarquía sino una escala de valores que pone las bases de la moral; entonces, el ser no es suma de entes sino acto que eternamente se pone. En cuanto ser y acto se identifican, es participable; en cuanto se distinguen ponen la condición de la participación; por eso el acto es creador y, a la vez, no hay ninguna esencia antes de la participación y como ésta coincide conmigo, la existencia debe conquistar su esencia. Entre Acto puro y actos finitos hay distancia, es decir, un *intervalo*, que es absoluto entre la nada y el ser salvado por el Acto creador; pero también hay intervalo entre existencia y su esencia, solamente suprimido en la visión final del Acto; y el intervalo entre la posibilidad de la existencia y su realización es el *tiempo* que implica la primacía existencial del futuro (posible actuado) que entra por la libertad actuado en el instante y que carga de sentido la vida y la muerte. Tales son las grandes y sumarísimas líneas de la filosofía lavelliana contenida en los cuatro tomos de *La dialectique de l'éternel présent*. Pero este libro que motiva la nota, *La présence totale* es "una exposición nueva, concebida según un plan diferente, de las tesis esenciales contenidas en nuestro libro *De l'être*" primer tomo de *La dialectique*; pero es más de lo que el mismo Lavelle dice en la Advertencia porque, como anuncié antes, contiene o sugiere toda su filosofía. Es un hecho verdaderamente importante esta traducción española que pondrá al alcance de muchos un filósofo de raza, auténtico y profundo, espiritual y optimista pues todo su pensamiento es una respuesta *positiva* a los grandes problemas del hombre actual. Aun dos palabras respecto de la traducción y el prólogo: La señora de Santos ha hecho una traducción fiel y satisfactoria: he confrontado algunos pasajes y, sin duda, el esfuerzo es meritorio pues el lenguaje de Lavelle es de los más técnicos y estrictos de la filosofía contemporánea; en cuanto al prólogo, la autora indica, primero, la situación y naturaleza de la "philosophie de l'esprit" para penetrar luego en el pensamiento sistemático de Lavelle que se abre a los grandes temas de la unidad, universalidad y univocidad del ser, todos presentes en la experiencia fundamental de la implicación del yo y el ser que, a su vez, abre las puertas a los temas de la libertad, el intervalo y el tiempo. Además de *Cuatro Santos* (Bs.As., 1952), de la *Introducción a la ontología* (México, 1953) y de *Las potencias del yo* (Bs.As., 1954), que no son las obras más importantes, se puede ahora leer en español *La Presencia total* que es como el meollo de la filosofía lavelliana. Libro que, como el mismo Lavelle dice, es "un acto de confianza en el pensamiento y en la vida".

ALBERTO CATURELLI

HERNAN LARRAIN ACUÑA, *La génesis del pensamiento de Ortega*, Compañía General Fabril Editora, Bs. As., 1962.

Este libro es el primer volumen sobre la *Metafísica de Ortega y Gasset*. Trata sobre la formación del pensamiento de Ortega desde 1906 a 1928. A él seguirá un segundo de Arturo Gaete sobre *El sistema maduro de Ortega*.

El autor de esta primera parte de la obra, Hernán Larrain Acuña S.J. profesor de la Universidad Católica de Chile, quiere responder con su obra a estas dos preguntas: 1) Ortega, ¿Es filósofo?, 2) ¿Es filósofo original? Porque

es por demás sabido que sobre ambos temas se ha discutido ampliamente y que muchas veces se ha afirmado que Ortega no ha hecho sino ir a la zaga de los filósofos alemanes, de Dilthey y de Heidegger. Ahora bien, el método más adecuado para responder con fundamento a ambas preguntas, a la segunda sobre todo, consiste en estudiar genéticamente el desarrollo del pensamiento de Ortega. Y es así como lo ha hecho el autor de este libro con abundante acopio de citas de las obras del filósofo español.

Teniendo en cuenta que Heidegger publica su primera y fundamental obra, *Sein und Zeit*, en 1927, con cuyo pensamiento tiene tantas analogías el de Ortega, L.A. estudia la formación de la concepción de éste desde 1906 a 1928, es decir, de la época anterior a la aparición del filósofo alemán.

El libro se abre con una amplia *Introducción*. En ella, a través de las circunstancias de la vida de Ortega, se procura ver el desarrollo de las preocupaciones y la organización de la síntesis filosófica de aquél. En los cinco capítulos de que consta, L.A. va determinando con abundancia de textos la formación y desenvolvimiento de la concepción orteguiana. Con sagacidad L.A. elige alguna obra fundamental de Ortega de la época respectiva estudiada, tal como *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*, en torno al cual va introduciendo colateralmente otros textos alusivos, que acaban de esclarecer y precisar la mente del autor estudiado.

La tarea hermenéutica de L.A. está realizada con gran objetividad —a la luz de los textos del autor— e incluso con cierta simpatía y una gran dosis de buena voluntad y comprensión. Para lograrla más eficazmente, L.A. ha esclarecido las frases más audaces y exrtemadas, de que tanto gusta Ortega, con otras más moderadas a fin de dar a aquellas la interpretación más equilibrada y ajustada a la verdad. De este modo, punto por punto L.A. va elaborando la síntesis de Ortega, cuya realidad fundamental consiste en la *vida*, entendida ésta como la *vida individual* de cada una con *su circunstancia* o, lo que es lo mismo, la *vida como historia y vocación y preocupación personal*, y que se esclarece a sí misma como *razón*. La realidad fundamental, es, pues, *vida humana concreta*, que es *razón e historia a la vez* y que Ortega llamará más tarde *psicovitalismo*. Tal la posición radical de Ortega, desentrañada desde sus textos por L.A., hasta el fin de esta primera época de la vida de aquél.

El autor prudentemente deja al lector que juzgue por sí mismo si Ortega es filósofo y filósofo original o no. Personalmente se inclina a la afirmativa y es la respuesta que al final de su estudio da a las dos preguntas formuladas al comienzo de su obra, como motivo de la misma.

De todos modos creemos que de el hecho de que Ortega haya formulado, al menos en germen, su psicovitalismo antes de la aparición del libro fundamental de Heidegger, no se sigue todavía la originalidad de su filosofía. Las ideas esbozadas en esta primera parte de su vida por Ortega estaban también en otros filósofos anteriores a él y a Heidegger, como Bergson, Dilthey y Nietzsche —los cuales, sobre todo los dos últimos, indudablemente han influido en el pensador español— e incluso flotaban en el ambiente cultural de esta época.

Sin pretender negarle toda originalidad a Ortega —y el hecho de que él se haya preocupado tanto por ponerla en claro nos pone más en guardia sobre el tema— creemos que el catedrático de Metafísica de Madrid ha sufrido las influencias y presiones espirituales incesantes del cambiante ambiente europeo, que él ha vivido y respirado tan intensamente, y a cuya acción era él tan sensible por temperamento. Sin duda que Ortega ha sido un autor agudo, que ha aportado penetrantes observaciones de lo huidizo circunstancial y epidérmico

y que ha sido en todo caso un ensayista brillante, un escritor dueño de su lenguaje; pero seguimos teniendo nuestras dudas de su originalidad profunda, de que haya tenido una verdadera intuición original de la realidad y de que haya sido un filósofo en la plenitud de este término. Su muerte está muy próxima a nosotros. La historia dictaminará mejor sobre el particular y nos dirá lo que de permanente queda de su obra.

De cualquier modo resulta paradójico que el catedrático de Metafísica de la Central de Madrid no haya abordado a fondo nunca la Metafísica y los problemas fundamentales de Filosofía y que incluso pareciera haberlos sistemáticamente soslayado, para ocuparse de la realidad efímera de la vida y de la situación histórica del hombre sobre la tierra desvinculado de toda trascendencia. De Dios, del alma de su inmortalidad, de su destino eterno, de los fundamentos de la moral... nada o sólo esporádicas alusiones en su voluminosa obra. En todo caso, L.A. ha aportado una buena contribución al esclarecimiento de la formación y desarrollo del pensamiento sistemático de Ortega, y la ha realizado con método científico, con una gran honestidad y objetividad a la luz de los propios textos de Ortega.

Realizada bajo el patrocinio de la Universidad Católica de Valparaíso, la obra está presentada en un elegante volumen muy bien impreso por Fabril Editora.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

ARTURO GAETE, *El sistema maduro de Ortega*, Fabril Editora, 292 pags., Buenos Aires, 1962.

Esta obra se presenta como el segundo tomo de la *Metafísica de Ortega* y continuación del primero de Hernán Larraín: "*La génesis del pensamiento de Ortega*"; bien que posee autonomía y sentido propio. El primer tomo de Larraín abarcaba la formación de la filosofía ortegiana hasta 1928. Gaete comienza su trabajo a partir del *Curso extrauniversitario* de Ortega de 1929, en que éste toma contacto con el pensamiento de Heidegger y de Dilthey. A partir de entonces el catedrático de Madrid quiere superar el realismo y el idealismo con la introducción de una nueva concepción de la realidad, que es la vida.

Para la organización de su exposición de la nueva noción de *ser* de Ortega, más allá del realismo y del idealismo, G. ha elegido las tres ideas fundamentales del filósofo español: *vida, razón e historia*; las cuales se implican e integran mutuamente y hasta se reducen a una sola, que expresa la realidad última de las cosas. No se trata de la vida biológica, sino de la *vida humana*, que es esclarecimiento de sí o *razón vital e historia*; vida, en una palabra, de la persona. En su íntima relación con estos temas fundamentales de la filosofía orteguiana, G. introduce otros temas también eminentemente ortegianos, tales como "*ensimismamiento y alteración y la técnica*", "*ideas y creencias*" y "*la razón vital, la razón histórica, el perspectivismo el psico-vitalismo*".

En los capítulos siguientes el autor analiza los dos polos de la realidad del vitalismo orteguiano, que son el *yo* o la *vocación* y la *circunstancia*, con la dimensión social que ambas encarnan. Y aquí trae G. la exposición del pensar de Ortega acerca de la *sociedad*, las *generaciones* y las *épocas*.

La dificultad reside precisamente en ubicar el alcance preciso de la concepción de Ortega: ¿es realista o idealista? Algunos textos parecieran indicar

esto último, pero G. se inclina, con algunas reservas, a que es realista, al menos de intención.

En cuanto a Dios "no se puede decir que Ortega haya sido un ateo", era más bien un *agnóstico*, que colocaba a Dios a una distancia inaccesible para el hombre.

El libro acaba con un capítulo que resume las "*reflexiones críticas* acerca del pensamiento de Ortega, capítulo que juzgamos el más valioso de la obra.

Ortega descubrió y describió maravillosamente mil situaciones humanas. Su aporte en este punto es de gran valor. Pero se quedó en la *fenomenología* de las mismas sin trascenderla y sin llegar hasta el *ser* auténtico. Careció de una metafísica con que fundamentar sus hallazgos, que, por eso, al final se derrumban y deshacen en un *fenomenismo* destituido de realidad.

Esta crítica de G. no es analítica sino sintética, no se aplica a frases aisladas del filósofo español, sino que quiere llegar a la raíz misma de su concepción, para desde allí alcanzar una comprensión cabal de la misma en todo su alcance, tanto en su faz positiva como en su faz negativa. G. señala con precisión como raíz de toda la filosofía orteguiana su *concepción gnoseológica*, generalmente implícita pero presente en todo el decurso de su pensamiento, como columna vertebral del mismo.

Ahora bien, semejante concepción no supera el *empirismo sensista*. Ortega afirma repetidas veces que la inteligencia es una *fantasía* o una *imagen* de las cosas, y que, consiguientemente, el hombre no es un ser esencialmente superior al animal, sino más bien un grado más evolucionado del mismo, un animal al que por necesidad vital le ha brotado la inteligencia, que no es, en definitiva, sino un sentido perfeccionado.

Desde esta posición gnoseológica fundamental se comprende todo el sistema de Ortega, y por de pronto su *agnosticismo metafísico*; porque el *ser* está más allá de la realidad y del alcance de nuestro conocimiento y porqué toda la metafísica estrictamente tal es imposible. Ortega no ha llegado a comprender el alcance de la inteligencia como de-veladora del *ser* de las cosas y la ha reducido a un sentido o fantasía superior que no trasciende los fenómenos.

Desde esta posición fundamental se comprende toda la concepción de Ortega; se trata de una fenomenología de lo inmediata y empíricamente dado, de una aprehensión de la realidad en sus notas empíricas, como *vida e historia* o, más precisamente aún, de una aprehensión de las mismas como actividad en sus aspectos fenomenicos, destituida de su *ser* trascendente. De ahí también la llamada superación del realismo e idealismo por el vitalismo. En verdad no se trata de una superación, sino, por el contrario, de una involución desde la vida espiritual a la vida puramente sensitiva, en que se pierde de vista el ser en cuanto tal y queda suprimido, por ende, el problema metafísico. Estamos más bien ante una amputación del problema con la reducción de la vida humana a la vida animal, que ante una nueva solución superante del mismo.

El pensamiento de Ortega queda así reducido a un conjunto de operaciones y análisis de las *apariencias* de la realidad, casi siempre agudamente realizados y magníficamente escritos; pero la verdadera realidad, el *ser* último de las cosas, se le escapa, desde esta posición gnoseológica fundamental en que se coloca.

Las últimas páginas del libro de G. están consagrados a establecer la relaciones de la filosofía de Ortega con el cristianismo, tema sobre el cual se ha debatido apasionadamente estos últimos años en España y fuera de ella.

Desde luego, dice G., esta filosofía no es cristiana, pero no se podría afirmar tampoco que es a-cristiana o anti-cristiana, como lo es, p.j., la de Sartre o la de Merleau-Ponty. Es más bien una filosofía, que sin ser propiamente

te cristiana ni armonizable con la teología—cristiana, sin embargo aún conserva ciertos trazos e influencias de un pensamiento cristiano, del que Ortega no se ha podido deshacer y que conserva de su primera formación y sigue incidiendo en él desde un ambiente cultural cristiano como el de España. La síntesis de G. sobre este punto esta consensada en el siguiente párrafo: "Ortega es como un hombre a quien han roto la brújula, que se esfuerza penosamente en recomponer los pedazos restantes de ella. La tragedia de su vida es que conservando un alma en muchos aspectos cristiana no tuvo los medios para expresarla intelectualmente, él que era intelectual "con desesperada autenticidad". Hay una inadecuación notable entre el alma de Ortega, sus intuiciones más profundas y la formulación filosófica de éstas. Muchos de sus discípulos, que conocieron y amaron profundamente al hombre no se resignan a verlo totalmente fuera del cristianismo; muchos de sus adversarios, que se atienen case exclusivamente a sus formulaciones y al impacto que éstas han tenido en la vida española, denuncian lo que en ellas ven de incompatible con las formulaciones cristianas. Pero el hombre es ambas cosas: intuición y formulación" (pág. 268). Es decir, que al parecer de G., se realiza en Ortega lo que Maritain ha señalado en Bergson y que nosotros hemos expuestos ampliamente, ejemplificando en numerosos filósofos, en nuestro trabajo: "*Visión y conceptualización de la verdad en filosofía*" (SAPIENTIA, N. 59, págs. 22 y sgs). Todos los filósofos suelen tener una auténtica visión —que en tal sentido podríamos llamar *intuición*— de la verdad que muchas veces desnaturalizan con una falsa conceptualización.

En lo que no llegamos a estar totalmente de acuerdo con el autor, como ya lo dijimos también a propósito del primer tomo de Larraín, es sobre el punto de la originalidad estricta del pensamiento de Ortega. No le negamos a Ortega profundidad en su pensamiento, ni mucho menos claridad en sus ideas y munificencia deslumbrante en su prosa. Lo que no llegamos a ver con claridad es que sea un filósofo estrictamente original. Más bien nos inclinamos a que Ortega ha sabido dar formulación magnífica a un conjunto de ideas que estaban en el ambiente y que él ha sabido otear con su gran sensibilidad espiritual a través de su larga vida de escritor.

Digamos para terminar que el pensamiento de Ortega está expuesto en esta obra con toda comprensión y objetividad a la luz de sus textos, exposición realizada con un método rigurosamente científico; digamos también que la crítica final es muy certera, pues señala todo el conjunto inmenso de ideas y concepciones de Ortega desde su raíz unitaria, desde la cual logramos una acabada comprensión de su filosofía en sus reales aportes y también en sus limitaciones y desviaciones; y digamos, finalmente, que las últimas páginas, con una gran comprensión y caridad intelectual precesan las relaciones del pensamiento de Ortega con el cristianismo.

El libro, redactado en una prosa ajustada, ha sido editado en un hermoso volumen por Fabril.

OCTAVIO N. DERISI:

INDICE DEL TOMO DECIMOSEPTIMO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI: <i>Ser y Hacer</i>	3
OCTAVIO N. DERISI: <i>Para una vigencia actual del tomismo</i>	83
OCTAVIO N. DERISI: <i>Cultura latina</i>	163
OCTAVIO N. DERISI: <i>Ser y Tener</i>	243

ARTICULOS

T. URDANOZ: <i>Caridad social, alma y complemento del orden social</i>	7
GUIDO SOAJE RAMOS: <i>La "sindéresis" como "hábito" en la escolástica</i> ..	37 252
J. E. BOLZAN: <i>Relojes, mellizos y tiempo</i>	44
EMILIO KOMAR: <i>La virtud de la prudencia en la ética de Christian Wolff</i>	98
OCTAVIO N. DERISI: <i>Reflexiones en torno a la filosofía actual</i>	112
OSWALDO ROBLES: <i>Reflexión ontológica sobre el miedo y la angustia</i> ..	168
FRANCISCO RUIZ SANCHEZ: <i>Perfectibilidad y educabilidad</i>	178
ALBERTO CATURELLI: <i>Metafísica del "corazón" en Pascal</i>	247
J. E. BOLZAN: <i>Temperatura, cantidad de calor y calórico: la doctrina de Santo Tomás sobre el calor</i>	264
OCTAVIO N. DERISI: <i>Lo permanente y lo transitorio de la cultura</i>	281
MICHELE F. SCIACCA: <i>Apuntes críticos sobre Blondel</i>	288

NOTAS Y COMENTARIOS

CARLOS A. LUNGARZO MELCON: <i>¿Es deseable la cientificación total?</i>	55
J. E. BOLZAN: <i>Boletín de Filosofía de las ciencias</i>	65
I. GUTIERREZ ZULUAGA: <i>II Congreso Internacional sobre Filosofía y enseñanza</i>	74
GUIDO SOAJE RAMOS: <i>Boletín de Filosofía Moral</i>	117

J. E. BOLZAN: <i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	143
ALBERTO CATURELLI: <i>La filosofía de Fray Luis de León en Alain Guy</i>	154
J. E. BOLZAN: <i>Ser y no ser del ser sensible</i>	193
CARLOS A. VILLAREAL: <i>Catequesis apostólica</i>	200
J. E. BOLZAN: <i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	208
OMAR ARGERAMI: <i>Notas sobre la Belleza trascendental</i>	291
ALBERTO CATURELLI: <i>El rescate del hombre interior</i> <i>en Emilio Sosa López</i>	299
MARIA TERESA ANTONELLI: "La filosofía" I, de Alberto Caturelli ..	303
ALBERTO CATURELLI: <i>Sciacca visto por Casas</i>	307

BIBLIOGRAFIA

J M. OESTERREICHER: <i>Siete filósofos judíos encuentran a</i> <i>Cristo</i> (J. E. Bolzan)	75
INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA: <i>Anais do III Congresso</i> <i>Nacional de Filosofia</i> (J. E. Bolzan)	75
JAMES COLLINS: <i>Readings in Ancient and Medieval Philosophy</i> (Gustavo E. Ponferrada)	76
FRITZ-JOACHIN VON RINTHELEN: <i>La finitud en el pensamiento actual</i> <i>y la infinitud agustiniana</i> (José I. Alcorta)	157
SANTO TOMAS DE AQUINO: <i>Summa contra Gentiles</i> (O. N. Derisi)	159
A. CATURELLI: <i>América Bifronte</i> (J. E. Bolzán)	222
V. E. SMITH: <i>The school examined</i> (J. E. Bolzán)	223
LIONEL RUBY: <i>Logic. An introduction</i> (Juan A. Casaubón)	225
MICHELE F. SCIACCA: <i>Morte ed Immortalità</i> (Norma Fóscolo)	229
WILLARD VAN ORMAN QUINE: <i>Manuale di Logica</i> (Alberto J. Moreno)	231
A. E. TAYLOR: <i>El pensamiento de Sócrates</i> (J. E. Bolzán)	232
R. E. BRENNAN: <i>Psicología General</i> (J. E. Bolzán)	232
MICHELE F. SCIACCA: <i>Dall'attualismo allo spiritualismo critico</i> (A. Caturelli)	310
L. MARTINEZ GOMEZ: <i>Filosofía española e hispanoamericana</i> (O. N. Derisi)	311
M. F. SCIACCA (curador): <i>II pensiero giuridico e politico di Antonio Ros-</i> <i>mini</i> (A. Caturelli)	312

L. LAVELLE: <i>La presencia total</i> (A. Caturelli)	312
H. LARRAIN ACUÑA: <i>La génesis del pensamiento de Ortega</i> (O. N. Derisi)	313
A. GAETE: <i>El sistema maduro de Ortega</i> (O. N. Derisi)	315
CRONICA	77, 160 y 234
LIBROS RECIBIDOS	79 y 238



HORARIO DE ATENCION AL PUBLICO

de lunes a viernes:

ADMINISTRACION:

7 a 14.¹² Horas

ATENCION A LOS SEÑORES CLIENTES:

7 a 14 Horas

PAGO DE FACTURAS DE CORRIENTE:

7 a 13.³⁰ Horas



**SERVICIOS ELECTRICOS
DEL GRAN BUENOS AIRES S. A.**

Cuando

Viaje a EE.UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: PECOM

TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS

TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA

HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. Envíos al interior

LIBRERIA HUEMUL

Avda. SANTA FE 2237

83 - 1666

BUENOS AIRES

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI
PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero:
Lire 1000

Direzione e Amministrazione:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

Messina

Italia

SASTRERIA ECLESIASTICA

Artículos generales para el clero

VALEIJE y TRIPODI

(Antigua Casa Costoya)

SOTANAS, SIEMPRE LISTAS

NO SE PLANCHAN

Chacabuco 95 — T. E. 34, Def. 0959

Buenos Aires