

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Lo permanente y lo cambiante del conocimiento intelectual</i>	3
OSVALDO FRANCELLA:	<i>Significado y alcance de lo naturalmente conocido frente a la gnoseología contemporánea (fin)</i>	11
J. E. BOLZÁN:	<i>Instantaneidad del cambio substancial</i> .	27
JUDITH B. DE GONZÁLEZ:	<i>Etapas en la evolución del pensamiento de Jean-Paul Sartre desde el punto de vista ético</i>	41

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Una búsqueda de un nuevo pensar</i> ..	60
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	63

BIBLIOGRAFIA

JACOBO KOGAN: *La estética de Kant* (Carlos A. Iturralde Colombres), p. 71; AGUSTÍN B. FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Metafísica de la muerte* (O. N. Derisi), p. 74; HENRI DE LUBAC: *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée* (Jorge Hourton), p. 75; GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA, Parte III: *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma* (J. E. Bolzán), p. 76; KARL ULMER: *El objeto de la filosofía* (Omar Argerami), p. 78; SAMUEL CLARKE: *A demonstration of the being and attributes of God - A discourse concerning the Unchangeable obligations of Natural Religion* (J. E. Bolzán), p. 79; C. OTTAVIANO: *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose* (C. López Salgado), p. 80.

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*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

LO PERMANENTE Y LO CAMBIANTE DEL CONOCIMIENTO INTELECTIVO

1. *En la actualidad se pone énfasis en el carácter histórico y, como tal, cambiante del hombre y de la cultura. Se afirma con frecuencia que es necesario el cambio de las formulaciones intelectivas de la verdad tanto en filosofía como en la misma teología. Bajo la inspiración consciente o inconsciente del historicismo de Dilthey se sostiene la caducidad de las culturas, incluso de los sistemas filosóficos y aun de los dogmas cristianos y el cambio incesante de las normas morales naturales y sobrenaturales. Todo lo humano está sometido a continua mutación y nada es definitivo en las manifestaciones del espíritu del hombre, las cuales constituyen la cultura en los diversos sectores. Así se niega vigencia a los argumentos tomistas de la existencia de Dios y a la expresión del dogma del pecado original, del infierno y otras verdades cristianas, y a los preceptos morales sobre las relaciones sexuales, e incluso se llega a poner en duda la vigencia misma de una ley natural permanente.*

Una confusión, en gran parte fruto de ignorancia y suficiencia, de no saber distinguir los diversos aspectos de la cultura, se ha producido y extendido en la actualidad en muchas mentes, aun católicas.

De ahí la importancia de retomar aquí un tema, del cual nos hemos ocupado hace tiempo en un trabajo titulado: La cultura y las culturas, incluido en nuestra obra: Filosofía de la cultura y de los valores. En él procuramos discernir entre lo permanente o esencial y lo histórico o mudable de la cultura. Ahora sólo queremos referirnos al conocimiento intelectual.

2. *Comencemos por dilucidar el gran equívoco sobre el que se fundan en gran medida las confusiones mencionadas.*

Se habla de "esquemas intelectuales", de "estructuras mentales", de "objetivaciones", como de fórmulas o creaciones con que la inteligencia expresa o maneja una realidad, que en sí misma permanece

intocada más allá de tales expresiones intelectivas. Consciente o inconscientemente se retorna a una noción relativista del concepto y de la actividad de la inteligencia, a la manera del antiintelectualismo vitalista de Bergson y de Ortega. Recuérdese la tesis de Bergson: la inteligencia no es para conocer sino para utilizar las cosas, pertenece al homo faber y no al homo sapiens, los conceptos paralizan, universalizan y objetivan una realidad en continuo cambio, concreta y subjetiva. En una palabra, la actividad intelectual no está hecha para aprehender el ser, sino sólo para manejarlo y utilizarlo desde fuera, tal como lo hace el conocimiento científico actual, que, desentendiéndose del aspecto ontológico de la realidad, únicamente se detiene en el fenoménico para descubrir sus leyes o maneras de comportamiento y organizarlas en teorías para someter las fuerzas naturales a la actividad del hombre. El ser, la realidad en sí, como afirmaba la conclusión agnóstica de la Crítica de la Razón Pura de Kant, permanece desconocida, más allá del alcance válido de la inteligencia; la cual se limita a organizar fenómenos o apariencias para constituirlos en objetos a fin de manejarlos y utilizarlos, pero sin penetrar ni de-velar el ser transubjetivo, propiamente tal.

Consecuentemente tales conocimientos son organizaciones o estructuras mentales mudables, como el mismo hombre que las crea, a través de su historia. Por eso, cada época tiene su concepción del mundo y su formulación filosófica y teológica. Tal la conclusión relativista y escéptica de esta concepción del conocimiento, inspirada en un empirismo o conceptualismo que considera al conocimiento como una imagen desarticulada del ser trascendente. En tal concepción no se puede hablar de una filosofía o teología perennes, como tampoco de valores y normas morales permanentes. La historia es la fuente de tales expresiones, que, como todas las de la cultura, están sometidas al devenir y al cambio.

Como se ve tal actitud agnóstica se funda en un empirismo, a la manera de Hume —redivivo en el positivismo sensista— o en un conceptualismo, a la manera de Kant, que tampoco supera esencialmente al empirismo, desde que se otorga a la función de la inteligencia una función pura de organización de fenómenos. Ambas actitudes tienen de común un antiintelectualismo, que niega al intelecto un objeto formal propio, esencialmente distinto e irreductible a los fenómenos sensibles, y que no es otro que el ser trascendente.

De aquí que, en última instancia, todas estas concepciones que confieren a la inteligencia una función organizadora o esquemática de la realidad, que sirve para manejarla pero no para aprehenderla o de-velarla en su ser propio, son siempre antiintelectualistas, al menos en lo que la inteligencia tiene de actividad específica y objeto formal

propio, que es el ser, y, consciente o inconscientemente, reinciden siempre en el empirismo agnóstico. Hablar de estructuras mentales y de conceptos, juicios y silogismos, como organización puramente subjetiva, que se colocan frente y como más acá de una realidad, en sí misma inalcanzada, es siempre un retorno al empirismo-sensista subjetivista, un negar la actividad propia y específica de la inteligencia, el conocimiento espiritual y, consiguientemente un reducir al hombre a un ser puramente animal, sólo accidentalmente más perfeccionado que la bestia, sin un ser espiritual esencialmente superior al de ésta, capaz de abrirlo a la auténtica trascendencia del ser, distinto del suyo —verdad, bondad y belleza: mundo del espíritu y de la cultura— y de darle la posesión del ser por la actividad consciente y libre, que lo constituye en persona.

3. Conviene poner en claro el error fundamental encerrado en todas estas posiciones: el desconocimiento de la naturaleza de la inteligencia para descubrir y aprehender el ser transubjetivo o en otros términos, el carácter intencional de la actividad intelectual —redescubierta y reafirmada vigorosamente por Husserl— en cuya inmanencia lícida el objeto está dado y captado como ser trascendente o esencialmente distinto u otro del propio acto del ser inmanente.

Ahora bien, la verdad es que la inteligencia no se limita a construir imágenes o esquemas con que representar la realidad; por la índole misma y única de su actividad —que le viene de su inmaterialidad total o espiritualidad— aprehende y da cabida en su inmanencia al ser trascendente, en cuanto tal o distinto del ser de su propio acto. Un análisis directo e inmediato de nuestra actividad intelectual nos pone ante el hecho evidente de que ella implica siempre intencionalidad, a saber, un sujeto frente a un objeto o, en otros términos, un ser trascendente distinto al ser inmanente o propio.

Esta tesis tomista, sustancialmente reivindicada por Husserl en el plano intelectual; y por Max Scheler en el plano axiológico, consiste en que un acto del intelecto carece de sentido sin un objeto distinto del propio acto del sujeto, y en que un acto axiológico o de elección tampoco lo tiene sin un valor o bien trascendente o inmutable distinto de la actividad volitiva.

Toda la vida de la inteligencia se sustenta y alimenta con el ser objetivo o distinto de su acto, que desde la trascendencia la ilumina y determina en su significación propia.

Es verdad que para tal aprehensión la inteligencia necesita abstraer la esencia de sus notas existentes concretas —datos de los sentidos— es decir, conferir al ser o esencia trascendente un modo de existir distinto al que posee en la realidad, porque el conocimiento

intelectivo humano no es intuitivo, y sólo conoce aspectos o conceptos objetivos de la esencia en sucesivas penetraciones en la realidad concreta del ser trascendente, que luego va integrando en esa misma realidad mediante el juicio.

Pero el aspecto aprehendido por el concepto e integrado en la realidad concreta por el juicio, por abstracto que sea, no hay que olvidar que ha sido tomado y pertenece al ser trascendente y no depende de las condiciones apriori del sujeto, las cuales no tocan al modo de aprehensión de aquel objeto. De ahí que la verdad o aspecto del ser aprehendido posea un carácter abstracto e inmutable. Cuando un aspecto o concepto del ser trascendente llega a manifestarse con evidencia a los ojos de la inteligencia, o sea, cuando ésta llega a de-velar la esencia o verdad ontológica —siquiera en algunas de sus notas constitutivas— del ser trascendente, tal verdad no puede cambiar más en sí misma. Puede, eso sí, ser vista mejor, ser penetrada más hondamente, ampliada con nuevos aspectos, brevemente, puede ser enriquecida en intensidad y en extensión; pero lo visto con evidencia una vez, por la inteligencia como perteneciendo a la esencia o ser de la cosa, no puede dejar de ser tal jamás, será verdadero para siempre. De otra suerte el entendimiento no habría conocido o de-velado el ser, sino que habría estado en error. El crecimiento en la verdad, afirma Pío XII en la Humani Generis, no puede hacerse por sustitución sino por profundización y ampliación de las notas ya aprehendidas para siempre como verdaderas.

Llegar a poner en duda esta tesis, tan sencilla y tan clara, es negar o poner en duda el valor mismo de la inteligencia para aprehender el ser trascendente o verdad ontológica, y tal negación o duda, a más del desconocimiento de la realidad del acto intelectual tal cual se manifiesta claramente en nuestra conciencia, implica contradicción y absurdo, pues conduce a la autonegación de esta misma negación o duda del valor trascendente de la actividad intelectual, desde que tal negación o duda escéptica no puede fundarse sino en el valor de captación del ser trascendente del acto intelectual —sin el cual éste ni sentido tiene— que las formula, sustenta y fundamenta.

4. Esta verdad absoluta e inmutable, que implica la naturaleza misma del acto intelectual, está limitada al objeto mismo del acto, y no alcanza al modo con que éste lo aprehende, modo que sí está sujeto a cambio como el sujeto en que se implanta.

Desde luego, que aún en el modo de pensar, hay algo que pertenece también o brota de la esencia misma del hombre y, como tal, tampoco puede cambiar. Todo hombre, por ser tal, conoce y aprehende el ser trascendente por su actividad intelectual, mediante conceptos,

juicios y raciocinios. Tal modo de conocer del intelecto es inmutable, como la esencia humana de donde procede. Puede ser más vigoroso, más penetrante, más amplio en un hombre que en otro, de acuerdo a las diferencias individuales y educación, etc. de cada uno, pero en cuanto a sus notas constitutivas es esencialmente el mismo en todos.

En cambio, esta inteligencia, esencialmente la misma en todos los hombres, pertenece a una inteligencia de un hombre concreto, ubicado en una determinada circunstancia histórica, distinta de la de otros. Los factores étnicos, geográficos, educativos, el ambiente social y mil hechos más influyen en él, a más de su idiosincracia propia —cuyo origen es esencialmente la materia— y la intervención de su libertad, configuran su manera o estilo propio de pensar, apreciar y querer y actuar sobre el mundo, estilo que se trasunta en las formulaciones exteriores del lenguaje y otros medios de comunicación. Aún diciendo y pensando lo mismo, el estilo o modo propio de pensarlo y de decirlo varía de pueblo a pueblo, de región de región, de época a época y hasta de hombre a hombre.

De aquí que la perspectiva histórica desde la que el hombre contempla y actúa sobre el mundo, cambie, y ella da origen a diversas encarnaciones de la cultura, en las cuales podemos distinguir aún los caracteres cambiantes pero comunes de una nación, época o región —el estilo o manera de expresarse o actuar— y los propios individuales de cada uno.

5. *Sin embargo, fuera de cuando el hombre pierde totalmente el camino de la verdad y cae en el error, en el plano especulativo, o se desvía totalmente con el pecado en el plano moral y axiológico y práctico, en general; aun detrás de esas encarnaciones cambiantes de las concepciones o actuaciones del hombre, o sea, de la cultura, encontraremos siempre algo inmutable, que es la esencia o verdad de-velada por la inteligencia y el modo esencial —conceptual, judicial y discursivo— de conocer, aunque formulado de diversos modos o estilos: la belleza, siempre la misma —vgcia. de Ntro. Señor Jesucristo o de la Ssma. Virgen— bien que expresada de acuerdo a los modos y medios de la época y región y al carácter personal del artista; el bien humano o moral, siempre el mismo, aunque significado y practicado de acuerdo a las diversas circunstancias y al distinto carácter de cada uno.*

Lo que no puede negarse —sin caer en un relativismo histórico, contradictorio y absurdo— es la esencia inmutable de la verdad, de la bondad y de la belleza y que lo que es una vez verdadero, bueno y bello, es siempre tal; por más que tales valores perennes puedan expresarse, los mismos, de diverso modo, y, lo que es más, puedan

ser enriquecidos en amplitud y profundidad en la aprehensión intelectual y en la realización práctica del hombre. No son la verdad, la bondad y la belleza, objetos de la actividad humana, los que cambian, ni tampoco la aprehensión o realización esencial de los mismos —la actividad espiritual, intelectual y volitiva, esencialmente inmutable— no son las esencias de las cosas ni la esencia del hombre y de su actividad las que cambian, ni consiguientemente, las relaciones esenciales permanentes e inmutables que se establecen entre ellas, porque en sí mismas son a-históricas. Son las cosas en su realidad existente concreta, las que cambian, y este hombre concreto que sustenta aquellas aprehensiones de la verdad o realizaciones morales o estéticas y culturales, en general, esencialmente las mismas e inmutables, quien cambia y las encarna en sí mismo y en las cosas en formulaciones culturales históricas cambiantes.

El cambio histórico afecta, pues, a la encarnación o impostación en el lugar y tiempo de las cosas del hombre, de la cultura, de la filosofía, de la moral y del arte y aun de la misma teología; pero deja intocada la verdad, la bondad y la belleza, siempre las mismas.

Si el cambio tocase la verdad, de-velada una vez como tal, constituiría no un simple cambio o encarnación histórica, sino un error y, como tal, dejaría de ser cultura. Del mismo modo, en el plano moral, un cambio que tocase la esencia misma del bien, dejaría de ser histórico y convertiría la obra en inmoral y también dejaría de ser cultura. En el plano estético acontecería otro tanto, y la obra realizada dejaría de ser bella y de pertenecer al arte y a la cultura.

6. *Como la Verdad de la Inteligencia divina, comunicada a los hombres por la Revelación, tampoco los dogmas cristianos pueden cambiar en su verdad, siempre la misma; ni las normas morales cristianas, provenientes de la Ley divina —formulada por la Inteligencia y Voluntad de Dios— pueden cambiar en sus notas esenciales. Lo que cambia es el hombre concreto y la realidad en que él actúa y, con ellos, también las formulaciones de una verdad y una norma o principios morales, en sí mismos inmutables. El teólogo puede ahondar, ampliar, expresar de un modo más adecuado y perfecto la misma verdad, y puede aplicar los mismos principios a nuevas situaciones, a circunstancias distintas, y enriquecer tales principios y sacar de ellos nuevas conclusiones, al proyectarlas y aplicarlas a nuevas y diferentes realidades o momentos históricos. La historia de los dogmas es elocuente a este respecto. Así, las herejías de Arrio y de Nestorio, han obligado a una mayor precisión y nuevas formulaciones de la misma verdad, siempre creída por la Iglesia. También el progreso de las ciencias puede actualmente ampliar y crear nuevas circunstancias,*

sobre las cuales, al ser proyectada la luz de los principios inmutables de la moral, puede iluminar nuevas situaciones y engendrar también nuevas encarnaciones o modos de aplicación de los mismos. Es lo que acaba de hacer el Concilio Vaticano II.

Pero tales cambios históricos, circunstanciales y científicos, en modo alguno podrían modificar la verdad perenne formulada en el dogma, así como tampoco las exigencias de bien, siempre las mismas en sí, encerradas en las normas morales cristianas. Si en la aplicación histórica o científica esa verdad o esas normas morales fuesen tocadas en sí mismas, los cambios no serían ya puramente de formulación o de encarnación cultural, sino simples errores dogmáticos o herejías, o claudicaciones morales, respectivamente.

De este modo, por ejemplo, el Misterio de Cristo y de la Trinidad, siempre el mismo en su verdad revelada se ha ido explicando o desarrollando a través de la historia de la teología cristiana, ya por una profundización del mismo, ya por una precisión frente a los errores que han pretendido deformarlos. Pero también periódicamente, cuando, so color de desenvolvimiento, se ha querido tocar o cambiar la verdad revelada, la Iglesia, depositaria infalible de esa verdad, no ha titubeado en intervenir y lo ha denunciado con valor como herejía o negación de esa verdad. Esto que está haciendo también frecuentemente S. Santidad Paulo VI frente a los continuos errores y desviaciones actuales.

7. Si quisiéramos sintetizar lo dicho en este artículo y señalar con vigor y precisión el error larvado en todas estas nuevas posiciones, que pretenden acomodar la verdad a la situación histórica, con detrimento de las esencias permanentes y de las exigencias morales inmutables —tanto de la verdad esencial y de las normas morales del orden natural como del orden sobrenatural cristiano—; podríamos decir que toda esta nueva filosofía y teología está viciada de historicismo, es decir, de un relativismo, que diluye las verdades esenciales y las normas morales, tanto naturales como reveladas, en un incesante cambio, sin nada preciso y permanente; y por debajo de este historicismo, como su raíz y su fuente que lo alimenta, está el antiintelectualismo, ya de tipo empirista-sensista, ya de tipo conceptualista-kantiano, ya de tipo vitalista —a la manera de Dilthey u Ortega— ya de tipo existencialista —a la manera de Sartre y aún de Heidegger— y que siempre, por su misma índole, niega el ser trascendente, y el deber-ser moral y, consiguientemente, los dogmas y normas morales cristianos, y se diluye en un fenomenismo agnóstico, esencialmente subjetivista, ya de tipo

objetivo *ya de tipo irracionalista, determinado siempre por una actuación enteramente existencial e individual, enteramente temporal e histórica. El historicismo, con sus raíces antiintelectualistas en sus diversas formas, es quien lleva, inexorablemente a la disolución de las exigencias ontológicas o normas morales, fundadas en ese ser trascendente; y, por una lógica necesaria, a la disolución de las verdades y normas morales cristianas reveladas por Dios.*

OCTAVIO N. DERISI.

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LO NATURALMENTE CONOCIDO FRENTE A LA GNOSEOLOGIA CONTEMPORANEA *

II

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LO "NATURALMENTE CONOCIDO"

En la inmensidad del tema analizado hasta aquí y habiendo opinado acerca del mismo tan eminentes filósofos, nuestra responsabilidad, al tener que definirnos y fundamentarnos fehacientemente, preocupa y obliga a ofrecer al lector una visión serena e impersonal.

La misma terminología "naturalmente conocido" sale del molde acostumbrado y hasta puede alarmar desde el comienzo, o, al menos, inspirar serias dudas acerca de la seriedad de lo que nos hemos propuesto defender.

Adelantamos que en ningún momento hemos confundido "naturalmente conocido" con "sentido común", tema, por lo demás, profunda y acertadamente tratado por R. Garrigou - Lagrange⁹² y expuesto y cotejado con lo "naturalmente conocido" en nuestro libro "Conocimiento y Metafísica"⁹³. Aprovechamos, en cambio, para dar una legítima respuesta a las muy justas preguntas formuladas⁹⁴, esperando lograr poner alguna luz en un problema tan fundamental, que decide la orientación y enfoque de la filosofía en cuanto tal.

Repitiendo conceptos ya expresados a través de lo dicho hasta el momento, y solicitando humildemente la venia y la paciencia del lector, hemos de sostener que "naturalmente conocido" es *un conocimiento o juicio evidente, inmediato y común a todos los hombres que*

* Véase la primera parte del trabajo en SAPIENTIA, 1966, XXI, p. 251 s.s.

⁹² *El sentido común*, Desclée de Brower, Bs. Aires, 1944.

⁹³ *Conocimiento y Metafísica*, Editorial del Sur, Bahía Blanca, 1965, págs. 82-91.

⁹⁴ GUSTAVO ELOI PONFERRADA, *Conocimiento y Metafísica*, en SAPIENTIA, 1965, XX, pág. 295.

usan normalmente de su inteligencia. Lo normal, de acuerdo con el léxico, es "lo que se halla en su estado natural"; he aquí una tautología en la cual la mente puede descansar.

Existe, pues, un problema de fondo. Los múltiples errores que saltan a los ojos en una muy superficial mirada a la historia de la humanidad ponen en estado de alerta a los filósofos. Resulta así que estos errores son atribuidos, sin discriminación, al conocimiento espontáneo y natural, de suerte que todo filósofo, al comenzar su tarea, debería entregarse a una labor de profilaxis frente a los gérmenes que puedan derivar del estado de infección que presentaría el intelecto común y natural de todos los hombres.

Siendo francos, los grandes errores no se deben solamente al intelecto común de los hombres normales, sino, en grado verdaderamente alarmante, a las inteligencias que se precieron y se precian de selectas e iluminadas. Baste abrir y hojear los títulos de la pretendida alta cultura. ¡Cuántas sombras, cuántas ingenuidades!

Y si el hombre común creyó en supersticiones, mitos, fábulas, etc., cuando nosotros nos referimos a lo "naturalmente conocido", en ningún momento nos resignamos a las fábulas o mitos, sino que abrimos nuestra mente a aquellos conocimientos que resistieron a los mitos, a las fábulas o a cualquiera otra infección o enfermedad intelectual, a aquellos conocimientos que, en el ejercicio ordinario y constante, se dan de idéntica manera y siempre, so pena de no ser alguien un hombre normal y cuerdo.

Y añadimos algo más. Cuando se habla de lo "naturalmente conocido" no sólo nos referimos a las verdades inmediatas y necesarias, como son los primeros principios de la razón, sino también incluiremos en la extensión y comprensión de "naturalmente conocido" los juicios referentes a conocimientos inmediatos, evidentes y contingentes como son la autoconciencia o captación espontánea de nuestro "yo" y el "mí" o conciencia variada y múltiple que se nos presenta llana e indiscutiblemente, v. g. el tránsito de vehículos en una arteria céntrica, el verdor de un sembrado, el viajar en un avión, el contacto con la máquina de escribir, el trato con una persona, el encuentro de la familia en la intimidad del hogar, un hecho luctuoso, etc., etc.

¿Cómo atreverse a negar valor intrínseco al panorama de lo "naturalmente conocido" en su des-velarse evidente, inmediato y contingente? ¿Por qué el filósofo siente la necesidad de ponerlo entre paréntesis o de separar su conocimiento filosófico lo que la naturaleza ofrece con tanta luz? ¿No es más honesto explicar, profundizar, tomar cono-

cimiento orgánico de lo "naturalmente conocido" para desentrañar y ver el "cómo" y "por qué" de la visión natural?

En esto último podría hallarse lo original de nuestro aporte filosófico, a saber, que también los juicios sobre los hechos evidentes, inmediatos y contingentes son "naturalmente conocidos", siendo su contenido una epifanía o visión de esencias pertenecientes a objetos naturales o artificiales. Este tema ha sido, tal vez, profundizado en las distintas partes de nuestra mencionada obra: "Conocimiento y Metafísica".

Al proceder por partes, haremos una referencia a nuestra *terminología* poco común. Hay filósofos que prefieren otro término más adecuado. Se insiste que también el conocimiento mediato y no evidente es natural. Sería, pues, preferible hablar de lo *evidente* como comienzo gnoseológico. Pero ya sabemos que toda terminología estriba en la suposición de términos y esto es ya una respuesta satisfactoria. Además, aun en el caso de preferir el término "evidentemente conocido", podríamos vernos aprisionados en una evidencia meramente subjetiva. Ya mencionamos la advertencia de Mersenne a Descartes, cuando este último descansaba pacíficamente en los conocimientos claros y distintos. No hay que mencionar la evidencia del sujeto conociente, sino que habrá que apelar a la claridad y resplandor que manan de la naturaleza así como ella es y se ofrece con títulos inobjetales.

Tampoco parece conveniente hacer una distinción entre "conocimiento obvio" y "conocimiento evidente", de suerte que "obvio" sería lo "naturalmente conocido" y "evidente" lo que ha sido sometido a examen crítico. También en esta última alternativa vemos una preferencia para lo subjetivo, cuando, en el camino natural, la claridad brota del objeto mismo. De suerte que no vemos ninguna necesidad para optar por otra terminología.

Se insiste en la noción y alcance de "natural" y naturaleza: lo "naturalmente conocido" es una auténtica intuición; no en sentido divino o angélico, por cierto. Por la "intuición" tampoco nos limitamos a los sentidos; también el intelecto del hombre intuye en la unidad de la percepción auténticamente humana.

Como ya repetimos a cada paso, lo "naturalmente conocido" traspasa y compendia los juicios sobre determinados hechos o principios evidentes, comunes a todos los hombres, más allá de una época o de una región geográfica. Y si bien el "hecho" y la aprehensión es "aquí" y "ahora", se trata de un "aquí", "ahora" y "así" que se repiten de

la misma manera, cuando el conociente (cualquier hombre) está en las mismas condiciones normales. No se trata de una estructura añadida por el ambiente o los hábitos sociales, pues, de estar frente a un caos de errores, se compromete el valor mismo del entendimiento humano. Y si el intelecto fuera irremediabilmente inválido o dudoso en el hombre sujeto al espacio y al tiempo (lo que es expresión de la naturaleza), también serían inválidas o dudosas las especulaciones de alto vuelo digeridas por las filosofías alérgicas al contacto con lo "naturalmente conocido". Y refiriéndonos a la validez de los juicios evidentes, inmediatos y contingentes, podríamos aquí hallar un contacto aceptable para dialogar con las filosofías neopositivistas.

Y comencemos por analizar el adverbio "naturalmente", que modifica el participio "conocido". Hablamos de una acción cognoscitiva propia del hombre; se trata del ejercicio mismo del conocer que está de acuerdo con lo "natural", adjetivo que se toma aquí como lo conforme a la naturaleza propia del conocimiento. No se insiste en lo opuesto, o sea en lo artificial o en lo sobrenatural o en lo necesario o en lo violento o en lo adquirido o en lo reflejo o en lo artístico. "Naturaleza" la derivamos de "natum", nacido, es decir, lo recibido según una ley común e invariable.

"Naturalmente conocido" es, pues, el ejercicio del conocimiento humano en condiciones tales que no se ha asomado la distorsión de lo artificial, violento o reflejo. Se trata del conocimiento humano en cuanto mínimo común denominador que prescinde de las diferencias históricas, sociales, etnológicas, geográficas, culturales. En una palabra, es el conocimiento de cada hombre, en el cual todos los hombres convenimos, coincidimos, nos confirmamos en la verdad y en la luz que arrebató el consentimiento universal.

Lejos de los dramas personales y más allá de la evidencia íntima individual, gozamos de una evidencia íntima y común a la vez. Es la evidencia íntima generalizada, si así puede decirse, en el ejercicio práctico de la vida humana, en cuanto tal; ejercicio práctico que nunca se aparta de lo teórico y visión intelectual.

Si en cambio, quisiéramos fundamentarnos en lo "evidentemente conocido", nos limitaríamos al círculo de lo subjetivo; y que esto no es suficiente criterio baste analizar la patología de muchas certezas morales.

No le queda al filósofo otra alternativa. O acepta la validez de lo "naturalmente conocido" o destruye, desde el comienzo, cuanto ha de afirmar y probar. No basta decir que, después de la duda de lo "naturalmente conocido", una luz evidente refleja es suficiente para confortar la mente y convalidar el quehacer filosófico. Si la luz natural

no tuvo suficiente claridad, no debe el filósofo, en conciencia, confiar en su luz íntima, pues en ese momento, está solo y no comulga con la universalidad de los hombres. El escéptico es más consecuente, si así pudiera decirse, pues, por método, no se pronuncia ni por lo natural ni por lo reflejamente conocido.

De suerte que muy acertadamente dijo Santo Tomás que "*El conocimiento natural siempre es verdadero*"⁹⁵.

Pero nos quedan aún motivos para profundizar. "Naturalmente", adverbio que modifica "conocido" deriva de "naturaleza". Por otra parte, iríamos demasiado lejos si quisiéramos analizar el "conocer" en su ejercicio, o sea "lo conocido" en sus manifestaciones. Creemos que el problema en cuestión aquí no está en "conocido", sino en "naturalmente"; por lo tanto averiguaremos un poco más el alcance de "naturaleza". Admitimos que la ingenuidad no es un estado filosófico, pero defendemos los derechos de lo "naturalmente conocido" nivel ingenuo, desde un mirador o nivel filosófico.

Nuestra suposición de "naturaleza" no significa el conjunto de los fenómenos, según la doctrina kantiana; tampoco es la naturaleza una necesidad mecánica frente a Dios, que es el arquitecto, según sostiene Leibniz. Descartamos igualmente el significado de "naturaleza" propio del Romanticismo; eliminamos también la doctrina de Espinoza: Dios o sea la Naturaleza.

Nosotros, sin preferencias sentimentales, aceptamos aquí la doctrina del nunca suficientemente ponderado *Aristóteles*. Después de haber hecho la suficiente distinción entre "natural" y "artificial"⁹⁶ afirma:

"Pues todas las cosas que existen naturalmente parecen poseer un principio de movimiento y de reposo, las unas bajo la relación de lugar, otras en el aspecto del aumento o la disminución, otras bajo el aspecto de la alteración"... "Y sólo en la medida en que la naturaleza es un principio, la causa de que aquello que ella constituye primariamente se mueva y repose, por sí mismo y no de forma accidental, es ella misma... Ahora bien, poseen una naturaleza todas las cosas que tienen un principio de esta clase. Y todas estas cosas son sustancias. Porque la naturaleza es siempre una especie de sujeto y radica en éste.

Por otra parte, se llaman naturales o según la naturaleza todas las cosas dichas y todas aquellas que por sí mismas o esencialmente las constituyen o integran; por ejemplo, es natural que el fuego tienda a subir. Esto, en efecto, no es una naturaleza, ni la posee; pero se da naturalmente y conforme a la naturaleza"⁹⁷.

⁹⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 60, art. 1, ad 3.

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Física*, lib. II, cap. 1^o.

⁹⁷ *Ib.*, 192 b.

El mismo Aristóteles habla de las primeras verdades conocidas por sí mismas.

“Nuestra propia doctrina sostiene que no todo conocimiento es demostrativo o demostrable; por el contrario, el conocimiento de las premisas inmediatas es independiente de la demostración. La necesidad de esto es evidente... puesto que el retroceso debe acabar en las verdades inmediatas, esas verdades son indemostrables”⁹⁸.

De suerte que Aristóteles nos aclara lo que significa “naturaleza”, “naturalmente conocido” e “inmediatamente conocido”; con todo creemos que el problema está muy lejos de ser agotado.

LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS: Como que hemos hecho mención de la autoridad de Santo Tomás, a través de sus escritos, investigaremos lo que él entiende por “cognitio naturalis” y “naturaliter cognitum” en distintos pasajes de su abundante producción.

Santo Tomás sigue a Aristóteles en la acepción de “naturaleza”.

“Contestando a lo cuarto hay que decir que según el Filósofo (in 5 Metaph. tex 5) el nombre “naturaleza” ha sido impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes que se llama nacimiento. Y puesto que esta generación procede de un principio intrínseco, este nombre se extendió para significar el principio intrínseco de cualquier movimiento. Y de esta manera es definida la “naturaleza” en el libro 2 de la Física”⁹⁹.

En cuanto al conocimiento, es clara la posición del Aquinatense.

“La naturaleza empero es anterior al intelecto, porque la naturaleza de cualquier realidad es su misma esencia. De allí que lo que es propio de la “naturaleza” debe ser salvado también en los seres que tienen entendimiento”¹⁰⁰.

“El conocimiento de la verdad es doble. Una que se obtiene por la naturaleza y otra que es adquirida mediante la Gracia...”¹⁰¹.

Refiriéndose a la acepción de “natural” afirma el Angélico Doctor:

“Hay que decir que algo se llama “natural” doblemente. De una manera porque su principio activo es la naturaleza, como es natural para el fuego tender hacia arriba. De otra manera porque la naturaleza

⁹⁸ ARISTÓTELES, *Análitica posterior*, cap. III^o, 72 b.

⁹⁹ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 29, art. 1^o, ad 4.

¹⁰⁰ *Ib.*, I, q. 60, art. 1 c.

¹⁰¹ *Ib.*, I, q. 64, art. 1 c.

es el principio de sus aptitudes, pero no de cualquiera, sino de aquellas que son necesarias para una tal perfección; de este modo se afirma que la infusión del alma racional es natural. . .”¹⁰².

Con respecto de la luz del conocimiento natural, he aquí lo que piensa Santo Tomás:

“La mente humana es iluminada por disposición divina con una luz natural. . . Si, por lo tanto, esta luz, porque es creada, no es suficiente para ver la verdad, sino que requiere nueva ilustración, a la luz de la mera razón la luz sobre-añadida no será suficiente, sino que requerirá otra luz y así en infinito, porque nunca podrá ser llenado el vacío; de esta manera será imposible conocer alguna verdad. Por lo tanto es necesario afirmarse en una luz primera, a fin de que la mente naturalmente pueda ver la verdad sin ninguna otra añadidura”¹⁰³.

Pues bien, este *conocimiento natural ofrece conocimientos infalibles*:

“El hombre conoce algo por sí mismo, y esto con certeza. . . Y así de este modo se obtiene la certeza, desde las conclusiones demostrativas, mediante los principios universales indemostrables”¹⁰⁴.

“Porque ningún hombre se olvida de lo que *conoce naturalmente* como que el todo es mayor que la parte”¹⁰⁵.

“El conocimiento natural siempre es verdadero”¹⁰⁶. “Y por esto también no puede equivocarse con referencia a aquellas proposiciones, que son conocidas inmediatamente no bien se capta el contenido de los términos: así acontece con los primeros principios, desde los cuales también nos llega la infalibilidad de la verdad referente a las conclusiones, dentro de la certeza científica”¹⁰⁷. “En efecto, los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos (naturaliter nota)”¹⁰⁸.

Y cuando pretendemos deslindar en Santo Tomás el alcance que dicho Doctor atribuye a lo “naturalmente conocido”, siempre nos encontramos frente a ejemplos o expresiones que se refieren a los primeros principios o verdades inmediatas necesarias¹⁰⁹. No hemos logrado encontrar ninguna mención de verdades inmediatas contingentes; de suerte que, para Santo Tomás, el concepto de “naturalmente conocido” es mucho más reducido de lo que nosotros pretendemos aclarar.

102 SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 12, art. 3, c.

103 SANTO TOMÁS, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Q. I, art. 1, c.

104 *Suma Teológica*, I-IIae, q. 112, art. 5.

105 *Ib.*, I, q. 84, art. 3, c.

106 *Ib.*, I, q. 60, art. 1, ad 3.

107 *Ib.*, I, q. 85, art. 6, c.

108 *Ib.*, I-IIae, q. 10, art. 1, c.

109 *Ib.*, I-IIae, q. 10, art. 1.

En cambio, cuando el Angélico Doctor hace referencia a lo que es *conocido por sí mismo*, entonces el panorama se amplía desmesuradamente hasta abarcar verdades inmediatas y mediatas, necesarias y contingentes.

“De las cosas que son conocidas por sí mismas, algunas son captadas por el sentido, como son las cosas sensibles, otras, con la meditación o imaginación como son las cosas imaginables que no están sujetas a los sentidos; algunas caen bajo el dominio del intelecto como las cosas necesarias e inmóviles, otras pertenecen a la razón o al pensamiento, como las cosas generables y corruptibles...”¹¹⁰.

En cuanto al conocimiento sensible y contingente, la posición de Santo Tomás es muy firme:

“En efecto, el sentido no se engaña acerca de su propio objeto, como la vista refiriéndose a los colores, a no ser por accidente, por algún impedimento que deriva del órgano sensitivo; de este modo el gusto del que tiene fiebre juzga amargo lo que es dulce, porque la lengua está llena de malos humores”¹¹¹.

“En efecto, lo contingente no repugna a la certeza del conocimiento, cuando se trata de algo presente; no empero es así refiriéndose a lo futuro”¹¹².

No niega, por lo tanto, Santo Tomás, valor al conocimiento inmediato de lo contingente; sólo que no lo llama “naturalmente conocido”, sino tan sólo “conocido por sí mismo”. De cualquier manera, nosotros estamos plenamente convencidos y creemos haberlo fundamentado, que no sólo son “naturalmente conocidos” los primeros principios, sino también los juicios sobre hechos y conocimiento evidentes, inmediatos y contingentes para todos los hombres que no se hallan accidentalmente impedidos. Y esto consta por el ejercicio de la vida normal.

En esto se ve cómo el hombre es uno y cómo esta unidad se manifiesta en la percepción unitaria que es la visión total, inseparable y simultánea de todos los aspectos de un objeto, desde el sensible al inteligible, desde el sentimental al volitivo. Por lo tanto, lo “naturalmente conocido”, necesario o contingente, está ante los ojos sin esfuerzo ni coacción ni esquemas ni símbolos, ni prejuicios; se trata de la luz pacíficamente poseída y vivida.

110 SANTO TOMÁS, *Liber de causis*, proposición VI, N° 172.

111 *Suma Teológica*, I, q. 85, art. 6, c.

112 SANTO TOMÁS, *Suma contra los Gentiles*, Lib. I, cap. 67.

Una nueva especificación: Pero queda aún pendiente un problema. En lo "naturalmente conocido" ¿cuál de los dos aspectos es más evidente, lo inmediatamente necesario o lo inmediato contingente? ¿Son más firmes los primeros principios o habrá que preferir los juicios sobre los hechos que se ofrecen espontánea, primera y contingentemente?

Cuando filosofamos, no cabe duda de que los primeros principios prevalecen, pues son la luz última del intelecto y el principio de no contradicción, fundado en el ser mismo, es la norma última del ser y del conocer.

Pero en cuanto "naturalmente conocido" y en el ejercicio de la vida ordinaria, los primeros principios no son más aceptados que los juicios inmediatos contingentes acerca de lo obvio y común. Casi nos atrevemos a afirmar que los primeros principios, tan actuales en la vida mental, se ejercen en ella de una manera confusa, mientras que los juicios sobre los hechos contingentes e inmediatos, como que estoy escribiendo o hablando, están "allí" explícitamente y significan esto o aquello, es decir, una esencia abstraída desde los sentidos por el intelecto agente.

Lo "naturalmente conocido" está "allí", ante los ojos, con su luz deslumbrante y cautivante y es la base de toda otra especulación. La afirmación de que es únicamente "naturalmente conocido" lo evidente necesario no parece estar de acuerdo con el hombre, tal como está constituido por esta naturaleza "aquí" y "ahora" y "asi". Insistimos en la unidad del hombre, no divididos en casillas y estanques herméticos. El hombre trata con juicios sobre verdades y hechos que significan realidades esenciales, pues su lenguaje y su pensar es substantivo. Al comenzar la tarea filosófica, utilizando cada uno su propio instrumental para intuir lo más profundo del ser, es imprescindible estar de acuerdo acerca de las verdades "naturalmente conocidas" en sus manifestaciones necesarias y contingentes. Sólo así podremos refrescarnos en las fuentes puras de la naturaleza, evitando concepciones paranoicas, atrevidas, peligrosas y anárquicas. Sin esto nos falta una plataforma segura y la filosofía carecería de las bases necesarias para sus fines altísimos, tan dignos del hombre que procura conocer la naturaleza de su conocer.

LA ENSEÑANZA DE ALGUNOS TOMISTAS CONTEMPORÁNEOS: En un tema de tanta trascendencia como es "lo naturalmente conocido" no podemos ignorar la posición de algunos tomistas contemporáneos. Confesamos que el tema que nos preocupa necesita ser estudiado con mayor profundidad y con intensiva dedicación: estamos muy lejos de

haber agotado la temática pertinente. Tal vez los que están adheridos a las tesis fundamentales del Tomismo se han preocupado en demasía para explorar el campo de los filósofos actuales y escudriñar los textos de Santo Tomás. Creemos que lo “naturalmente conocido” espera aún a los destacados y pacientes filósofos que descifren sus elementos y valoren su capital importancia.

Entre los pensadores contemporáneos *Francisco Morandini S. J.* adopta la terminología de “conocimiento natural”, pero en un sentido distinto de nuestra suposición.

“Con el nombre de conocimiento natural entendemos un conocimiento habido necesaria e infaliblemente por el ejercicio espontáneo del conocimiento; en cambio por conocimiento artificial entendemos un conocimiento adquirido por un estudio ordenado y metódico”¹¹³.

“Afirmamos en la tesis que *el hombre conoce naturalmente* algunas verdades fundamentales de la experiencia, en cuya certeza juzga luego de las demás”¹¹⁴.

“Y respondemos que, sometiendo a análisis nuestra conciencia estable según la cual vivimos, es necesario reconocer que, sin duda alguna, se nos da como genuinamente cierta, la actualidad real del ente, ya de parte del objeto conocido como de parte del sujeto conociente y que, en este sentido, *el hombre está naturalmente cierto de la verdad de la realidad del ente*”¹¹⁵.

Aparece más clara nuestra diferencia con la tesis de F. Morandini, cuando el apreciado autor y maestro distingue entre conocimiento natural y conocimiento espontáneo.

“Todo conocimiento natural es espontáneo, pero no todo conocimiento espontáneo es natural. En efecto, el conocimiento espontáneo (o sea el que se obtiene por el ejercicio espontáneo del conocimiento) puede ser inmediato y mediato, necesario o contingente, deficiente y no deficiente, cierto o incierto, común e individual y así diciendo.

“Por el contrario el *conocimiento natural* (o sea el que se obtiene *necesaria e infaliblemente* por el ejercicio espontáneo del conocimiento) es aquel conocimiento espontáneo que es inmediato y necesario, no deficiente, fundamental, y en este sentido, es lo más cierto entre todos y común a todos nosotros; y así que puede decirse que casi procede de la naturaleza misma del entendimiento”¹¹⁶.

De este modo es claro que Morandini excluye terminantemente de lo “naturalmente conocido” todo conocimiento contingente, in-

¹¹³ FRANCISCO MORANDINI S. J., *Critica*, editio 5, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1963, Roma, pág. 27.

¹¹⁴ *Ib.*, pág. 28.

¹¹⁵ *Ib.*, pág. 28.

¹¹⁶ *Ib.*, pág. 37.

mediato y común a todos los hombres. Una vez más, queda bien en claro que nuestra posición acerca de lo "naturalmente conocido" se aparta de las otras; pero no sea esto a título de novedad, sino porque así se desprende del análisis mismo del conocer.

Por otra parte, el conocimiento del ente real como verdadero y naturalmente conocido *no consta tan expresamente al hombre común*. Podemos afirmar que se trata de algo implícito en todo conocimiento, pues el hombre, todo hombre, desde la primera edad, todo lo ve como algo, como cosa; pero en confuso y como sustrato indefinido. No parecería muy acertado subrayar como primer elemento de lo "naturalmente conocido" el ente real; es más natural, más explícito, más vívido lo aprehendido en una comprensión más definida y concreta, cuando nos sentimos viviendo al contacto con el mundo múltiple y variado.

*Aristóteles*¹¹⁷ trata de la ciencia del ser en cuanto ser; pero esto no es ni puede ser lo naturalmente conocido, por cuanto supone la abstracción formal metafísica, de la cual no es idóneo el hombre ingenuo y prefilosófico.

*Santo Tomás*¹¹⁸ afirma:

"Así como en las cosas demostrables es necesario remontarse a algunos principios de suyo conocidos al entendimiento. . . Aquello, empero, que primeramente el intelecto concibe como notísimo y en el cual resuelve todos los demás conceptos, es el ente, como dice Avicena al principio de su *Metafísica* (Lib. I, cap. IX). De donde que es necesario que todos los demás conceptos del entendimiento se reciban como por adición al concepto de ente".

También aquí la afirmación del Angélico Doctor puede ofrecer reparos. El hombre común tiene el concepto de cosa, lo cual se desprende no bien se le pregunta; pero no es claro cómo todas las ideas se obtengan por adición al concepto "cosa".

Tomás de Vio (*Cayetano*) sostiene igualmente que la primera idea del hombre racional es la idea de "cosa".

"El ente concreto a la quiddidad sensible es lo primero conocido con conocimiento confuso actual. . . Y que así sea. . . lo pruebo de esta manera. Toda vez que el entendimiento es llevado al concepto de "ente", concibiéndolo actualmente, y no sabiendo separar el ente de la sustancia y accidente, tiene del ente un conocimiento confuso actual;

¹¹⁷ *Metafísica*, Lib. IV, cap. 1^o, 1003 b.

¹¹⁸ *De veritate*, q. 1, art. 1^o c.

pero el entendimiento de muchos hombres es así, por lo tanto sigue también la conclusión... Un concepto imperfectísimo entre todos es el primero por razón del origen, pero el concepto actual confuso de "ente" es un concepto imperfectísimo entre todos. Luego es el primero por razón del origen. La mayor es evidente, porque las cosas imperfectas son anteriores en razón de la generación..."¹¹⁹.

Aquí tampoco son convincentes los argumentos de Cayetano, a saber que lo perfecto es posterior a lo imperfecto como por vía de generación. En efecto, si bien esto es innegable en el origen del conocimiento (primero la sensación, luego la idea, luego el juicio), en el orden de nuestra conciencia, el juicio es conocido con anterioridad a los conceptos y la percepción antes que la sensación, como ya es doctrina común después de la "Gestalt".

Además, lo notísimo y primeramente conocido con conocimiento confuso actual no es propiamente el concepto "ente", sino *el juicio de que todo es ente*.

En el ambiente tomista, habrá que recordar la opinión de *Fernand Van Steenberghen*, quien discute las pretensiones del sentido común mediante la duda metódica¹²⁰ y luego afirma que

"el concepto de ser o de realidad se presenta como el concepto fundamental¹²¹ ... Mi conocimiento conceptual del ser realiza una verdadera posesión del universo entero por medio de una representación confusa, pero adecuada y perfectamente objetiva: el concepto trascendental de ser"¹²².

Esta afirmación está muy de acuerdo con nuestra tesis formulada en "Conocimiento y Metafísica"¹²³, pero ya no se trataría de lo "naturalmente conocido", sino del resultado del autocontrol y reflexión completa.

Por su parte, *José De Vries*¹²⁴ niega abiertamente valor a lo "naturalmente conocido".

"Nuestra convicción del ser real de las cosas que nos parece tan evidente no puede, por tanto, fundamentarse por la vista o intuición inmediata de las cosas, como realmente existentes; el juicio sobre el ser real de las cosas no es lógicamente algo primero, inmediato, libre de toda suposición. Luego la convicción natural en su totalidad no puede entrar como primer fundamento".

119 "Super librum de Ente et Essentia, S. Thomae Aquinatis, Proemium", *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani, cardinalis*, Lugduni, apud haereditas Jacobi Junctae, 1568.

120 *Epistemología*, Editorial Gredos, Madrid, 1956, pág. 48-64.

121 *Ib.*, pág. 203.

122 *Ib.*, pág. 210.

123 *Op. cit.*, pág. 153.

124 *Pensar y Ser*, Edit. Razón y Fe, Madrid, 1953, pág. 34.

Es imposible seguir las múltiples opiniones de los Tomistas, tan bien expuestas por Georges Van Riet¹²⁵. Con todo, apartándose de lo naturalmente conocido, se tiene la impresión de que se construyen estructuras artificiales, fundadas en nociones posteriores a la evidencia primera y dependientes de ella, so pena de autodestrucción.

DOS IDEAS FUNDAMENTALES: Dos son las ideas que prevalecen en estas páginas.

Primeramente defendemos que los juicios sobre los hechos inmediatos contingentes y las experiencias inmediatas pertenecen también a lo naturalmente conocido, siendo esto una novedad por lo demás justificada. La esencia misma del conocer humano se refiere a ellos de un modo obvio, concorde y evidente. Si alguien fuera un literato y tuviera auténtica inspiración podría describir con riqueza de detalles esa invasión pacífica de realidades que se nos presentan a todos de tal manera que nunca hubo ni habrá un problema para nadie. Dejemos a un lado el disco del sol o las ilusiones que, por ser tales, bien salen de lo común; no pensemos que la física atómica descubre otra visión de las cosas, donde los átomos y las moléculas están a distancias impresionantes, de suerte que lo lleno, en realidad, es casi vacío. Lo lleno de la mesa en la cual escribo será un lleno referente a la vista, pero es realmente lleno. Además, el movimiento, los colores, los sonidos, las sensaciones todas, a parte de la interpretación, nada pierden de su realidad viviente y común. Son lo "naturalmente conocido", distinto de lo científica o psicológicamente conocido; pero conocido válida y fehacientemente.

Los descubrimientos psico-científicos nada han quitado a la verdad de los hechos y a su conexión en la vida, cualquiera que sea su nivel. Siempre será verdad no sólo que yo soy, sino que la calle existe, que los coches circulan, que el campo es verde, las flores son hermosas, el río impetuoso, el lago diáfano, la montaña nevada, el cielo estrellado, el plato está en la mesa, los muebles en la habitación, la radio transmite, el televisor presenta imágenes, el timbre suena, la bocina llama, el cobrador nos visita, las cuentas vencen, las vacaciones están terminando, el sol calienta, el refresco alivia, la música deleita. Además hay situaciones contingentes y evidentes que se captan únicamente con el intelecto, como un consejo, una promesa, etc.

El filósofo que pone entre paréntesis o que desconfía de todas estas imponentes y serenas realidades, parecería que renuncia a su

¹²⁵ *Problème d'épistémologie*, Louvain, 1947.

ser auténticamente humano para relegar su actividad a un nivel abstruso, donde nadie puede penetrar, a no ser la propia y extravagante fantasía. La misma unidad del hombre que se manifiesta en el plano perceptivo no puede ser sacrificada en el nivel filosófico. El hombre que tiene los pies en este suelo y vive los problemas de los hechos de este vivir, es el mismo que filosofa, procurando penetrar y despejar las incógnitas. Pero ¿será necesario para ello renunciar a lo irrenunciable?

La segunda idea que hemos subrayado hasta aquí es que el contacto con lo contingente no es tan sólo circunstancial y reducido al “aquí”, “ahora” y “así”, según podrían exigir los positivistas lógicos. El mismo Wittgenstein da sentido a los hechos atómicos y moleculares¹²⁶. En la euforia de la lógica matemática o logística que se apoya en conjunciones y preposiciones y al pretender poner como criterio la verificación, los neopositivistas no sólo deberían eliminar la metafísica, en cuanto que sus proposiciones contienen seudo conceptos, sino que todo el contenido y sentido que vienen de los hechos no son verificables dentro de los cánones por ellos establecidos. Que esto es mesa, que aquél es Luis, que allí está un auto, jamás podrá ser verificado, pues lo verificable, en su criterio, no pasa del “aquí” y “ahora”, mientras que cuando hablan y se expresan dicen y trascienden lo atómico o molecular, *significando esencias*. De este modo, lo “naturalmente conocido” no sólo es válido para los hechos, sino que el hombre mediante el intelecto y la abstracción, intuye la razón más íntima del “aquí”, “ahora” y “así”, afirmando que se da y se conoce tal esencia. Nunca decimos y menos pensamos: “aquí color, allí cantidad, así forma, asá movimiento”, sino que pensamos y afirmamos: “mesa, Luis, automóvil”. Ni tampoco podríamos decir: “aquí color”, pues “color” y “aquí” son ya un contenido esencial no verificable estrictamente dentro de los cánones físico-matemáticos. En una palabra, el hombre es una totalidad y, al abrir la boca para expresar lo que piensa, vierte esencias y siempre esencias. *El lenguaje de lo “naturalmente conocido” es el lenguaje de las esencias*. Cuesta trabajo llegar a la sensación pura o al concepto puro: es un movimiento marcha atrás que supone mucho esfuerzo, pues todo lo captado por el sentido y abstraído por la mente, implica esencias expresadas por proposiciones o juicios.

El simbolismo, al cual nos hemos referido anteriormente, está en los términos (*signos ad placitum*); pero los términos responden a un concepto y el concepto a una esencia. Dichos conceptos tienden

¹²⁶ *Tratado lógico-filosófico*, proposición segunda.

a ser catalogados en Platón ¹²⁷ y luego son sintetizados en los géneros supremos por Aristóteles, siempre con referencia a las esencias reales. De suerte que la doctrina es bien antigua; si nosotros pudiéramos decir nuestra palabra, afirmaríamos que la intuición de dichas esencias no es privilegio de la filosofía, sino que ya está contenido en “lo naturalmente conocido”. La filosofía realizará su trabajo de hondo descifrar, pero, so pena de autodestrucción, nunca podrá negar las esencias. Y como lo hace y lo hizo, ya podríamos ver los frutos amargos; pero dicha destrucción equivale a edificar a gran altura y pretender luego eliminar los andamios: se cae en el vacío.

Aclaremos que el hombre común piensa y afirma esencias de una manera real y confusa; lo demás es tarea del filósofo. Pero entre “naturalmente conocido” y filosofía no debe haber abismos ni oposición, sino continuidad y ascensión hacia las alturas. Pues, el andinista, cuando asciende, no puede pensar que se elimina el pie de la montaña.

Y si alguien pretendiera despojarse de la naturaleza y afirmar como Heidegger que tal vez no hemos comenzado a pensar ¹²⁸, sería imposible librarse de la utopía. La originalidad no consiste en negar la luz primera para preferir la lumbre personal, sino que consiste en descubrir lo más profundo de la naturaleza para tomar conciencia filosófica y científica de lo naturalmente dado. Y lo “naturalmente conocido”, si bien limitado en sus alcances, no traba el poder de la razón, sino que es indefinidamente ensanchable, quedando eliminada la irracionalidad de N. Hartmann en su transobjetivo-transinteligible. El vehículo de la inteligibilidad es el concepto, fecundo en esencias abstraídas desde los sentidos; y por analogía siempre se encuentran nuevos peldaños para ascender hacia el grado supremo de inteligibilidad, donde la idea es sustancia infinita, de cuya participación el mundo se sostiene, se ilumina y se explica.

Al tomar contacto con lo “naturalmente conocido” la filosofía puede oxigenarse, librándose así de las nieblas que ocultan el sol y desorientan. Las enfermedades del entendimiento, el escepticismo, hiperracionalismo, el anti-intelectualismo, etc., mucho habrán de aprender del contacto sereno e imparcial de lo “naturalmente conocido”, pues en él el error y la confusión no tienen cabida. Las enfermedades del entendimiento no son congénitas; después de las derrotas y desencantos, después que se desploman nuestros castillos de naipes, después que nuestra Weltanschauung haya quedado en la nada, siempre

¹²⁷ Teeteto, 207 b.

¹²⁸ *Qué significa pensar*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 10.

queda la tierra firme de lo "naturalmente conocido", desde donde siempre es posible volver a construir y especular en el indefinido empeño de descifrar en un nivel científico y filosófico las dimensiones del ser. Lo importante es no crear confusiones, afirmando que lo "naturalmente conocido" es la causa de todos los errores. Todo lo contrario, lo "naturalmente conocido" es lo único salvable después de todos los naufragios culturales, es el lenguaje universal común a todos los hombres que abren los ojos para ver, los oídos para escuchar, el espíritu para descansar.

OSVALDO FRANCELLA (S. D. B.)

Instituto Superior del Profesorado "Juan XXIII"
Obra de Don Bosco, Bahía Blanca (Rep. Argentina)

INSTANTANEIDAD DEL CAMBIO SUBSTANCIAL

*“demens iudicio vulgi,
sanus fortasse tuo . . .”*
(Q. HORATIUS FLACCUS, *Sátiras*, I, 6)

La consideración última estructural del ser físico exige, para su cabal comprensión, aquellos dos principios que señalara Aristóteles y agudamente comentara S. Tomás, a saber, materia prima y forma substancial como principios últimos e irreductibles del modo de ser del ser móvil; materia prima que es pura potencia de ser y susceptible de revestir siempre nuevas formas; forma substancial que significa actualidad o perfección pura, aquello que saca a la materia de su puro poder ser, de su potencialidad intrínseca. Ser y cambio que no quedan explicados cabalmente sino por esta potencio-actualidad del ser cambiante, por esa constante remanencia de algo que *siendo* siempre *puede ser*, tendiendo a nuevas formas o perfecciones, a nuevos actos, y según una incoercible apetencia natural.

El ser físico, natural, material o móvil, *es* por la inmediata unión de ambos principios; y *es lo que es*, específicamente, por la forma substancial. Por donde esta forma es única para cada ser substancialmente uno. De no concebirse así esté ser natural se debería renunciar a toda explicación acerca de la existencia de seres naturales con unidad substancial y diferencias genérica y específica; es decir, a toda ciencia, en última instancia.

Ahora bien, siendo *una* la forma substancial, los cambios que afecten intrínsecamente a la substancia, los cambios substanciales —cuya realidad aceptamos, sin discusión por ahora— *tienen* que ser instantáneos, como que significan la desaparición de una forma substancial y el surgimiento de otra nueva.

Este proceso de generación no comporta, estrictamente hablando, movimiento, puesto que se trata ahora de una metabolización del sujeto mismo, no apareciendo tampoco aquí la contrariedad exigida en todo movimiento según los términos *a quo* y *ad quem*, puesto que forma substancial y privación no son términos contrarios, dado que

entre ser y no ser no se da contrariedad sino sólo en sentido lato¹. En el orden substancial no existe sino corrupción y generación o, por mejor decir, corrupcio-generación —expresión que significa más adecuadamente ese proceso único indivisible— términos que se oponen según contradicción, no según contrariedad². ¡Tan se oponen contradictoriamente como que se trata del paso de no ser a ser!

LA NECESIDAD

Así concebido, el cambio substancial *debe* ser instantáneo: entre ser y no ser simpliciter no cabe ni el espesor de un pensamiento; entre ambos no hay caso de etapas intermedias, no existe trayectoria que lleve de uno a otro³. De otro modo dicho: si el cambio substancial no fuera instantáneo habrían de coexistir, momentáneamente al menos, ambas formas substanciales y, contra el principio de no contradicción ahora, la substancia sería y no sería la misma bajo el mismo punto de vista y al mismo tiempo. No sería, en fin, *una* substancia —¡no sería substancia!— pues estaría actualizada simultáneamente por dos formas⁴; o bien por ninguna, pero esto es más absurdo, si cabe⁵.

De aquí que diga S. Tomás que en las cosas que se hacen sin movimiento, es simultáneo el estarse haciendo y el estar hechas⁶, ya que ni generación ni corrupción pueden verificarse sucesivamente en sentido estricto: lo que ha de engendrarse no existe antes de su generación; ni aquello que ha de corromperse se corrompe antes de su corrupción, ya que ninguno de ambos términos existe antes de su existencia. . .

Es decir que “en aquello que se constituye sucesivamente, es antes el hacerse que el estar hecho; en tanto que en las cosas que se hacen súbitamente, coinciden el hacerse y el estar hechas”⁷, por la simple razón que el instante en que una cosa deja de ser substancialmente y el instante en que aparece la nueva substancia, es uno y el mismo materialmente, por su intrínseca indivisibilidad, y sólo diferirá según la razón, sea que se lo considere como fin de la substancia corrupta o como principio de la generada.

¹ J. A. SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Philosophia Naturalis*, I p., q. II, a. 2, ed. Reiser.

² S. THOMAS, *In XI Met.*, lect. 12.

³ “Omnes mutationes quarum termini sunt esse et non esse, vel privatio et forma, sunt instantaneæ, et non posunt esse successivæ”; S. THOMAS, *In de Sensu*, lect. 16, N° 246, ed. Marietti.

⁴ “Duæ formæ substantiales disparatæ non possunt in eodem instante eidem inesse”; S. THOMAS, *Quod. VII*, q. IV, a. 2, sed c.

⁵ “Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu: quod implicat contradictionem”; S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 66, 1, resp.

⁶ S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 45, 2, 3um.

⁷ S. THOMAS, *Quod.*, IX, q. IV, a. 3; cf. *C.G.*, c. 19.

Estos son, sobre poco más o menos, los clásicos argumentos aducidos en pro de la instantaneidad de todo cambio substancial. Y tanto y tan bien parecen descansar los autores en la fuerza probativa de aquéllos, que espigando en la literatura pertinente sólo hemos hallado dos trabajos contemporáneos sobre el tema, cuidadosamente elaborados mas sin apartarse de dichas líneas de argumentación ⁸, y especialmente explicitando el sentido del “fieri et simul factum esse”, como lo hace Ch. De Koninck ⁹. En todos los otros casos, como ocurre con los textos de cosmología, el tema o no es ni siquiera tratado o se lo despacha sumariamente apelando al principio de no contradicción. Todo lo cual si bien es correcto, sufre ser desarrollado, arrojando —así lo pensamos— alguna mayor luz en un tema al cual poca importancia parece concedérsele hoy, como no sea para atacarlo o desconfiar de él.

LAS CONDICIONES

Veamos, en primer lugar, las condiciones de una mutación instantánea. Al tratar el tema de la Transubstanciación, señala S. Tomás que

“Una mutación es instantánea por tres razones. Primera, por parte de la forma, término de la mutación. Si la forma es susceptible de más y de menos, el sujeto la adquiere sucesivamente, como por ejemplo la salud; mas por cuanto la forma substancial ‘no es susceptible de más o de menos’, su introducción en la materia es instantánea. Segunda, por parte del sujeto, el cual se va preparando poco a poco para recibir la forma, tal como se calienta el agua. Mas cuando el sujeto ha alcanzado ya la disposición última para la forma, la recibe súbitamente, tal como se ilumina instantáneamente lo diáfano. Tercera, por parte del agente que posee poder infinito, el cual puede disponer la materia para que reciba la forma instantáneamente” ¹⁰.

Texto que conforma un trípode sumariamente exigente del proceso in instanti, tanto sea considerado desde el agente cuanto del paciente; indicando, al mismo tiempo, una vía epistemológica de acceso al hecho experimental que todo cambio aparece como un proceso temporal. Explicación que pareciera residir, prima facie, en la no instantaneidad de disposición del sujeto, única de las tres condiciones que es “susceptible de más o de menos”, ya que ni por la forma ni por el agente —aun el agente finito, como veremos— el proceso parece exigir tiempo, etapas.

⁸ J. A. McWILLIAMS, “Are substantial changes instantaneous?”, *The New Scholast.*, July 1940, págs. 295-311.

⁹ C. DE KONINCK, “Le devenir instantané”, *Rev. Thomiste*, 1962, 70, 417.

¹⁰ S. THOMAS, *S. Theol.*, III, 75, 6, resp.

Mas antes de explicitar esto convendrá nos detengamos en otro texto del Angélico, y donde ¡tratando de la justificación del impío! insistirá en que

“La razón que una forma no se imprima súbitamente en un sujeto, reside en que éste no está dispuesto, y el agente ha menester cierto tiempo para disponerlo. Por ello se ve que cuando la materia está ya dispuesta por la alteración precedente, adquiere la forma substancial (...) El que un agente natural no pueda disponer instantáneamente la materia sucede porque existe cierta desproporción entre aquello que resiste en la materia y la virtud del agente; por ello es que cuanto mayor es la virtud del agente, tanto más rápidamente se dispone la materia”¹¹.

Donde se insiste nuevamente en la *disposición* a que debe ser sometido el paciente; agregándose ahora una razón de la necesaria sucesión operativa: existe una *desproporción* entre agente y paciente, entre la acción de uno y la reacción del otro; desproporción que apareciendo explícitamente señalada como “entre lo que resiste en la materia y la virtud del agente”, nos ha de obligar y ayudar a ser más precisos.

¿Cuál es, pues, el sentido concreto de esta desproporción que impide la instantánea disposición del paciente y, consiguientemente, el cambio instantáneo? Creemos que haciendo adecuado uso de esos y otros textos de S. Tomás, especialmente en su comentario a las *Sentencias*¹², es posible, sin traicionar su pensamiento, explicitar como sigue la desproporción. Para cuyo fin distinguiremos, por vía simplificante, dos planos de consideración: el substancial y el supposital.

El plano substancial.

Considerado el proceso en el plano puramente substancial, esto es, como cumpliéndose entre substancias más allá de sus accidentes, y que denominaremos brevemente substancias puras, existe desproporción tanto por defecto del agente como por exceso del paciente. *Por defecto del agente*, por cuanto obrando éste en cuanto está en acto, por su forma, es claro que su esencial finitud será quien restrinja su actividad: todo acto será imperfecto, parcial, ya que imperfecta y parcial es su forma en su ser y operar.

¹¹ S. *Theol.*, I-II, 113, 7, resp.; cf. *De Ver.*, q. 28, a. 9; II C.G., c. 19.

¹² “Contrarium ex quo fit generatio, non impedit actionem agentis nisi dupliciter. Uno modo, debilitando virtutem agentis, quod etiam non est universaliter verum, sed in his tantum in quibus est mutua actio et passio, unde hoc accidit. Alio modo, per se loquendo, elongando potentiam passivam patientis per indispositionem a receptione effectus agentis: et hoc est in omnibus”; S. THOMAS, *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, ad 3am, ad 4am, N° 61, pág. 209, t. IV, ed. F. Moos.

“In aliqua actione potest esse resistentia dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur; alio modo, ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus”; *In IV Sent.*, d. XI, q. 1, a. 4, ad q. 3am, ad 2um; N° 112, pág. 453, mismo volumen. Cf. asimismo II C.G., c.c. 19 y 22; III C.G., c. 69.

“Todo agente obra en tanto está en acto; y todo agente es acto finito porque pertenece a un género y a una especie determinados. De aquí que su acción sea también limitada. Y pues la limitación de las cosas en su ser actual la produce la forma, se sigue que ningún agente puede obrar más allá de la inmutación de las formas. De este modo, toda conversión hecha según las leyes naturales, es formal”¹³.

Es decir que por cuanto “agere sequitur esse”, por cuanto al modo de ser —a la perfección formal— sigue el modo de operar, la virtud operativa de un ser finito no será nunca infinita. Toda forma sustancial material es parcial, imperfecta, coartada a ser forma específica y a quedar limitada por el individuo a quien da existencia como tal; individuo que necesariamente cojea de la potencialidad de la coexistente materia prima. Así, todo acto de ser y todo acto de obrar son imperfectos y la actividad del agente será, de consiguiente, limitada. Y habrá desproporción *por exceso del paciente* por cuanto también él es un ser en acto, operante, activo —ser paciente es un modo relativo de ser, “pues siempre encuentra el que teje / otro mejor tejedor”, como bien sabía nuestro Martín Fierro— por cuanto posee una determinada perfección —esa “participación en la divinidad”¹⁴ que es la forma— perfección y bien de la potencia y como tal apetecible¹⁵. Modo de existencia en el cual tiende a permanecer, pues “todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son”¹⁶; y que involucra una verdadera repugnancia de parte del paciente a dejarse corromper siendo, como es, la corrupción, de sí misma, un mal¹⁷. De este modo el proceso total no ha de reducirse a la dinámica formal del agente sino que toda acción es una verdadera inter-acción, el resultado de un dinámico contacto entre agente y paciente relativos *ad invicem*. Por donde la acción del primero dependerá, en la última instancia y como resultado, del modo actual de ser del paciente, de su contrabrar (*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*).

La consideración por *via causal* de este proceso nos permitirá llegar todavía un poco más lejos. En el proceso de corrupcio-generación la nueva forma sustancial no aparece como de fuera, como algo hecho y adosable a una desnuda materia prima gracias a algún misterioso adhesivo ontológico: “la forma, en la generación del compuesto, es educida de la potencialidad de la materia”, como reza la conocida frase escolástica¹⁸. Esto significa que la educción se logra desde una materia

¹³ S. Theol., III, 75, 4, resp.

¹⁴ S. THOMAS, *In I Phys.*, lect. 15.

¹⁵ “...quia unumquodque appetit suam perfectionem”; *ibid.*

¹⁶ S. THOMAS, S. Theol., I, 75, 6, resp.

¹⁷ “Natura enim non operaretur per se intendens ad solam corruptionem, quæ est quoddam malum, nisi eadem actione aliquid generaret”; S. THOMAS, *In IV Meteor.*, lect. 8.

¹⁸ Utilizada por S. Tomás en numerosísimos pasos; por ej. *In VII Met.*, lect. 9; *De Spirit. Creat.*, a. 2, 8um; *De Pot.*, q. 3, a. 8, 1lum; etc.

prima que existe necesariamente actualizada ya, determinada a ser esta o aquella sustancia; con su peculiar modo de ser, con esa existencia concreta en la cual tiende a permanecer, como ya dijimos, por cuanto se trata de su perfección actual¹⁹. Y siendo, necesariamente, “*generatio unius corruptio alterius*”, surge así también la repugnancia, la oposición de parte del paciente a dejarse transformar: a la acción del agente corresponderá una concomitante reacción del paciente, según aquel principio universal de acción y reacción que enunciara ya Aristóteles²⁰.

Más aún: considerado el *orden de actuación del agente*, aparece éste operando en un plano eminentemente accidental, obrando inmediatamente por sus accidentes y sobre los accidentes del paciente, intensivamente, hasta el grado de hacer imposible la subsistencia de estos últimos y, por ende, de la forma substancial correspondiente, cuyo oficio es dar el acto a la sustancia que sirve de sujeto propio de esos accidentes y por ellos opera. Por donde se hace de nuevo manifiesta esa desproporción entre ambos, agente y paciente, puesto que considerando lo que de sí hace aquél —operación en el plano accidental— con el resultado final de la acción —cambio en el orden substancial— surge entonces que operando el agente como causa segunda finita logra un resultado final que corresponde eminentemente a la Causa Primera, como que produce el ser substancial²¹. Repárese, sin embargo y para no malentender lo precedente, que en este caso el agente no produce, por su propia natura, el ser; no podría hacerlo no siendo, como no es, causa directa de la nueva forma substancial sino sólo causa del efecto en cuanto al hacerse y no en cuanto al ser²².

Es decir que en el plano causal la desproporción aparece, en última instancia, “*propter excellentiam effectus*”²³.

Sin embargo, si bien se observa todo lo anterior no arguye sino contra un ilimitado operar del agente en cuanto éste queda, por su mismo modo de ser, restringido a producir tales o cuales efectos finitos²⁴. Lo único que surge directamente de lo dicho hasta ahora es la limitación del resultado en punto a la perfección que es capaz de provocar el contacto interactivo agente-paciente; pero nada hallamos que nos impida positivamente la instantaneidad de aparición de tal

¹⁹ Por donde adquiere aquí todo su valor ontológico el “más vale pájaro en mano que ciento volando”.

²⁰ Cf. *Phys.*, III, 2; 202 a 3.

²¹ “*Creaturæ non potest conferri quod habeat potentiam infinitam, cum sit essentiae finitæ*”; S. THOMAS, *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3 (III) sed c.; N° 40, pág. 206, vol. IV.

²² S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 104, 1, resp.

²³ “Que un efecto no esté al alcance de la potencia de un agente puede ocurrir por tres razones (...) Segundo, por la excelencia del efecto, el cual trasciende la proporción con la potencia activa”; S. THOMAS, *II C.G.*, c. 22.

²⁴ “*Omne agens agit sibi simile aliquo modo*”; S. THOMAS, *II C.G.*, c. 22.

condicionada perfección. Hemos logrado, sí, un claro sentido de la desproporción entre agente, paciente y co-efecto final; pero quedamos aún como a las puertas de nuestro problema específico, pues todavía no halla cabida aquí sucesión de operaciones alguna.

Y no podía ser de otro modo, por cuanto nos hemos movido metódicamente y por declarada intención, en el plano ideal de las sustancias puras, donde la forma del agente actúa o no actúa; produce instantáneamente toda la perfección de que es capaz o no produce nada. Una inter-acción en este plano puramente substancial no podrá verificarse sino *in instanti*, ya que la relación materia prima-forma substancial, sin más, tanto en agente como en paciente, con su inseparabilidad e inmediatez de relación unificante, haría imposible una acción paulatina, sucesiva: la corrupcio-generación se producirá o no, así extremosamente exigida con la necesidad de la cupla ser-no ser. La acción inmediata de la forma producirá inmediatamente —sin tiempo intermedio— su efecto.

El plano supposital

Mas en el *plano supposital o existencial* en el cual concretamente existen y actúan las sustancias sometidas a corrupcio-generación; en el plano en que ellas *son* realmente, encarnadas en los *supposita*, en los cuerpos reales que resultan de la inhesión de accidentes **necesarios** y no necesarios en la substancia, las cosas deben suceder bajo la tonalidad que dicho modo concreto y esencial de ser les impone.

Pasemos, pues, desde el cómodo plano puramente substancial al nivel supposital, corporal. No nos queda sino hacerlo a través del puente que tiende *la cantidad*, este primer accidente absoluto que extiende a la substancia y, con ella, al resto accidental. Mas esto significa, resumidamente, que el ser substancial así existente aparece engastado, gracias a dicha cantidad, en el marco espacio-temporal donde, inevitablemente, jugará su papel en el drama cósmico, que diría Platón; donde *irá desplegando* —sucesivamente entonces— su actividad.

Restringiendo tan interesante vena a nuestro interés actual, la corrupcio-generación, que significará inmediatamente un ataque a los accidentes del paciente, se verá necesariamente incluida en la métrica del tiempo por cuanto aquellos accidentes se hallan de hecho distendidos por su inhesión mediata a través de la cantidad. No se tratará ya de la mutación de una cualidad sino de la mutación de una cualidad existencialmente dependiente de la cantidad: el agente se verá obligado a recorrer en toda su extensión —extensión esencialmente per accidens pero accidentalmente esencial— al o a los accidentes para lograr la alteración. A la cual necesidad limitante súmase la

coartación que le significa a la forma actuante ser forma de un determinado individuo, de una materia signata, ya que:

“En tanto que algo es una forma no determinada por la materia sujeta a cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal; mas si esa forma está restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular (...); la cantidad (...) impide a la forma ser agente universal en cuanto la forma se individualiza al existir en una materia sujeta a cantidad”²⁵.

Todos los cuerpos poseen necesariamente una cierta cantidad, una cierta magnitud; y es en razón de esa cantidad o distensión de partes que el proceso de corrupcio-generación lleva tiempo: no se trata ahora de sólo cambio de substancia sino del cambio de una determinada cantidad de substancia, de cierto cuerpo. Es decir que la ineluctable presencia de aquel accidente hará que el cambio substancial, de sí instantáneo, se relacione al tiempo en razón del movimiento que accidentalmente debe cumplirse al recorrerse accidentalmente una cierta extensión.

Si pudiera experimentarse directamente con substancias puras, también experimentalmente se captaría el cambio substancial instantáneo. Cuando, en la ejemplificación de la instantaneidad de ciertas acciones, se recurre al conocido ejemplo de la iluminación de la diáfano, es en seguida claro lo que con ello quiere significarse: un rayo de luz ilumina instantáneamente el punto que alcanza; la iluminación ocurre por el hecho mismo de alcanzar el rayo el cuerpo a iluminar. Pero la ilustración, tan clara “a primera luz”, ha menester de corrección en cuanto, yendo más allá del plano conceptual o matemático, se quiere llegar hasta el plano físico, natural. En efecto, el “rayo de luz” es un ser de razón y no algo real, pues se trataría en todo caso de una recta de luz y cuya sección habrá de ser un punto, esto es, algo inextenso y que de hecho nada real iluminará; por lo cual el físico utilizará preferentemente la expresión “pincel de luz”, un cierto haz de sección tan pequeña como se desee, pero nunca nula.

Es decir entonces que el *concepto* de instantaneidad de iluminación es bien claro e independiente de toda extensión corporal a iluminar; pero la real iluminación de algo que por natura es extenso exigirá una sección mínima de ese pincel de luz, a fin de iluminar efectivamente cierta superficie mínima del cuerpo.

Haciendo ahora la traslación regresiva pertinente, diremos que el *concepto* de instantaneidad de cambio substancial no depende de la cuantificación de la substancia, cuantificación necesaria en orden a su real existencia natural; y más aún, que tal concepto es exigido por la ya aceptada unicidad de la forma. Mas la *realización* de un determinado

²⁵ S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 115, 1, resp. et 3^o um.

cambio substancial no podrá desentenderse de la cantidad de substancia a transformar. Sólo en los pasos preparatorios aparece el tiempo con toda la significación mensurativa de un movimiento que se cumple en tanto la substancia a trans-formar va sufriendo el acondicionamiento que precede a su corrupción, esa circunstancialización que va enervando al *suppositum* hasta hacer imposible su subsistencia y creando, por así decir, al mismo tiempo la atmósfera adecuada al advenimiento de la nueva forma o, más correctamente, del nuevo *suppositum*. Esta disposición previa a la corrupcio-generación, este movimiento hacia la *dispositio ultima* y que culmina en el *instanti generationis* es, como verdadero movimiento, quien involucra tiempo.

Mas el cambio substancial propiamente dicho se verifica in instanti. Hasta entonces “natura gradatim procedit” pero luego “facit saltus”. Consiguientemente, esta somera consideración nos conduce a que *¡Natura substantialiter facit saltus!*

EL HECHO

Ahora bien, la conclusión que parece imponerse es que *no se dan ni pueden darse, de hecho, cambios substanciales instantáneos. Pero los cambios substanciales deben ser instantáneos*. Dos extremos a conciliar. Y nuevamente la cantidad, que pareciera la manzana de discordia, nos procurará la solución.

Para hallar la cual será suficiente admitir que la instantaneidad de trans-formación *debe darse*, aun como perentoria exigencia experimental, no sin restricciones, no en cualquier cantidad de substancia, sino *al menos en el mínimo natural* que corresponde a cada substancia y que le es peculiar. Precisamente aquella cantidad que posteriormente dividida, conduce a la resolución concomitante de la especie substancial; puesto que la partición de un *suppositum* no es un proceso monótonamente continuable según la cantidad física sino que necesariamente debe existir una cantidad mínima de substancia: si hay naturas, deben existir mínimos naturales.

Será, consiguientemente, en este mínimo natural donde se producirá el cambio substancial instantáneo, la “trans-formación substancial elemental”. Admisión que si bien salva —así lo esperamos— las apariencias sin pecar contra los principios, hace surgir inmediatamente dos objeciones fundamentales.

La primera de ellas apunta hacia la posibilidad de una acción simultánea del agente sobre más de un mínimo natural. Si bien es cierto que un determinado *suppositum* contendrá un número más o menos grande de tales mínimos, nada impide suponer que todos ellos sean simultáneamente alcanzados por el agente y simultáneamente

transformados. Concedemos tal posibilidad: nada obsta, en principio, para que gracias a una determinada disposición espacial de esos mínimos, pueda orientarse el agente de modo tal que todos ellos sean alcanzados en el mismo instante. Pero negamos gran probabilidad de que ello ocurra espontáneamente, ya que en la naturaleza los cuerpos aparecen con cierta cantidad distribuida de modo tal que dista muy mucho de tan peculiar configuración como la exigida: sus mínimos naturales presentarán una disposición estérica, tridimensional, y hasta ellos habrá de llegar la acción del agente que produzca ese acondicionamiento, esa concurrencia de circunstancias que denominamos *dispositio ultima*. Y por cuanto no se dan acciones a distancia, dicho agente habrá menester de cierto tiempo para alcanzar a todos y cada uno de los mínimos y acondicionarlos para el advenimiento de la nueva forma substancial. Y como hasta tanto no sean acondicionados todos y cada uno de los mínimos, no se producirá tal advenimiento para el *suppositum* como un todo, el cambio substancial, en las condiciones habituales, no será instantáneo.

La segunda objeción aparece de más peso. Hemos dicho que, al cabo, la transformación substancial insume tiempo en razón de la extensión del *suppositum* natural. Pero entonces surge inmediatamente que aquí también el mínimo natural comporta extensión: por donde tampoco en él se dará instantaneidad de cambio substancial. Considérese, sin embargo, que no se trata ahora simplemente de un cuerpo de determinadas dimensiones resultante de la adición de las dimensiones propias de sus mínimos naturales sino, precisamente, de ese mismo mínimo natural como *límite substancial de división de un cuerpo*. No existe aquí multiplicidad de unidades elementales a recorrer para su transformación: estamos frente a la transformación misma de tal unidad. Cada uno de estos mínimos se comportará ahora como *un todo indivisible según la substancia*; perdiendo así todo sentido proponerse la cuestión acerca de una acción sucesiva del agente, de una corrupcio-generación paulatina de tal mínimo; y la extensión pierde, a su vez, todo su valor limitante. De otro modo: ¿qué significaría la transformación “por partes” de un mínimo substancial? Tal expresión carece de contenido inteligible: la corrupcio-generación debe ser y será en él instantánea²⁶.

Y bien, al perder toda su relevancia la cantidad, se nos queda como entre manos un análogo de la substancia pura, con su materia, forma y accidentes independizados, para el caso, de la extensión, pues

²⁶ Precisamente una de las dificultades mencionadas por el P. McWilliams es: “Since material things lack the precision of mathematics, it is difficult to apply the concept of absolute instantaneousness to this change, or to say that there is an indivisible point in time in which the one form succeeds the other”; *I.c.*, pág. 308.

se trata ahora de la extensión mínima compatible con la real existencia de la forma y donde la simple subsiguiente partición traería, consecuentemente, la transformación substancial per accidens: y tén-gase en cuenta que el cambio de figura y cantidad así provocado es, asimismo, instantáneo. Valen, pues, las consideraciones hechas al hablar de interacciones entre substancias idealmente puras.

En resumen: la operación del agente consistirá en alcanzar el sujeto total provocando en una zona más o menos restringida de contacto, simultáneamente la actualización del o de los mínimos naturales y su transformación substancial; puesto que los mínimos no existen en acto sino sólo virtualmente²⁷. De modo tal que paulatinamente el *suppositum* ya no es tal sino un agregado de parte transformada y parte no transformada. Para el caso no hacemos distinción entre corrupcio-generación y resolución de un mixto, puesto que en ambas instancias lo que se provoca es la resolución de un ser substancial en otros seres substanciales. La distinción aristotélica entre corrupcio-generación y mixtión (combinación química) sólo se fundamenta en la existencia virtual de los elementos o en su desaparición total, pero siempre a favor del surgimiento de un nuevo ser substancial: si los elementos son comparables entre sí según el acto total y la total potencialidad, se ha dado corrupcio-generación; si lo son como agente y paciente, se ha dado mixtión, que significa como un término medio entre la simple mezcla y la corrupcio-generación. Y el modo práctico de distinguir entre ambos procesos sólo puede lograrse intentando re-activar los elementos componentes: si estos reaparecen específicamente los mismos a través de una adecuada operación, lo que se había producido previamente era una combinación; caso contrario, se trataba de una corrupcio-generación.

Aproximación físico-química

Pues bien: así planteadas las cosas, aún el científico estará de acuerdo, en principio, con el filósofo. Retomemos un tanto nuestro hilo discursivo con un ejemplo concreto. Aceptando que una especie química idealmente pura es una especie filosófico-natural, puede considerarse el ejemplo siguiente: un trozo de sulfato de cobre conducirá, según un proceso de división mecánica, en última instancia a la molécula de sulfato de cobre que es, precisamente, su mínimo natural o cantidad mínima de esa substancia que es todavía tal substancia. El cual mínimo, a su vez, sufrirá ser dividido posteriormente —en cuanto se trata de un extenso— mas ya con necesaria resolución de la especie, llegándose a las átomos constituyentes: Cu, S y O (o bien, si alguna

²⁷ ARISTÓTELES, *Gen. Corr.*, I, 10; 327 b 22 ss. Cf. S. THOMAS, *In h.l.*, lect. 24.

mente químicamente escrupulosa lo requiere, a través de CuO y SO_3); los cuales significan mínimos naturales en su orden elemental. Mínimos naturales cuya transformación —y dejando de lado, por supuesta, toda preparación previa— será instantánea, pues ni aun para el físico-químico tendría sentido referirse, por ejemplo, a la mutación paulatina de un átomo de cobre en átomo de otro elemento.

Si aún se acepta que todo se debe a un cambio de configuración electrónica, ese cambio *debe ser y es* instantáneo²⁸; carecería de sentido hasta caer en el ridículo postular una transformación paulatina de un átomo cuando ya están dadas las condiciones para que ello ocurra. También para el científico vale el dilema hamletiano, pues lo que tiene delante *es o no es* cobre, sin posibilidad de intermediarios estables que signifiquen subespecies³⁰, más allá de toda explicación más o menos mecanicista del proceso y obligado, precisamente, por el atomismo de la materia, también él mecanicista o no.

Y aun en este terreno científico-experimental sería aceptable la posibilidad de cambio instantáneo de una cantidad de sulfato de cobre superior a su mínimo natural (molécula) si se disponen las cosas convenientemente, esto es, extendiendo sus moléculas según un volumen de espesor monomolecular (o monoatómico, si es el caso) y se opera con el agente de modo tal que se llegue a todas aquellas simultáneamente.

Toda una ciencia especial, la cinética química, se ocupa precisamente de estudiar las condiciones en que ocurren las reacciones químicas (los cambios substanciales), determinando en especial su velocidad y entendiendo por tal la cantidad de reactivo transformada en la unidad de tiempo; y aun cuando existen reacciones sumamente rápidas, “instantáneas”, todas ellas pueden ser medidas de uno u otro modo, directa o indirectamente: bien se hace cargo el químico que no hay reacciones estrictamente instantáneas en tanto trabaje con cierta cantidad apreciable de reactivos, por un lado; y por otro, tomados las moléculas o los átomos separadamente, considera que la reacción lleva tiempo en razón de la cesión de energía que por contacto se establece entre molécula y molécula, o entre átomo y átomo. Sin embargo, esto es claramente circunstancial en el sentido en que

²⁸ ARISTÓTELES, *Gen. Corr.*, II, 7; 334 b 8 ss.

²⁹ Como en el caso de las transformaciones nucleares; por ej.:



³⁰ En cuyo caso sigue valiendo el dilema: lo que se tenga delante es o no es tal o cual substancia o intermediario. La aclaración no es ociosa puesto que ahora que es posible medir velocidades de transformación o reacción del orden del nano-segundo (10^{-9} seg.) pareciera producirse algún compuesto intermediario en ciertas reacciones, que no es ninguno de los extremos (reactivo o producto final) del proceso.

lo hemos venido señalando, es decir, por la preparación próxima necesaria para que se produzcan las condiciones exigidas a fin de verificar reacción, la *dispositio ultima*, como la hemos denominado: alcanzado el nivel energético necesario (energía de activación), la transformación es instantánea.

*

El lector se habrá hecho cargo a esta altura de los acontecimientos que, implícitamente al menos, hemos aceptado que el debatido problema de la discernibilidad de las especies se plantea análogamente al filósofo y al químico: en el plano teórico las especies químicas coinciden con las especies filosófico-naturales, y el modo o vía de acceso hasta ellas es, en ambos casos, la misma: el comportamiento específico; con ventajas indudables ahora para el científico en razón de la disponibilidad de medios para captar detalladamente ese conjunto de cualidades específicas que definen un comportamiento y, por consiguiente, una substancia. Tema que dejamos no más que apuntado; como también lo hacemos con el del *suppositum*, pues cabe inmediatamente la pregunta de hasta dónde es posible hablar, en el mundo inorgánico, de *suppositum* o *unum per se*, y aun si ambos son equivalentes, estrictamente.

Hasta donde parece claro, el *suppositum* mínimo ha de ser la molécula para el compuesto y el átomo para el elemento inmediato del compuesto (los elementos son tales en orden relativo). Sin embargo, nada parece oponerse a que no se restrinja la noción de *suppositum* al mínimo substancial, pues al menos en sentido lato un enorme cristal de nitrato de sodio, por ejemplo, es tan *suppositum* —sujeto de atribución y propiedades— como su molécula³¹. En sentido estricto, habrá de considerarse si el ser del cristal es suficientemente diverso del ser de la molécula como para establecer una diferencia de orden supposital.

Además, si se considera que es el *suppositum* el *terminus qui* o adecuado, “*id ad quod ultimate tendit et terminatur generatio quodque complectitur omnia quae sunt in re: et ipsam naturam constituentem, et subsistentiam qua subsistit et existentiam qua existit*”³²; si este “*terminus qui est ille in quo natura habet esse perfectum, sui juris, per se subsistens*”³³, pareciera que el *suppositum* debe ser, estrictamente, el mínimo natural pues la generación terminaría,

³¹ Un paso importante: “...sólo a la hipóstasis son atribuidas las operaciones y las propiedades de la natura, y también aquello que en el individuo pertenece a la natura. Decimos, en efecto, “este hombre” razona, es riente y animal racional. Por ello “este hombre” se denomina supuesto (*suppositum*) porque es el sujeto (*supponitur*) de atribución de todo cuanto pertenece al hombre”; S. THOMAS, *S. Theol.*, III, 2, 3, resp.

³² E. HUGON, *Philosophia Naturalis*, París, 5ta., pág. 167.

³³ *Ibid.*, pág. 168.

propriadamente entendida, en él, no siendo el cristal, al cual tan a menudo se lo quiere considerar el *suppositum*, sino una estructura cuasi-específica en tanto que su aparición procede de una repetición orientada de "generaciones elementales", sub-condicionadas por una determinada configuración espacial que depende, para una misma substancia, del medio y las condiciones en los cuales procede la corrupcio-generación.

*

Resumiendo: la composición fundamental del ser físico según la cupla materia prima-forma substancial, y las exigencias del principio de no contradicción, conducen a la necesaria unicidad de la forma substancial; unicidad que exige, a su vez, la instantaneidad de la corrupcio-generación. La traslación de estas exigencias intelectuales al plano de las realizaciones concretas nos ha conducido a lo que podríamos denominar "teoría cuántica de las transformaciones substanciales", y a cuyo través esperamos haber logrado un contacto feliz entre filosofía y ciencia del ser natural.

En efecto: desde el punto de vista filosófico no hemos afectado ningún principio; desde el científico, nuestra explicación coincide fundamentalmente con los resultados de la ciencia, y creemos haber hecho al menos aceptable al científico nuestra explicación en vía filosófico-natural. En todo caso ambos, científico y filósofo, aceptarán que así explicitado el proceso, la transformación substancial propiadamente dicha de un mínimo natural (molécula, átomo) *es* instantánea y que sólo lleva tiempo sea la preparación de ese proceso para alcanzar la dispositio ultima (el nivel energético exigido), sea la transformación de un conjunto más o menos numeroso de mínimos naturales.

Un último punto que creemos merece destacarse, es que esta exigencia de instantaneidad de toda transformación substancial conduce, en el plano supposital, a la necesaria admisión de aquellos mínimos naturales que tanto Aristóteles como la escolástica hacían necesarios en la consideración de la divisibilidad del extenso según su natura ³⁴.

J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, 4; y S. THOMAS, *In h.l.*, lect. 9. Una buena exposición del "atomismo naturalista", como nos gusta denominar el de Aristóteles, puede verse en A. G. VAN MELSEN, *From atoms to atom*, Pittsburgh, 1952; obra que hemos vertido al castellano: *Ayer y hoy del átomo*, Buenos Aires, 1957, y donde no nos hacemos responsables ni del título ni de las erratas, que señalamos para beneficio del lector: pág. 32, línea 21, léase "una realidad"; pág. 33, línea 8, léase "La nada es, tal como el ser es"; pág. 64, línea 20, debe ser "Extráigase algo de carne del agua"; pág. 106, última línea, suprimir "de"; pág. 156, línea 10, debe decir "Para su época no podía"; pág. 196, línea 8, debe ser "químicos"; *ibid.*, línea 14, léase "o combinación"; pág. 286, última línea, debe ser "mente" y no "gente", términos no siempre convertibles; pág. 304, línea 18, léase "satisfacer al hombre".

ETAPAS EN LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO DE JEAN-PAUL SARTRE DESDE EL PUNTO DE VISTA ETICO *

El análisis de la obra de J. Paul Sartre, ha sido empresa de no pocos críticos literarios y filósofos. Pero a pesar de lo mucho que se ha incursionado en el campo del Existencialismo Humanista, la crítica filosófica aún no ha agotado el estudio de la problemática de este sistema. Se han emitido juicios sobre el valor de la Ontología Fenomenológica desarrollada en "El Ser y la Nada" y éstos han sido reflejo de las opiniones más diversas. También hay quienes han investigado sobre el terreno de una posible moral sartriana. Es este aspecto ético de la problemática filosófica de J. Paul Sartre, el que ofrece mayor interés para la incursión filosófica actual, ya que en él se refleja una evidente evolución del pensamiento del autor, con respecto al señalado a lo largo de su Ontología Fenomenológica. Sin embargo, con respecto a este plano ético, aún no se está en condiciones de emitir un juicio definitivo, porque se espera que el autor defina su posición que en cierta medida ya fuera insinuada en "El Ser y la Nada" y de alguna manera abordada en su pequeño opúsculo "El Existencialismo es un Humanismo". Mas como en estas obras no se advierte unidad y continuidad en la expresión de su pensamiento, se hace necesaria la presentación de un trabajo sistemático en el que Sartre aclare cuál es su posición actual ante el problema moral. Mientras tanto, se cuenta con elementos que hacen factible en cierta medida, la integración de su pensamiento ético, pues además de la palabra autorizada de Simone de Beauvoir y Francis Jeanson —quienes han interpretado el pensamiento ético de J. Paul Sartre en sus respectivas obras: *Pour une morale de l'ambiguïté*, y *Le problème*

* Este ensayo, por razones que se verán en el contexto, no considera aún el problema en la *Critique de la raison dialectique*, (I, Gallimard, París, 1960). Será pues necesario, otro dedicado especialmente al tema.

moral et la pensée de Sartre—, es posible extraer ciertos elementos, de las controversias de carácter político que ha mantenido el propio Sartre, en los últimos tiempos.

I

ETAPAS DEL PENSAMIENTO SARTRIANO

Se pueden tener en cuenta tres momentos fundamentales en la evolución del pensamiento filosófico de J. Paul Sartre. Un primer momento, en el que se da la intuición original que presidirá todo el pensamiento sartriano. Expresión de este primer estadio será su obra literaria: “La Náusea”.

Un segundo momento, en el que esta intuición cristaliza en un sistema ontológico racionalmente concebido. Fruto de esta etapa, su obra fundamental: “El Ser y la Nada” y por último un tercer momento, en el que mediante una decisión suprema, hija de la desesperación, se asume la realidad irremediamente absurda que ha sido expresada en “El Ser y la Nada”. Nos encontramos ya, en este tercer paso, en el plano ético, que se insinuara en la segunda etapa como necesario para superar la situación de quiebra señalada en el plano ontológico.

Entre el segundo y tercer momento, se da la evolución que señaláramos anteriormente.

En el traspaso del plano teórico al práctico, se ve al autor precisado a variar ciertos supuestos que señalara a través de su descripción fenomenológica.

Primer momento

En este primer paso, se da la intuición de mi existencia y de la del mundo que me rodea. Esta se presenta como absurda, injustificada, contingente. Se siente horror frente a ella, y ante su presencia sobreviene la náusea. En la primera parte de la obra literaria “La Náusea”, Roquentin, siente la sensación de su existencia, sólo como un sentirse existir y correlativamente la sensación de que todo existe. Ante la realidad de los seres que están ahí “de más”, plenos de ser, en su manera absurda de pesadilla obsesionante de vegetar y de proliferar; frente a este estar-ahí por exceso, sin razón instalados obstinadamente en su ser, la conciencia se intuye como algo distinto, como para-sí, como trascendencia, como poder de sobrepasar esas situaciones; pero, en esta misma intuición, también capta el peligro que supone el dejarse absorber por ese medio amorfo, viscoso, monstruoso, obsceno... Se siente horror a lo viscoso “La viscosidad se revela como símbolo de un antivalor, es decir de un tipo de ser no

realizado pero amenazador, que obsesionará perpetuamente la conciencia, como el peligro constante del que ésta huye”.

Roquentin vive la experiencia de una conciencia que no logra trascender los objetos del mundo. La conciencia fracasa en su aspiración a superar su cuerpo, se siente apresada, se siente cuerpo, carne, contingencia pura. Ella está ahí como el ser de las cosas. La vida se presenta como horrible, desbordante de sí misma, no afirmando más que su impotencia de superación. “La Náusea” constituye una experiencia original que nos lleva al desvelamiento de nuestra propia condición de seres híbridos, bastardos.

Por medio de ella, la conciencia se capta como trascendencia y facticidad, libertad y contingencia.

Roquentin vive la realidad de una conciencia que se encuentra casi identificada con su facticidad, conservando de la trascendencia sólo la sensación vaga del libre proyecto abortado; de la inquietud que desgarrar la conciencia y la hace vivirse como conciencia desdichada. Sin embargo ya en esta obra —expresión del primer estadio— se insinúa la posibilidad de que la conciencia se viva no como un “sentirse existir pasivamente”, sino como sintiendo un impulso que la lleva a asumir mediante una decisión suprema, el doble aspecto de su realidad humana.

El lenguaje filosófico de J. Paul Sartre, presenta dificultades para la interpretación de su pensamiento. El mismo es ambiguo así como lo es el sistema del cual es expresión. Se siente la ausencia de términos específicos que aclararían el pensamiento del filósofo.

Términos claves como “ser” y “existir”, se utilizan indistintamente para hacer referencia a la existencia de las cosas o a la del ser humano.

Es por ello necesario tener en cuenta este aspecto técnico, en la interpretación y comprensión del pensamiento sartriano.

Segundo momento

“El Ser y la Nada” sigue siendo la obra filosófica fundamental de J. Paul Sartre, en la que el autor, en base a la intuición adquirida sobre la realidad de la existencia, construye su sistema ontológico. Ella es fruto de una labor de tipo racional que desarrolla sistemáticamente el tema de su intuición existencial. En la misma, se expresa el movimiento dialéctico que se da entre el ser-en-sí, idéntico a sí mismo, en el que —según Sartre— se cumple el principio de identidad, y un ser-para-sí, respecto al cual el principio de identidad es inválido.

A pesar de que esta obra —“El Ser y la Nada”— lleva como subtítulo “Ensayo de una Ontología Fenomenológica”, el método feno-

menológico es aplicado con importantes limitaciones; ya que el autor parte para su descripción fenomenológica, de ciertos conceptos a priori tales como: la distinción entre ser-en-sí y ser-para-sí, la negación expresa de la existencia de Dios de un mundo de valores y la firme decisión de llevar este supuesto hasta sus últimas consecuencias. Casi podría decirse que de la comprensión plena de estos presupuestos, se puede deducir el posterior desarrollo de su Ontología. Con pocas variantes consistirá en la descripción del desarrollo de este movimiento dialéctico que se da entre ser-en-sí, y ser-para-sí, y la actualización de libertad de un ser-para-sí, que consecuente con la negación de la existencia de Dios, aspira a asumir en sí misma, los atributos correspondientes a la divinidad.

La conciencia es considerada —en la problemática sartriana— como una llamada al ser; y el *cogito* núcleo central de la misma conduce a un ser-en-sí, objeto de dicha conciencia.

Del ser-en-sí, sólo se puede postular que “es lo que es”, mientras que del ser-para-sí, se postula que “no es lo que es”, y “que es lo que no es”. Ambos sectores de ser se encuentran unidos entre sí por una relación sintética que es el mismo para-sí, ya que “El para-sí en efecto no es otra cosa que la pura aniquilación del En-sí; es como un agujero de ser en el seno del Ser”¹.

No se puede admitir en el seno del ser el más pequeño esbozo de dualidad; su densidad es absoluta, él es pleno de sí mismo. Sólo la libertad del para-sí, con su capacidad de ponerse a distancia del ser, de convertirse en ausencia, puede, debilitando la estructura del ser al cual ella misma —en cuanto facticidad— pertenece, hacer posible el advenimiento de la nada.

La aparición del para-sí, es un acontecimiento absoluto, que debe interpretarse como intento de un en-sí, para fundarse a sí mismo tratando de superar su contingencia original.

No sólo la Ética de Sartre puede ser considerada como ambigua —como afirman los críticos—. Ya desde su Ontología se advierten enfoques de este tipo entre los cuales, sin duda el más importante, es éste que hace referencia al origen de la Nada. Este problema está latente en toda la Ontología sartriana, y da a la misma su aspecto que luego se manifestará como característica de su doctrina ética. Así, por un lado llegamos a la convicción de que el ser-en-sí, es un ser compacto, en el que su propia consistencia lo condena al aislamiento, a la identidad absoluta, a la imposibilidad de trascender y superar el sin sentido de su existencia; pero por otro, debemos advertir la aparición de un ser, que perteneciendo a una región exquisita y delicada

¹ *El ser y la Nada*, III, pág. 273, trad. y pról. de M. A. Virasoro, Ed. Iberoamericana, Buenos Aires, 1954; tenemos a la vista *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943.

de este ser-en-sí —¿es posible admitir la cualificación en el seno del ser?— y teniendo como característica ontológica el ser su propia nada, logra con su presencia superar el sin sentido del en-sí, dándole significación de mundo al mismo.

Esta conciencia —como ser libre—, quien gracias a su poder incondicional de nadaficación, permite mediante la introducción de la separación —por la nada— en la masa indiferenciada y amorfa del en-sí, conferir un sentido, una forma a las cosas, haciendo de ellas un mundo.

La libertad no es una característica que se sobreañade al ser, sino que es el propio ser del ser-para-sí; si ello fuera posible se diría que es su esencia. Decir por lo tanto que el hombre es libre, y decir que existe es lo mismo. Pero ¿qué es la libertad para Sartre? La libertad es una perpetua huída del ser, una nadaficación del ser, un ponerse a distancia del mismo, un segregar una nada de ser, para ausentarse del ser y ser otra cosa que ser.

El hombre se ve arrojado en una situación que no escogió; existe sin saber por qué y sin poder impedirse existir. Pero no por ello debe cosificarse en este ser que le ha sido dado, sino que debe construir su propio ser. Tiene que hacerse de acuerdo a su propia iniciativa. Para él vivir, significa escogerse a cada instante, y sin esperanza de descansar frente a esta continua obligación y consiguiente responsabilidad de su libertad. El hombre no es libre de dejar de ser libre. En esta doctrina el concepto de libertad no puede ser relacionado con la idea de liberación. Libertad significa por el contrario para Sartre compromiso, condena, obligación. El hombre está preso en su libertad. Aún negándose a elegir elige esta misma negación.

Descartes reservaba el concepto de actos libres para los actos voluntarios; Sartre, por el contrario, rechaza esta identificación. No se puede concebir la vida moral, como una lucha entre una voluntad-cosa, y pasiones-sustancias. Sería admitir una especie de maniqueísmo psicológico. Yo puedo reaccionar emocionalmente o racionalmente, pero soy yo quien decide asumir tal actitud. Yo proyecto actuar racionalmente o emocionalmente. Soy el único fundamento de mi comportamiento; nadie hay que respalde mi responsabilidad.

Las cosas parecieran ofrecerme un coeficiente determinado de resistencia o adversidad. La roca pareciera dispuesta a rechazar mi decisión de escalarla. Pero si la roca se manifiesta como obstáculo para mi acción, es porque yo la integro en una situación determinada, cuyo tema general es el escalonamiento. Yo determino el coeficiente de resistencia de las cosas. La situación no puede a sí misma determinarse un sentido. Soy yo quien confiero límites, y doy sentido a las cosas. En sí mismas ellas son indiferentes. Pero, sin embargo, la libertad necesita de una situación determinada, pues sólo en situación, la libertad puede determinarse a la acción.

La libertad requiere el enfrentamiento de obstáculos para poder realizarse. Extraña paradoja la de la libertad: No hay libertad sino dentro de una situación determinada; y esta situación sólo existe por la libertad que le confiere el sentido de tal. Pero, existe un obstáculo que puede ofrecer resistencia a mi libertad

Sólo la libertad de otro para-sí puede conferir límites a la libertad del hombre. Sólo otra libertad puede coartar el libre despliegue de mi libertad.

En "El Ser y la Nada" Sartre describe con gran maestría las situaciones en las cuales se hace evidente la existencia del otro. Es quizá en el análisis de estas situaciones donde el autor logra su mayor éxito. No por la autenticidad de ciertas aseveraciones, que serán reconsideradas y modificadas por el propio Sartre al abordar el problema ético, sino por la profundidad y agudeza en la descripción psicológica.

Para Sartre, una teoría sobre la existencia de los otros, debe estar cimentada en una experiencia ontológica que sin salir del cógito me proporcione datos evidentes sobre la existencia de otros para-sí. En este tipo de evidencia el otro debe revelársenos no como un objeto, sino que debe aparecer al cógito como no siendo yo; es decir que este tipo de evidencia debe estar fundada en una negación interna, "lo que significa enlace sintético y activo de los dos términos, cada uno de los cuales se constituye negando al otro. Esa relación negativa será entonces recíproca y de doble interioridad"².

El otro se manifiesta como la aparición en los elementos de mi mundo, de un elemento de desintegración. Lo percibo como una fuga invisible y coagulada de mi universo hacia un objeto nuevo. Es como si mi mundo hubiera sido horadado por un agujero de vaciamiento en su ser, y él se escurriera por el mismo. Pero así como yo puedo conservar aún el dominio de la situación, integrándolo al otro como objeto, en los límites de mi mundo, podría suceder que se invierta la situación, y pase yo a ser objeto de su mundo, ya que: al definirse el otro como objeto que ve lo que yo veo, se da la posibilidad permanente de que yo sea visto por otro.

"Esa relación que llamo "ser-visto-por-otro" lejos de ser una de las relaciones significadas entre otras por la palabra hombre, representa un hecho irreductible que no se podría deducir ni de la esencia del otro-objeto ni de mi ser-sujeto"³. Este descubrir una mirada fija sobre nosotros, constituye una experiencia original de tipo ontológico. La mirada del otro es un intermediario que conduce de mí a mí mismo.

² *Op. cit.*, vol. II, pág. 53.

³ *Op. cit.*, vol. II, pág. 60.

La vergüenza y el orgullo son los que me revelan la mirada del otro, y por ellas capto al término de esa mirada mi propia situación de ser mirado.

He aquí nuevamente expresado en "El Ser y la Nada" el movimiento dialéctico del en-sí y para-sí. Como sujeto subordinado el en-sí a mi para-sí, como objeto me convierto en-sí y siento mi libertad degradada al papel de simple proyecto abortado. El otro me despoja de mi trascendencia, me inhibe en mi libertad. La sola aparición de otro ser-para-sí logra conferirme un ser exterior, una naturaleza "mi caída original constituye la existencia de los otros; y la vergüenza es como el orgullo la percepción de mí mismo como naturaleza, aún cuando esa naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal" ⁴.

Yo necesito del otro, pues sin su presencia, sólo soy una perpetua huída, sólo con su presencia se me hace evidente otra dimensión de mi ser; mi ser-para-otro.

"Se trata de mi ser tal como se escribe en y por la libertad de otro. Todo acontece como si yo tuviera una dimensión de ser de la que me encontrara separado por una nada radical; y esa nada es la libertad de otro" ⁵.

Mis relaciones con el otro se manifiestan como oscilaciones entre el objeto-yo, y el sujeto-yo; yo ser-en-sí, yo libertad.

La única relación posible entre nosotros es el conflicto, la lucha. El quiere cosificarme, y yo sólo me libraré de este peligro cosificándole a él. En "Huis Clos" Sartre da vida, a través de la acción de los protagonistas, al problema de las relaciones humanas.

Esta obra interpreta fielmente el pensamiento sartriano. Garcin, Estelle, Inés, han sido condenados a una coexistencia sin término, en la que cada uno desempeña sucesivamente el papel de verdugo y de víctima en un círculo infernal. Así ellos son expresión de la situación caótica que se vive ante la presencia del otro, ya que "el infierno son los demás".

No hay esperanza alguna de armonía entre los hombres. Todo tipo de relación humana está condenada al fracaso. Puedo transformar al otro en objeto tratando de afirmar mi libertad, o puedo tratar de asimilar su libertad, dejándome absorber por el otro. Pero nunca logro mi objetivo. La indiferencia, el sadismo, el odio, o el masoquismo, el lenguaje, el amor, son las diversas manifestaciones de mi intento de convivir con el otro, pero por principio todos están condenados al fracaso. Ni aún la muerte es solución para esta situación de conflicto, pues en ella se me quita la posibilidad de ejercer mi libertad. Ella significa el triunfo definitivo de los otros sobre mi vida. Ser

⁴ *Op. cit.*, vol. II, pág. 68.

⁵ *Op. cit.*, vol. II, pág. 67.

muerto es ser presa de los vivos. Por lo tanto hay que hacer de modo que el hombre pueda en toda circunstancia elegir la vida.

Hay quienes actuando de "mala fe", anhelan convertirse en objeto. Cuando son niños buscan que sus padres den sentido y valor a sus actos y cuando llegan a la mayoría de edad y sienten la orfandad de este apoyo paterno, buscan sustituirlo por alguna instancia superior, y por ello se hunden en "el espíritu de seriedad", logrando así, concebirse a sí mismos como objetos indispensables, fabricados por el artesano supremo para cumplir con alguna determinada **esencia o naturaleza**. El hombre se siente justificado cuando obra de conformidad con lo que de él espera un Dios, que no es otra cosa que la idea del prójimo llevada al Absoluto. Es el Dios —mirada que **justifica** y da valor a la existencia humana—. El hombre quiere significar algo, y ese sentido sólo lo puede adquirir mediante el Otro. Sólo por él, o "contra él" logro justificar mi vida. Actitudes de este tipo las encontramos representadas por Goetz en "El Diablo y el Buen Dios" o en Baudelaire, quien —según Sartre— se escoge a sí mismo rebelde contra esencias preestablecidas, conservando así de alguna manera la existencia de este mundo de esencias, que en cierta medida **justifica** su disposición a la rebeldía.

Estas actitudes de "mala fe" en las cuales el hombre intenta ocultarse su situación de ser libre, encuentran su razón de ser en esa tendencia natural del hombre que le lleva a tratar de superar su condición de ser fáctico y libre a la vez, tratando de encontrar solución a esta dualidad. Pero ambos momentos del ser, ser-en-sí, ser-para-sí, forman parte de un movimiento dialéctico que no podrá superarse jamás, dada la naturaleza antagónica de ambos sectores.

El ser-en-sí busca fundarse a sí mismo para superar su contingencia original. Pero esta empresa sólo puede lograrla poniéndose a distancia de sí mismo; es decir convirtiéndose en para-sí; y en cuanto para-sí, sólo puede fundar su nada de ser, pues de lo contrario debería renunciar a la alteridad que ha creado ausentándose del ser y volvería a perderse en la identidad absoluta de lo sin sentido, de lo inominado.

La conciencia como aniquilación del ser-en-sí, se presenta, pues, como estado de una progresión hacia la inmanencia de la causalidad; es decir, hacia el ser-causa-de-sí. Pero esta progresión se ve abortada, no alcanza su meta, pues se detiene como consecuencia de la insuficiencia del ser-para-sí. "La temporalidad de la conciencia no es un progreso ascendente hacia la dignidad de la «causa-sui», es un deslizamiento superficial cuyo origen está por el contrario en la imposibilidad de ser «causa-de-sí»" ⁶.

⁶ *Ob. cit.*, vol. III, pág. 277.

La Ontología y el Psicoanálisis existencial, son los encargados de poner al hombre frente a la realidad de su existencia. “El psicoanálisis existencial va a descubrirle el fin real de su investigación, que es el ser como fusión sintética del en-sí con el para-sí; va a ponerlo en el hecho de su pasión”⁷. Pasión, en cuanto el hombre proyecta perderse para fundar el ser y constituir el En-sí-*causa-sui* que escapa a la contingencia del en-sí, al ser su propio fundamento, de decir a lo que llaman Dios las religiones.

“Así la pasión del hombre es inversa a la pasión del Cristo; ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil”⁸.

Aunque no se puede postular que en “El Ser y la Nada” Sartre haya abordado el problema ético, sin embargo ya en esta obra se insinúa la necesidad de recurrir a un análisis de la problemática moral, buscando encontrar en ella solución a los conflictos que son puestos en evidencia por la investigación ontológica. Ya que la Ontología, al efectuar las descripciones de la realidad tal como es, “deja entrever sin embargo lo que sería una ética que asumiera sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación”⁹.

Y así, como la Ontología proporciona una descripción de la realidad tal como es, el Psicoanálisis existencial aborda en cierta medida el terreno moral, al analizar y buscar sentido a la conducta humana. “Así el Psicoanálisis existencial es una descripción moral porque nos revela el sentido ético de los diferentes proyectos humanos”¹⁰.

En Heidegger la palabra *ethos* se traduce atendiendo a su significado originario; es decir, entendiendo por *ethos* “el lugar en que se habita”; y como la morada habitual del hombre es lo abierto a Dios, se puede decir que en sentido profundo *ethos* hace referencia al pensar de la verdad del ser, como al originario elemento del hombre en tanto que existente; pero como este pensar es propio de la Ontología, no es admisible hablar de una ética separada o distinta de una Ontología, puesto que en Heidegger, ética y Ontología se identifican. De nada sirve hablar, según este autor, de una moral como mera doctrina práctica, si no se coloca el hombre en una relación de auténtica apertura al ser —Sartre critica esta posición como poco sincera, ya que Heidegger, según él, trata de fundamentar sobre una base ontológica una Ética de la que afirma no querer preocuparse; él, por el contrario, como ya vimos, al investigar sobre plano ontológico, postula la necesidad de recurrir al plano ético.

⁷ *Op. cit.*, vol. III, pág. 286.

⁸ *Op. cit.*, vol. III, pág. 272.

⁹ *Op. cit.*, vol. III, pág. 285.

¹⁰ *Op. cit.*, vol. III, pág. 285.

La descripción ontológica puede ser considerada en el sistema sartriano como prolegómeno a la problemática ética que es la que le preocupa fundamentalmente, y es evidente que a pesar de ser consecuente con algunos de los postulados generales expuestos en "El Ser y la Nada", el plano ético le exige asumir nuevas posiciones a las cuales el autor no ofrece resistencia, y que lo comprometen a una posterior elucidación de esta diversidad de pensamiento puesta de manifiesto en su posición ética y ontológica.

Tercer momento

Hemos llegado al tercer momento en el desarrollo del pensamiento sartriano al que Maritain denomina la "decisión que valoriza".

El panorama ontológico que nos presenta Sartre en "El Ser y la Nada" es desolador. Jeanson afirma que en él se vive el fracaso del hombre como ser libre. "Tal es nuestra libertad, en el plano de la ontología: libertad de hecho, contingente, irreductible, absurda; simple condenación de la realidad humana a no coincidir jamás consigo misma, perpetua evasión hacia sí de un ser que no puede "ser-sí". En este sentido nuestra libertad aparece más bien como una especie de fatal impotencia, que fascina al hombre proponiéndole un valor sin valor, le lleva a un fracaso absoluto, y hace de él "una pasión inútil"¹¹.

Lo que al principio fue una intuición y luego adquirió el carácter de certeza intelectual racionalmente elaborada, ahora se convierte en un movimiento de decisión que mueve a asumir libremente el ser enfermo y desolador de la existencia humana. Todo está perdido, no hay esperanza alguna, estoy inmerso en el infierno de la convivencia humana. La única posibilidad que me queda es la de activar mi capacidad de ser libre.

El análisis ontológico ha hecho entrever la existencia de un conflicto, que debe ser resuelto. Sartre lo ha dejado planteado como dilema a asumir en el plano ético . . .

"Es posible en particular que la libertad se tome como valor en cuanto fuente de todos los valores o que deba necesariamente definirse con relación a un valor trascendente, y en el caso que ella pudiera quererse a sí misma como su propio posible y su valor determinante ¿qué debió entenderse por ello?"¹². En "El Existencialismo es un Humanismo" el autor parece dar solución a este problema, ya que postula el criterio de que la libertad es el valor absoluto, fuente de todos los valores y por consiguiente único soporte de la moral que debe regir en cada caso. Por lo tanto, el dilema presentado en la Ontología, sobre

¹¹ F. JEANSON, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, París, 1947, pág. 294.

¹² *El Ser y la Nada*, vol. III, pág. 288.

las relaciones entre la libertad y un valor trascendente, sobre la posible subordinación de la primera a la segunda o por el contrario, la conversión de la libertad en un valor absoluto . . . , pareciera resolverse en el segundo sentido. En esta obra se reconoce lo ilusorio del proyecto de alcanzar el en-sí-para-sí divino, pero aún se intenta alcanzar en alguna medida la fusión sintética del en-sí y del para-sí, haciendo del en-sí una ocasión necesaria para el libre despliegue del para-sí. Se comprende la imposibilidad del logro de la identificación de ambos sectores del ser, pero la libertad trata de superar este conflicto, según Maritain, "asumiéndolos en la pureza de un supremo movimiento de libertad en el que nuestra elección de ser Dios se consuma en una elección de ser hombre y nada más que hombre, sin apoyo ni sostén, absolutamente solo y absolutamente desamparado y creando él solo sus valores, responsable sin fiador"¹³.

Este es el punto de arranque de la moral sartriana. Siendo la libertad el propio ser del hombre, el hombre sólo será auténtico en la medida en que sea fiel a este su ser. Pareciera que estuviéramos hablando de una filosofía esencialista, ya que la libertad como el ser propio del hombre, podría ser considerada como su esencia, pero no debemos olvidar que la libertad no tiene otra realidad que la de ser una nada de ser, una perpetua huída, lo absolutamente indeterminado. La libertad es el "proyecto inicial" o "elección de sí" previa a toda deliberación racional, absolutamente primera sin motivación o finalidad con relación a la cual se determine a la acción. Pero, como hace notar pertinentemente Maritain, la noción de una elección absolutamente primera carece de sentido, y Merleau Ponty subraya en "Phénoménologie de la Perception" el hecho de que "La elección supone un compromiso previo y . . . la idea de una elección primera es contradictoria"¹⁴.

La moral sartriana tiene, pues, un único sostén, el de la libertad humana. En este sentido defiende Sartre la idea de que su filosofía es optimista, pues pone en las manos del hombre el poder de configurar su propio destino.

La libertad es absoluta, total, incondicionada. El hombre no tiene ninguna esencia que le fuera conferida por un Dios creador; el hombre en cuanto ser libre es sólo nada de ser; en él no hay nada hecho, él no es nada más que su proyecto; no existe sino en la medida en que se realiza.

El primer postulado de la moral sartriana es la expresa negación de la existencia de Dios, y esta negación lleva implícita otra fundamental: la negación de la naturaleza humana. "Así, pues, no hay na-

¹³ J. MARITAIN, *Filosofía Moral*, pág. 492, trad. esp., Ed. Aguilar, Madrid, 1962.

¹⁴ M. MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pág. 502, Gallimard, París, 1945.

turalidad humana porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe sino tal como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo”¹⁵.

La mala fe o el “espíritu de seriedad” son los que me permiten disimular mi compromiso frente a mi libertad, y por ellos me aferro a la idea de un Dios o un mundo de valores que me ocultan mi total desamparo y responsabilidad.

La libertad es la que crea valores y otorga sentido a la realidad. No hay moral preestablecida. No hay otro juez de mi conducta que yo mismo. Yo creo mi moral y el valor surge en el mismo momento de la elección. Soy yo el que mediante la elección confiero valor a lo elegido. Por lo tanto no le reconozco un valor en sí mismo, sino que se lo adjudico en la medida en que lo elijo. Soy yo como libertad la fuente de todos los valores. Lo que elegimos es siempre el Bien. Ni siquiera podemos estabilizarnos en un mundo de valores creado por nosotros mismos, pues ello implicaría poner límites a nuestra libertad.

El hombre está comprometido a elegirse a cada instante, libremente, sin apoyo, sin justificativos.

No existe criterio objetivo para aplicar en el acto de elección; el único criterio absolutamente válido es ser fiel a su propia condición de ser libre. “La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace se hace en nombre de la libertad”¹⁶. El contenido o materia es indiferente. Todas las actividades humanas son equivalentes. Resulta lo mismo “embriagarse solitariamente o conducir pueblos”. Lo que interesa es la “incondicionalidad en el obrar”; “la pureza de intención”. Rafael Virasoro en “Existencialismo y Moral”, llama la atención sobre el hecho de que “El hombre que se compromete” no puede ser indiferente a aquello por lo que se compromete”¹⁷.

Es difícil eludir todo tipo de valoración previo al acto de elección. Ya que desvirtuamos de esta forma el sentido del compromiso y encontramos en lugar de él un tipo de comportamiento arbitrario, o sujeto al determinismo propio del mundo natural. Es indiscutible que toda elección supone un preferir o posponer algo, de lo contrario, ¿en qué sentido se puede hablar de elección? . . . Simone de Beauvoir refiriéndose al acto electivo afirma que: “Al plantear sus fines, la libertad debe ponerlos entre paréntesis, confrontarlos a cada instante con este fin absoluto que ella misma constituye y discutir en su pro-

¹⁵ *El existencialismo es un humanismo*, pág. 19, trad. de V. Prati de Fernández, Ed. Sur, Buenos Aires, 1957.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 68.

¹⁷ R. VIRASORO, *Existencialismo y moral*, pág. 60, Castellví, Santa Fe, 1957.

pio nombre los medios de que se vale para conquistarse”¹⁸. De lo cual se deduce que es malo y debe ser evitado todo aquel comportamiento que esté en contradicción con mi libertad. Entonces ¿no es evidente que debe haber algún tipo de deliberación racional frente al acto electivo y que por el mismo se toma una decisión que supone algún tipo de valoración previa? . . .

Para Sartre, la materia ética —si es que se puede hablar de ella— es, pues, sólo admitida en sentido negativo, y ella consiste en “sacar todas las consecuencias posibles de una posición atea coherente”. Es decir, liberar al hombre de toda subordinación en dogmas, valores o normas y alejarlo de la creencia en la existencia de un Dios omnipotente, o de algún sucedáneo del mismo. En esta tercer etapa, que podríamos llamar “ética”, Sartre postula una “conversión radical” insinuada en “El Ser y la Nada”, la que mediante la “reflexión purificadora” me permita renunciar al proyecto fundamental de ser Dios —que parecía haber sido considerado en “El Ser y la Nada” como la estructura fundamental de la existencia humana— y actuar auténticamente como ser libre, con aquel tipo de libertad que Descartes reservaba para Dios.

Serán precisos dos siglos de crisis —crisis de la Fe, crisis de la Ciencia— para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios, y para que se sospeche esta verdad, base esencial del humanismo, el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista¹⁹.

Este sistema ético ha sido considerado como una reacción contra la ética del oportunismo, del utilitarismo, del pragmatismo, por su desinterés por el resultado de la acción y por la finalidad que inspira a la misma. “Sólo importa la incondicionalidad en el obrar”. Sus obras son expresión de este movimiento de repulsa contra el efectismo moral y esta actitud se refleja en el rechazo sistemático al mundo burgués y a todo lo que el mismo implica: bienestar, conformismo, resignación servil, frente a valores o normas tradicionalmente admitidas. Por ello se subestima todo tipo de valores sociales, políticos, económicos —admitidos por la burguesía—, y por cierto que esta subestimación alcanza a los valores de tipo metafísico o morales, que parecen sustentar los anteriores y trae como consecuencia el rechazo a la idea misma de la existencia de un Dios. No hay Dios, quiere decir no hay valores, no hay Bien ni Mal exteriores a nosotros. El “espíritu de seriedad” busca aferrarse a datos subjetivos y trascendentes, como sucedáneos de este Dios a quien se ha negado, para evitar el enfrentamiento con la cruda realidad de que por encima del hombre no hay nada, ni

¹⁸ S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, pág. 187, París, 1947.

¹⁹ J. P. SARTRE, *Descartes*, pág. 51.

personal (Dios), ni ideal (valores). Nada debe atenuar el total desamparo del hombre y se toma conciencia en este sistema, de que el rechazo de la vía del Absoluto, conduce irremediabilmente por la vía del Absurdo. El hombre sartriano comprende que está absolutamente desamparado, y que su único apoyo es su libertad. De aquí toma la ética humanista su impulso original: del valor de la desesperación del que ve todo perdido, pero que no por ello recurre al quietismo, sino que comprende que una auténtica actitud humana le llama a la acción. A la libre determinación.

En "El Ser y la Nada" se había llegado a la conclusión —desoladora— que el hombre, como ser libre, no tiene otra realidad que la de ser una nada de ser, condenado al aislamiento, al no poder mantener otra relación con los otros seres libres que la que se manifiesta en la lucha y en el conflicto. El otro es mi enemigo, y "el infierno son los otros"; toda empresa humana está condenada al fracaso y el hombre corre tras un ideal que no alcanzará jamás. Solo, sin apoyo, absolutamente responsable, tendiendo por naturaleza hacia una trascendencia que le es negada. Sintiendo que debe construir su propio destino; huyendo de la actitud de "mala fe" y del "espíritu de seriedad", que tratan de ocultarle su total desamparo. Sin embargo, esta ética de tipo insular que se insinúa en "El Ser y la Nada", no es la misma que se manifiesta en el estadio ético o tercera fase del pensamiento sartriano. Ya hemos visto como se postula "una conversión radical" por la que el hombre renuncia al proyecto de ser "Ens-Causa-sui" y decide ser hombre, nada más que hombre, pero auténticamente hombre; y además de ello se comprende, al menos así parece indicarse en "El Existencialismo es un Humanismo" y en las polémicas políticas, que es imposible seguir condenando al hombre a vivir en lucha y en conflicto con los otros hombres.

Por ello —sin aclarar la nueva posición— se abandona el arbitrario subjetivismo mantenido en "El Ser y la Nada" y se postula una nueva moral de tipo universal.

En "El Existencialismo es un Humanismo", la libertad individual tropieza con una instancia absoluta que la limita: la libertad del Hombre en cuanto tal; puesto que al crearse a sí mismo, cada hombre debe pensar que crea una imagen del hombre valedera para la Humanidad entera. Si me comprometo en mi proyecto comprometo al Hombre como tal. Es decir, que ante la disyuntiva propia de la elección no sólo debo tener en cuenta mi libertad, sino ante todo la libertad de los otros.

Queriendo escapar de un solipsismo, Sartre postula la subordinación de mi individualidad a una instancia de carácter general; a una estructura de tipo universal.

No admite el concepto de una naturaleza humana, pero introduce en cambio el de “una naturaleza humana de condición”...

Simone de Beauvoir, en su polémica contra Merleau Ponty, así como en “Bocas inútiles” y en “Pour une Morale de l’Ambiguïté” defiende el criterio de que el “Existencialismo Humanista” no sostiene una moral de tipo insular, sino que, al contrario, considera que el hombre que es libre debe tender a respetar y afirmar su propia libertad, y la de los otros (“Querer la existencia, querer develar al mundo, querer los hombres libres, esto es una sola voluntad”). Es decir, que el criterio de conducta que debo sostener no es el que surge de la consideración de “El Ser y la Nada”. El otro ya no puede ser considerado como un enemigo que me acecha, sino que debo velar por su libertad, teniéndola en cuenta al realizar mi propia libertad.

Podemos decir que esta moral ya en cierta medida podría ser traducida en términos kantianos. Sólo falta que la razón fundamente la pureza de la intención o la buena voluntad —según Kant—, y al respecto, queda por aclarar qué sentido tiene en Sartre la idea de la reflexión purificadora.

Hay textos de “El Existencialismo es un Humanismo” que guardan gran analogía con expresiones de la “Crítica de la Razón Práctica” o de la “Fundamentación de las costumbres”, de Emanuel Kant. Dice Sartre: “El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta que es no sólo el que elige el ser sino también un legislador que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la Humanidad entera, no puede escapar al mismo tiempo al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”²⁰.

El imperativo categórico de Kant: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal”, pareciera encontrar eco en los siguientes textos de “El Existencialismo es un Humanismo” “Todo ocurre como si para todo hombre toda la Humanidad tuviera los ojos fijos en lo que se hace y se ajustara a lo que hace y cada hombre debe decirse; ¿soy yo quien tiene derecho de obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos?...”²¹.

“Así nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer porque compromete a la Humanidad entera”²².

El existencialismo humanista ha sido calificado de sistema formalista existencial, y en general se puede aceptar este calificativo,

²⁰ *El existencialismo es un humanismo*, ed. cit., pág. 24.

²¹ *Op. cit.*, pág. 26.

²² *Op. cit.*, pág. 22.

pero no sabemos si en el futuro la evolución que ya se ha puesto en marcha en el pensamiento sartriano permitirá seguir aplicando este calificativo a su pensamiento ético. Simone de Beauvoir defiende este aspecto formalista del sistema y afirma que se reprocha al existencialismo de Sartre el no proponer al acto moral ningún contenido objetivo, y esta actitud es justa ya que ante la pregunta ¿qué acción es buena y cuál es mala? no se debe contestar “desde fuera”, porque la moral no provee de recetas ni descansa en ningún fin preestablecido para siempre, sino que consiste en incesante tensión y en el *engagement* total.

II

ETAPAS DEL PENSAMIENTO SARTRIANO ETICA DE LA AMBIGÜEDAD, MORAL DEL ABSURDO; ETICA DE LA SITUACION, MORAL DE LA REBELDIA

La moral sartriana ha recibido de los críticos diversos calificativos de acuerdo a aquellos aspectos que peculiarizan su doctrina. Así se la ha llamado *Moral de la Ambigüedad*: tal como la denomina Simone de Beauvoir. Ambigüedad que se manifiesta en el mundo de las cosas, ya que él mismo de por sí es ambiguo y no tiene otro sentido que el que el hombre le da. En el mundo de valores, puesto que los mismos adquirieron su carácter de tal, sólo mediante la elección humana; y en el propio sujeto de la moral. Ya que en cuanto libertad el hombre sólo será lo que él mismo proyecte ser. Ambigüedad en fin que afecta al sistema mismo.

Etica de la situación: Puesto que hemos visto cómo la elección humana sólo puede realizarse desde una situación determinada, la que únicamente adquiere el carácter de tal, por la intervención humana, la que, en cuanto libertad, confiere límites y da sentido a la realidad que le rodea.

Moral del absurdo: Pues negándose al hombre la vía del Absoluto, sólo le queda la del Absurdo. “Resulta que si se niega la existencia de Dios *Ipsum Esse per se subsistens* (Descartes es quien decía “causa de sí”; esta expresión no tiene ningún valor) la contingencia no es entonces solamente real e irreductible, hay que hacer de ella “lo absoluto”, y plantear al mismo tiempo “lo absurdo del ser”. La Náusea Sartriana es una verdadera demostración por medio del ABSURDO de la existencia de Dios²³. No se puede convertir lo contingente en necesario. Sartre quiere dar al hombre lo que

²³ J. MARITAIN, *Filosofía Moral*, ed. cit., págs. 501-2.

corresponde a Dios, pero no puede superar la insuficiencia que se da en el ser del hombre; nunca logrará que él mismo funde nada más que su propia nada de ser. El en-sí causa de-sí, sólo queda como una meta tras la cual se corre inútilmente. Por ello en este sistema la concepción de la libertad se presenta como contradictoria. Ya que por un lado se postula que la libertad radica en una "deficiencia de ser" y no en una "plenitud"; porque la realidad humana no basta, por esto es libre, pero por otro lado, se le atribuye la misión más excelsa e importante; la que las religiones atribuyen a Dios. Por esta falta de relación entre la empresa a cumplir, y los medios con que se cuenta para llevarla a cabo; por esta evidente desproporción, es que la conciencia al captar esta situación, se vive como conciencia desdichada y comprende que en último término toda empresa humana está condenada al fracaso; que el hombre es una pasión inútil. Por lo tanto, la libertad, en vez de ser estimada como el don más valioso que posee el hombre, es considerada como una condena o una maldición de la que es imposible sustraerse.

Heidegger elude tratar el problema de la existencia de Dios, declarando que el mismo trasciende los límites de su competencia. En cambio Sartre coloca su ateísmo como postulado fundamental, del que es preciso sacar todas las consecuencias. Para llenar el vacío que deja la falta de divinidad, coloca en su lugar al hombre, el cual al no estar capacitado para desempeñar tal papel, se debate inútilmente ante su fatal impotencia. Sartre no ha logrado justificar su ateísmo radical y en cambio sólo ha conseguido poner en peligro la unidad y consistencia de su sistema, el cual, como advierte Maritain: "se convierte en una demostración por el Absurdo de la existencia de Dios".

Moral de la rebeldía: Podríamos nosotros calificarla, ya que el hombre sartriano se declara en estado de rebeldía contra todo el sistema político, social y económico postulado por la burguesía; rebelde contra todo sistema metafísico y ético de valores. En último término rebelde contra la idea misma de la existencia de Dios. No hay indiferencia; no hay desconocimiento u olvido de lo trascendente y por el contrario sí podemos decir que hay compromiso —en sentido negativo— con la divinidad y su mundo de valores. Hay preocupación permanente y desgarramiento ante la idea de lo Absoluto.

En la semblanza que de Baudelaire hace Sartre, pareciera encontrarse la caracterización apropiada a la actitud del autor de "El Existencialismo es un Humanismo". Baudelaire se declara rebelde contra esencias preestablecidas; manteniendo de esta manera, aunque sea negativamente, la existencia de esa realidad. Es el "espíritu de seriedad" el que inspira su anhelo de justificar su existencia; de en-

contrar un sentido para su vida. El Dios-mirada es la idea del otro, llevada al Absoluto; sólo por El o contra El, el hombre logra saciar su sed de justificación y escapar de la idea de que su vida es sólo "una pasión inútil". El existencialismo humanista condena esta actitud de Baudelaire, pero, sin embargo, cae sin tomar conciencia de ello, en una postura semejante. El sistema sartriano —es un grito de rebeldía contra todo aquello que, a su criterio, implica ahogar al hombre en lo impersonal, degradarlo al mundo del en-sí; subordinarlo a estructuras preestablecidas, perderle en un concepto abstracto de humanidad...

Lucha desesperadamente, en fin, por salvar al hombre concreto y llamarle a la conciencia de la responsabilidad que le cabe en la elección y configuración de su propio destino.

Indudablemente que es elogiabile este intento de salvar al hombre individual y concreto. Pero es de lamentar que este loable propósito —tan necesario en la hora actual— no alcance a llenar su cometido por quedarse en "mero estímulo formal". Ya que no da un sentido, ni admite una meta a alcanzar en esta empresa humana de asumir en forma auténtica y personalísima su propia existencia. Hans Pfeil señala al respecto: "Es característico de esta existencia personal (Existenz) el que (sea cual fuere la manera y el grado en el que pueda concebirse como "trascender") no alcance jamás la meta del trascender, sino que precisamente consista en estar orientado hacia la trascendencia, en estar suspendida, en resistir y estar realizando incesantemente de nuevo la tensión entre la nada y la trascendencia eternamente inasequible"²⁴. Esta parcialidad en la perspectiva sartriana, tiene su raíz en el temor del existencialismo humanista en aceptar alguna realidad que pueda coartar la libertad humana. Y en último término, en su decisión de persistir en esa actitud de rebeldía que asumiera desde un primer momento.

Esta actitud llevó a la problemática sartriana —en la segunda fase de su pensamiento— a la postulación de un nihilismo radical: ya que en "El Ser y la Nada" no se admite la existencia de valores absolutos ni de verdades absolutas, negándose además la posibilidad al hombre de constituir auténticas sociedades y, por último, negándose la existencia de Dios. Sin embargo, en la tercera fase: fase ética —como la llamáramos—, no se persiste en este nihilismo radical, sino que el mismo se atenúa al admitir una nueva perspectiva con respecto a las relaciones humanas. Ya no se insiste sobre la idea de que "el infierno son los otros", sino que se manifiesta un viraje radical al postularse la idea de que yo ya no sólo soy responsable de mi vida, sino al

²⁴ H. PFEIL, *Existencialismo*, pág. 87, trad. de C. Ruiz-Garrido, Ed. Fax, Madrid, 1954.

mismo tiempo de la de los otros". La ética subjetivista y arbitraria que antes se expusiera —o al menos se insinuara— en "El Ser y la Nada", queda invalidada frente al criterio de que debo cuidar no sólo de mi libertad, sino que debo tener presente la libertad de la "Humanidad entera"; no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser²⁵. En "Homo Patiens", Viktor Frankl alude a esta empresa de querer plasmar una imagen del hombre valedera para la Humanidad entera: "A la tesis de que esto es posible hemos de oponerle esta otra tesis: la «invención del hombre», la «inventio hominis» se efectúa en la «imitatio Dei»"²⁶. O bien el hombre se concibe como "imagen de Dios, o degenera en una caricatura de sí mismo"²⁷. En "El Existencialismo es un Humanismo", "la libertad de acción" implica la "libertad de normación". Por lo tanto, yo no sólo soy el que decido lo que hago, sino más aún *lo que debo hacer*; yo me convierto en legislador supremo no sólo de mi vida, sino de la de la Humanidad entera. El único criterio que regula mi conducta ya no es pues "mi libertad", sino la libertad del Hombre en cuanto tal, que implica por cierto la mía.

Ya no se postula una moral insular, sino de tipo universal. Este cambio de perspectiva e incluso la postura política asumida por Sartre, permite suponer nuevos cambios en su sistema, que aún está en evolución.

Por ello, y ante la necesidad de que se aclaren ciertos conceptos, tales como "universalidad humana de condición", "reflexión purificadora"... dejamos abierto el análisis y crítica de este sistema para posibles interpretaciones futuras.

JUDITH BOTTI DE GONZÁLEZ
Córdoba

²⁵ *El existencialismo es un humanismo*, pág. 22.

²⁶ V. FRANKL, *Homo Patiens*, pág. 135, trad. de P. F. Valdez y A. von Ritter, Ed. Plantín, Buenos Aires, 1955.

²⁷ *Op cit.*, pág. 138.

NOTAS Y COMENTARIOS

UNA BUSQUEDA DE UN NUEVO PENSAR

La búsqueda afanosa comenzada por Emilio Sosa López en otros libros anteriores¹, tiende a remansarse en este último ensayo² subtulado, sugestivamente, "una introducción al filosofar" puesto bajo el signo del fragmento 123 de Heráclito que dice: "a la naturaleza le agrada ocultarse" y que, en cierto modo, insinúa ya el contenido del libro. En efecto, esto indica, para el autor, una dirección opuesta entre nuestro obrar y la dirección del *logos*. Y esto se entiende más si nos atenemos a la traducción de Heidegger citada expresamente por Sosa López: "El surgir regala la gracia al ocultarse" (p. 11). Lo cierto es que el pensar auténtico es revelación (de lo oscuro) y, por eso, el pensar es "un acto equivalente al ser mismo" (p. 11) provocando "el lucimiento de lo que aparentaba ser *oscuro* ante la razón". Entonces, no se trata ya del pensar entendido como conocer, sino como estado de gracia, como conciencia de lo que está oculto (esencia del pensar); esto sería el auténtico surgir del filosofar o su punto de partida. Es, precisamente, el momento en el cual se produjo la escisión entre ese *pensar esencial* de lo real y la *reducción racional* del ser "a su condición conceptualizada de sustancia" (p. 16). Y el objeto de la filosofía, entonces, se transforma en un saber (reducción racional) de la verdad, antes que en un "saber acerca de lo real".

Sosa López atribuye a Kant el mérito de haber visto que la "realidad objetiva" resultaba "irreductible y opuesta al conocimiento especulativo de la razón" (p. 17); ante aquel "surgir" de lo oculto, el pensamiento cedió "a la instancia *objetivadora* de la razón" (p. 19, 29, 30) produciendo un "nuevo orden categorial de lo real" (p. 21) que tiende a afirmar una voluntad de poder. En el trasfondo, siempre la *physis* "aparece como algo inabarcable para la razón humana", indiscernible, supuesto, motivo de *creencia* (Kant). Esto muestra por qué, para Sosa López, ahora resulta casi imposible volver a las fuentes del pensar original. Y es aquí donde descubre en la idea kantiana de *imaginación trascendental* el camino de posible salida pues ella es "el acto puro de pensar en extrema libertad" (p. 24) en cuanto confiere sentido a la misma facultad de pensar independientemente de la presencia de "objetos". Por tanto se trata de la "intuición pura" (en sentido kantiano) que es, también, "la in-

¹ Cf. mis notas anteriores, *El rescate del hombre interior en Emilio Sosa López*, SAPIENTIA, 1962, XVII, págs. 299-302; *Sobre "El ser del fundamento"*, *ib.*, 1965, XX, págs. 122-127.

² *Fronteras de lo real*, Dirección Gral. de Publicaciones, Universidad Nacional de Córdoba, 1965, 70 págs.

tuición de lo posible dentro de lo real" (p. 25-26); en cuanto su cualidad propia es intuir y formar "sin la presencia de objetos" es, así, un "pre-saber" que opera como factor de revelación; o también "como una totalidad englobante de lo real" (p. 27). Esto es lo que implica "la posibilidad gnoseológica de un saber revelador de lo real" (p. 28).

Pero, su reducción racional, crea un estado de extrañamiento ante el proceso de lo real y, así "pasa racionalmente de un *pensar* revelador a un *obrar* y del *obrar* a un *conocer*" (p. 29)³. En otras palabras, aquende aquel pensar originario, hay una voluntad fáctica de adherirse sólo a lo que entiende el hombre; o, lo que es lo mismo, "conforme a las necesidades teórico-prácticas que la vida humana ha asumido por el lado de la facticidad" (p. 30). Por otro lado, se instaura un orden formal y externo de lo real (conocer de razón). Claro que esto deja un resto abismal "que no se rinde al conocer de razón" (p. 31). Y, por eso, se distingue radicalmente de un *pensar inmanente que fluye asido al giro procesal de lo que aparece o se nos muestra* (p. 32) y que solamente puede ser aprehendido por un *acto de co-presencia imaginativa* (p. 33). Por lo tanto, el problema fundamental de la filosofía de nuestro tiempo no será otro que *indagar aquel pensar que se retrae al conocer de razón* (p. 33). Semejante indagación es asistida por la "imaginación trascendental".

Si el mismo emerger de lo real escapa a "una expresión conceptualizada de su ser" (p. 36), hay la posibilidad de asumir "una nueva forma de pensar, no fundada esta vez en la pura racionalidad sino directamente extraída del propio fluir intencional de lo real. En este caso el pensamiento se convierte en *verificación*" (p. 37). Y la realidad queda abierta a un abismo, precisamente allí donde la observación sensible se detiene. Más aún, ciertos datos de las ciencias de hoy (p. 37-42) permiten afirmar que la reducción racional del saber "objetivo", ha encontrado en la realidad contingente "modos o formas de comportamiento de lo real que escapan definitivamente al registro de los esquematismos racionales o lógicos" (p. 42); y así cae la idea del hombre como "sujeto racional de conocimiento". Las ciencias pues permiten este redescubrimiento del *proceso de lo real* que patentiza el *conocer* mismo como cierta entidad impersonal *a la que el hombre puede ingresar*; y, de ese modo, "lograr constructivamente una participación en el proceso mismo de lo fáctico" (p. 43). Por tanto, para Sosa López, el hombre es un "agente conductivo del proyecto de la realidad" (p. 43); o bien, una "interioridad pensante que configura por lo mismo, frente al mundo, una historia particular del ser" (p. 46); también es, existencialmente, "una entidad conductora del ser" (p. 64) o, más decididamente, "un agente conductivo de lo real" (p. 48).

Entonces, de acuerdo a lo dicho, el hombre retorna a un saber que "vuelve a ser fundamentalmente imaginativo" (p. 44) que se atiene al libre fluir de lo real y hasta el saber mismo es, en definitiva, "la propia realidad tal como aparece" si se entiende tal como ella *procede*. El mundo se mantiene como "cosa en sí" fuera de la acción determinante de lo humano (p. 47). Así pues, "el surgir regala la gracia al ocultarse", pero es realidad de la *vida* y es, también, *amar* y, más aún, *memoria inmanente* (p. 50). De esa manera se injerta la noción husserliana de vida como totalidad, pero "irreconstruible para el pensar de razón" (p. 52); en esa totalidad está inmerso el hombre e

³ El subrayado es mío.

“indica la actividad operante de una *conciencia proyectiva* que designa el sentido del acontecer”. De esta manera, se trata de ingresar (el hombre) no ya a un nuevo sistema de razón (excluido anteriormente) sino a un *nuevo proyecto del ser* (p. 54) que corresponde a un “pensar imaginativo”. Esta afirmación, ciertamente audaz, implica por un lado “una reconvencción metodológica” y, por otro, la apertura de un camino inédito para un *nuevo pensar* (p. 61). Y, en el fondo, esto es, apenas y por ahora, un punto de partida (p. 64) o, si se quiere, “una introducción al filosofar”.

Aunque muy personalmente asumido, es evidente que el tema del “olvido” del ser está aquí presente, aunque transpuesto a un plano diverso; diría que ha sido transpuesto a un nivel más declaradamente kantiano (imaginación trascendental). Pero tampoco aquí nos encontramos con un mero kantismo, sino, nuevamente, con una transposición de la imaginación trascendental al nivel de aquel pensar inmanente presente en el fondo de lo real de que habla Sosa López. Me parece notar aquí, un papel decisivo de las ciencias experimentales cuyos aportes habrían ya superado aquel campo “conceptual” del conocimiento. De esa manera, el autor se siente autorizado a declarar la crisis (o la quiebra) del modo racional de conocer. Entonces, a mi vez, me decido a preguntar al autor ¿qué es pues ese pensar inmanente que opera en lo real y que debe ser rescatado por una experiencia creadora, afectiva? ¿No será que Sosa López llama así, en su intensa reflexión, al *ser mismo* en cuanto inagotable por el pensar y con lo cual yo estaría de acuerdo? Pero esto plantea alguna perplejidad (para mi modo de ver el problema comprometido con una propia manera de visualizar el ser), pues semejante rescate se logra o no se logra (en nivel filosófico). Si no se logra, entonces todo esfuerzo ha sido inútil, salvo que se declare que el ser consiste en abismo inabarcable; si se logra, entonces es necesario expresarlo filosóficamente, lo cual resulta imposible pues para ello es imprescindible acudir a la expresión conceptual (de lo contrario nos condenaríamos al mutismo filosófico). Pero acudir a la expresión conceptual del problema ¿no resulta contradictorio? ¿Cómo salir de esto una vez que ese pensar inmanente ha sido declarado incaptable? Porque bien podría ser declarado *inagotable*, pero admitiendo un modo no adecuado de captación del mismo. Este problema —que me es presente a mí también en mi propia especulación filosófica— debe ser resuelto por Sosa López y le dejo a él el problema, abierto para un nuevo diálogo, ese diálogo profundo y vital en el cual todo se pone en cuestión.

Pero más allá de los acuerdos y las discrepancias, las reflexiones circunstanciales y las perplejidades, lo cierto es que *Fronteras de lo real* continúa la línea tendida por sus libros anteriores y es un agudo, por momentos un heroico forcejeo intelectual, por abrirse camino hacia la Verdad, siempre acuñante, siempre inagotable, “de manera que el Todo quede ligado consigo mismo”, como enigmáticamente dice Diotima en el discurso de Sócrates en el *Banquete* platónico.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Es esta obra de Aubert¹ sin duda alguna un trabajo de gran mérito pues el autor sabe lo que quiere decir y sabe decirlo: con amplio dominio del tema lleva al lector suave pero firme y agradablemente a través de las líneas maestras del panorama cosmológico clásico y contemporáneo. Comenzando con un capítulo preliminar y del cual nos ocuparemos luego, divide inmediatamente su obra en tres partes: *I. La naturaleza tradicional* ("La física de Aristóteles: la naturaleza, espejo del hombre"; "S. Tomás y el Aristóteles cristianizado: la naturaleza, obra de Dios"); *II. La naturaleza moderna* ("La época clásica [siglos xvii-xix]: la naturaleza matemática"; "La revolución del siglo xx: la naturaleza hominizada"); *III. Hacia una filosofía actual de la naturaleza* ("Un mundo a interrogar: niveles de reencuentro con la naturaleza"; "Un mundo a comprender: la natura del ser físico"; "Conclusión: un mundo a transformar"). Títulos que citamos porque ya de sí dan alguna cuenta de la originalidad del enfoque de Aubert; expectativa que el posterior desarrollo no defrauda, pues el atento lector logra una clara idea del porqué del alcance y la necesidad del tratamiento filosófico de los hechos físicos en general, a través de una argumentación convincente tanto en la problemática (y esto es aquí muy importante, por cuanto el lector debe estar convencido que hay problemas antes de intentar soluciones) cuanto al modo de resolución adoptado, firme en su base pero buscando siempre el contacto con ese sabor de contemporaneidad, que puede ser un instrumento de primer orden aquí (no se olvide el carácter del *Cours*). La obra resulta así recomendable tanto para el estudiante —y muy especialmente para él— cuanto para el especialista, quien no dejará de hallar, aquí y allá, alguna observación sagaz o un enfoque de nuevo tono.

Lo cual no quiere significar que comulguemos con todo cuanto nos dice Aubert. Para tomar un ejemplo inmediato, ya desde el principio, en su capítulo preliminar, nos hallamos con una posición harto discutible y discutida, no obstante gozar del favor de un importante sector de cosmólogos: para Aubert, "si la philosophie de la nature est envisagée comme une *réflexion métaphysique sur le monde corporel* dans lequel l'homme est plongé en situation vitale et en dialogue permanent avec lui, alors elle garde sa justification" (p. 6), insistiendo "une telle philosophie de la nature ne peut se concevoir que sous l'éclairage de la métaphysique, au degré d'abstraction de laquelle elle se situe, comme son application au monde de la matière" (p. 13). Lo cual, sin entrar ahora en una improcedente discusión, comporta una vuelta a Wolff y niega

¹ JEAN-MARIE AUBERT, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, "Cours de philosophie thomiste", Ed. Beauchesne, París, 1965, 335 págs.

una verdadera filosofía de la naturaleza que signifique una preparación a la metafísica y no una reflexión de ésta sobre el cosmos.

Por otra parte, y teniendo en cuenta ahora sólo el carácter de integrante del *Cours* de la obra, nos parece que ésta desorbita un poco, tanto en extensión como en profundidad y aun en punto a su equilibrio entre las partes (si bien todo ello es lo que le confiere su valor intrínseco), pues el lector que ha venido siguiendo este *Curso* habría esperado —así creemos— un tratamiento más standard del tema, sin tanto preámbulo histórico-gnoseológico y con una exposición más detallada de los temas clásicos de la cosmología, algunos de los cuales se despachan muy someramente, a favor de un tratamiento gnoseológico que debe ser discutido en una etapa posterior del curso. Pero insistimos que todo esto se debe, precisamente, al vuelo del autor, que no sólo en nada afecta al valor dicho de su obra sino que precisamente por ello es que la recomendamos vivamente.

* Las relaciones y distinción entre ciencia y filosofía significan un punto culminante en la temática epistemológica actual, en razón tanto del avance extensivo-intensivo del saber científico, cuanto de la renovación que viene experimentando actualmente la filosofía natural; pero, y sobre todo, del interés cada vez más dilatado por los problemas de la mal definida filosofía de la ciencia. El profesor Smith², que ha venido ocupándose asiduamente de estos problemas, presenta ahora en esta obra un panorama sistemático de los quehaceres propios de la ciencia y de la filosofía, a fin de determinar su modo de relación. Su método es convincente. Comienza por exponer el ideal de ciencia según Aristóteles —y la elección es acertada, pues tras de ser el primero que establece claras normas al respecto, creemos que en conjunto no ha sido aún superado— y algunas de sus repercusiones en la ciencia natural aristotélica, con el consiguiente apuntar de méritos y deméritos.

Los dos capítulos siguientes los dedica a exponer algunos resultados de las ciencias en el sentido moderno: astronomía, física, química y biología significan otros tantos motivos para ir dibujando suficientemente lo nuevo que cada una de ellas aporta como saber, tanto como integración del saber acerca de la naturaleza cuanto como ampliación del panorama metodológico y epistemológico. Así, el lector puede saber, en visión rápida pero coherente, de la revolución copernicana, los trabajos de Kepler y Galileo, las nuevas cinemática y dinámica, la síntesis newtoniana, el papel de la físico-matemática clásica, la teoría atómica desde Dalton hasta Bohr, las físicas cuántica y relativista con las novísimas visiones del universo que ambas involucran, el puesto de la actual matematización de la física, la teoría celular y de la evolución, etc. Capítulos que constituyen como un a modo de preámbulo de los siguientes, dedicados ya directamente al tema de las relaciones entre ciencia y filosofía. En primer lugar, un excursus en torno a las clasificaciones de las ciencias, desde Platón hasta el actual positivismo, pasando por los medievales, Descartes, empiristas y racionalistas, todo a través de los escritos de los principales exponentes. Pasando ahora al análisis de las posiciones actuales y sus representantes: pragmatismo (James, Peirce, Dewey); idealismo (Cassirer, Margenau, Jeans, Eddington); filosofía lingüística (Russell, Wittgenstein, positivismo lógico, filosofía analítica); existencialismo (Kierkegaard, Husserl, Jaspers);

² V. E. SMITH, *Science and philosophy*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1965 XIII + 266 págs.

materialismo dialéctico (Engels, Marx, Lenin; recientes), y realismo (Meyerson, Bergson, Whitehead, escolásticos). Dentro de las posiciones escolásticas contemporáneas, analiza las posiciones de la escuela de Lovaina, de J. Maritain, Ch. de Koninck y del conocido centro dominico de **River Forest**.

Sentadas estas premisas, pasa Smith a dar definitivamente su opinión en punto a la distinción entre lo físico y lo metafísico, por un lado, y entre lo físico y lo matemático por otro; y donde el autor defiende convincentemente —pero con cierta falta de profundidad, tal vez intencional— la distinción entre filosofía y metafísica y entre filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza, insistiendo en la relación entre ambas como las del género a la especie: la filosofía de la naturaleza constituye, para Smith, la ciencia general de la naturaleza —como precisamente ha titulado a su obra cosmológica previa (cf. SAPIENTIA, 1960, XV, 227)— y dando prioridad a lo físico sobre lo matemático respecto de lo natural. Obra bien planeada y llevada a cabo con claridad y conocimiento del tema. Sólo le pediríamos al autor nos regale con un tratado más en profundidad, dedicado ya exclusivamente a sacar todas las consecuencias a los dos últimos capítulos, sin preocupaciones didácticas o propedéuticas.

* Se trata³ de una recopilación de ensayos del conocido autor, y preparada por su viuda, María Reichenbach, con prólogo de R. Carnap. Los seis primeros habían sido ya publicados en diversas ocasiones, entre los años 1921 y 1948; en tanto que los dos últimos (“La libertad de la voluntad” y “Sobre la explicación de los juicios éticos”) se presentan por primera vez ahora, según manuscritos inéditos existentes a la muerte del autor. Cada ensayo va precedido de una nota editorial que lo sitúa en su perspectiva histórica y aclara a veces el criterio seguido en la selección. Todo lo cual permite en algunos casos seguir el desarrollo cronológico del pensamiento de un autor cuya importancia no puede desconocerse: no obstante cuanto se disienta con Reichenbach, siempre merece atención su pensamiento, al menos en cuestiones científico-filosóficas. Al fin del volumen se recoge una prolija lista de publicaciones, entre los años 1912 y 1958.

* Estas conferencias⁴ podrían ser consideradas como una expresión retrógrada en momentos en los cuales, mal o bien, se intenta cada vez con mayor cuidado una mayor discriminación clara entre lo que significa el saber científico y el saber filosófico de la naturaleza. Truesdell demuestra aquí no tener idea de cuanto carga el adjetivo “filosófico” en el conocimiento de las cosas; imperdonable a esta altura de los tiempos, donde una vuelta a la mentalidad tipo Kelvin-Tait y su *tratado de física* bajo epígrafe tan despijante como “Treatise on Natural Philosophy” resulta casi impensable y es, sin duda, anticuado modo de concepción del saber la naturaleza. Porque lo que hace ahora nuestro autor no es sino exponer cuidadosamente algunos temas de física teórica, bien definidamente situados aquí y sin ninguna implicación filosófica, a menos de considerar tal cualquier reflexión teórica. Es que para Truesdell, “the first aim of modern natural philosophy is to describe and study natural phenomena by the most fit mathematical concepts” (p. 80). Lo cual muestra que la filosofía natural de Truesdell está demás y, por otra parte, no es nada moderna (al menos en el sentido de contemporánea).

³ HANS REICHENBACH, *Moderna filosofía de la ciencia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965, 258 págs.

⁴ C. TRUESDELL, *Six lectures on modern natural philosophy*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 1966, 117 págs.

* Es esta obra⁵ una muestra cabal tanto de la amplitud de intereses del Prof. Gonthier cuando de su variada erudición y profundidad de enfoque de los problemas. Precisamente aquí, lo que vale primordialmente es, por paradójico que parezca, el subtítulo de la obra. Con efecto, el tema del tiempo si bien se lleva con mucho la mayor parte del desarrollo, es constante e intencionalmente utilizado en pro de una dilucidación metodológica que por momentos pasa decididamente a primer plano exclusivo. Y todo se explica fácilmente para quien conozca el interés predominantemente epistemológico de la obra toda de Gonthier, y que le conduce a buscar en todo problema concreto, la metodología y epistemología subyacentes.

La obra aparece dividida en dos libros. En el *Livre I*, "Le temps et le langage", serán los problemas de la acepción quienes lo conducirán a un cuidadoso análisis de las relaciones temporales, tal como expresadas y relacionadas en el lenguaje, especialmente en relación con el sujeto y predicado, el verbo y el adverbio. Preludio insoslayable por cuanto "le problème du langage, de reconnaître quelle est sa fonction, de comprendre comment il l'exerce et comment il évolue pour continuer à l'exercer, n'est donc qu'un aspect du problème de la connaissance" (p. 144).

El *Livre II*, "Le temps dans la connaissance exacte", constituye la parte más extensa de la obra y un digno ejemplo de lo que un suizo puede llegar a decir sobre el tema, pues abriendo la marcha con un capítulo sobre *el tiempo matemático* (donde, entre otras cosas, insiste en la irreductibilidad entre duración y distancias, p. 156), continúa con los problemas prácticos de *la mensura del tiempo* (sentido de la mensura; clepsidras; medición según un movimiento uniforme; movimiento aparente de la bóveda celeste; medición por medio de un fenómeno periódico; el intervalo temporal entre dos sucesos); *el tiempo intuitivo* (donde, sorpresivamente, aparece un largo párrafo sobre el tiempo y las abejas); y, finalmente, *el tiempo sintético*, hacia el cual han preparado los tres capítulos previos: se trata ahora de dar una visión sintética del tiempo en función de sus aspectos parciales matemáticos, mensurativo e intuitivo. Gonthier cree lograrlo por un cuidadoso análisis tanto del tiempo sidereal como de la estructura y función de los relojes de cuarzo y atómico. En el capítulo 5º, "Comentario metodológico y conclusiones", saca el autor su propio resumen de la situación detalladamente expuesta previamente.

Obra plena de observaciones agudas, de temas traídos a veces sorpresiva pero eficazmente al caso, deja tanto la impresión de un pensamiento vivo cuanto de una mente erudita y amplia. Pero de una solución más bien parcial, apuntando mejor algunos problemas que *al problema* del tiempo. Se nota la laguna que significa la ausencia de una metafísica de la duración y su aflorante filosofía natural del tiempo. Pero obra que merece leerse, al fin, pues más allá de los esquemáticos títulos o temas citados aquí, subyace una originalidad de enfoques a la cual esta nota no hace sino muy flaca justicia.

* Este tercer volumen de la serie "The ancestry of science", de Toulmin y Goodfield⁶ no dejará de sorprender un tanto al lector, pues el concepto de tiempo está tomado con una amplitud que rebasa, ciertamente, los moldes corrientes dentro de la historia de la ciencia. Efectivamente, los autores, dando una

⁵ F. GONTHIER, *Le problème du temps. Essai sur la méthodologie de la recherche*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1964, 380 págs.

⁶ S. TOULMIN-J. GOODFIELD, *The discovery of time*, Harper and Row, New York, 1965, 280 págs.

cabal muestra de profundidad de enfoque y buena literatura, toman la temática del descubrimiento del tiempo mucho más allá de la simple física del tiempo para entroncar con la infraestructura cultural de la cual desgaja, finalmente, toda temática específica. Es así que partiendo de una introducción acerca del problema de la inferencia histórica, van desarrollando paulatinamente las diversas facetas que adquiere el tiempo como marco del acontecer según van variando el conocimiento y las concepciones que paulatinamente adquiere el hombre de él mismo y de su marco espacio-temporal. Desde las concepciones míticas y, por lo tanto, más o menos estáticas, hasta el renacimiento tanto de la historia del hombre cuanto de la historia del cosmos (de la tierra, especialmente), pasando por las vicisitudes que significaron los choques entre ciertas posiciones fundamentalmente científicas frente a interpretaciones más o menos rígidas de la cronología bíblica, los autores alcanzan insensiblemente pero metódicamente la época de Lamarck y Darwin, donde "el descubrimiento del tiempo" más que descubrimiento aparece como una exigencia explicativa de innegables hechos. Ingresa ya decididamente la visión dinámica —evolucionista estrictamente en biología, en sentido lato en las demás ciencias— propia de nuestra misma época, que intenta establecer una secuencia ininterrumpida de interacciones que van desde la mínima partícula atómica hasta el máximo cuerpo celeste, sufriendo una ramificación peculiar en la rama vital de la naturaleza. La física del tiempo aparece así recién en el último capítulo; pero el lector no necesita más que esas pocas páginas finales para acabar con una visión panorámica pero cabal en su orden, del significado del descubrimiento del tiempo en la comprensión del universo y del hombre, en parte. Se podrá discutir en detalle una obra que sí significa un compromiso constante de los autores frente a las ideas expuestas y sus interpretaciones —compromiso no rehuido— pero no se dejará de reconocer nunca el señorío con que se mueven en tan amplio terreno y la consiguiente satisfacción que produce su lectura.

APÉNDICE. En este apartado comentaremos brevemente ciertas obras que, siendo de carácter predominantemente científico, interesarán al lector especializado.

* De parabienes están los historiadores de la química lectores de este *Boletín*, pues presentamos a continuación obras nada menos que de dos figuras cumbres, cuales son Robert Boyle y John Dalton.

De Boyle acaba de aparecer el volumen I de sus obras⁷, en una cuidada reproducción que permitirá el acceso a las mismas, vedado casi hasta ahora en razón de ser la de 1772 la única y clásica edición existente, si se exceptúan ciertas parciales de algunas obras, tales como "The sceptical chymist" y "Experiments and considerations touching colours" (cf. SAPIENTIA, 1965, XX, 225). Esta edición reproduce la preparada por Thomas Birch, originalmente publicada en cinco volúmenes in folio (London, 1774) y luego en seis volúmenes in quarto (London, 1772), incluyendo una larga biografía preliminar debida al mismo Birch. A la cual edición se agrega ahora una noticiosa introducción del conocido historiador contemporáneo de la química, Douglas McKie. Ocioso sería extenderse acerca de la importancia de la labor de Boyle en el campo de las ciencias

⁷ ROBERT BOYLE, *The Works, vol. I*, edited by Thomas Birch, introduction by Douglas McKie, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe London 1772, Georg Olms Verlagbuchhandlung, Hildesheim, 1965, XX + CCXXXIII + 800 págs.

físicas y químicas, y que le conquistó una merecida reputación en el mundo científico de entonces, siendo prueba de ello la difusión de sus obras tanto en versiones latinas (*Opera Varia*, Ginebra, 1677; *Opera Omnia*, Venecia, 1696-7; pero ediciones parciales todas) cuanto en las inglesas citadas. Y aún la copiosa correspondencia que mantuvo con figuras prominentes de la ciencia de su tiempo. Por otra parte, un ligero examen del índice de los seis volúmenes —contenido en este primero— es capaz de revelar la polifacética personalidad del autor, quien no sólo fue un hombre de ciencias, sino también una persona de amplia cultura y cuya palabra se hacía oír con autoridad en campos tan dispares como la química teórica y práctica, la fisiología, la física, la astronomía etc., y aún la Sagrada Escritura y la teología —por donde no puede menos que recordarse aquí un paralelo con aquel otro gran científico inglés que fue Newton—.

La presentación editorial es impecable y sólo nos resta desear una pronta compleción de la tarea con la aparición de los volúmenes restantes.

* Siendo como fue la devoción fundamental de Boyle la "natural philosophy", esto es, para su lenguaje las ciencias físico-químicas, Marie Boas Hall ha sabido espigar en el corazón mismo de nuestro autor⁸, habiendo reunido en un volumen tanto una buena introducción a la vida y obra de Boyle, cuanto una selección de sus escritos capaz de dar suficiente ejemplo de su labor. En efecto, en dos partes divide su obra. En la *Primera Parte* aparece, además de una biografía de Boyle, estudios especiales sobre sus ideas metodológicas (muy dignas de tenerse en cuenta) así como su sistema mecanicista y sus trabajos fundamentales en los terrenos de la química y la pneumática (no se olvide que es Boyle el "Padre de la química" —¡para los ingleses!— y codescubridor de la ley de Boyle-Mariotte). La *Segunda Parte* constituye una suficientemente abundante antología, dividida según los encabezamientos de la parte anterior: metodología, filosofía mecánica, química y pneumática; precedido cada texto de una brevísima introducción especial. Esta disposición de la obra permite una inmediata compulsa entre ambas partes y así una mejor valoración de la interesante personalidad del autor estudiado; labor nada sencilla, por otra parte. El haber podido la autora recurrir no sólo a la ed. Birch de las obras de Boyle sino también a la *Miles Collection of Boyle Papers*, de la Royal Society, contribuye al interés de la obra.

* Otro clásico de la química y más conocido aún por el público: John Dalton, de cuyo célebre *A new sistem of chemical philosophy* presentamos ahora el volumen. I⁹; edición precedida de una brevísima noticia introductoria de Alexander Joseph. Consta este volumen de tres capítulos: "On heat or caloric"; "On the constitution of bodies"; y "On chemical synthesis". De los cuales los más importantes son el segundo y tercero, y donde Dalton expone su célebre teoría, ya dada a conocer primeramente por Thomas Thompson — a instancias del mismo Dalton— en 1807 (la obra de Dalton es de 1808). Nuevamente aquí nos excusamos de todo comentario: con la noticia de la aparición de esta edición será suficiente para el lector.

⁸ MARIE BOAS HALL, *Robert Boyle on natural philosophy. An essay with selections of his writings*, Indiana University Press, Bloomington, 1965, IX + 405 págs.

⁹ JOHN DALTON, *A new system of chemical philosophy*, Philosophical Library, New York, 1964, XII + 168 págs.

* La presente obra¹⁰ representa una acabada respuesta a la ansiedad del público en general por conocer los resultados de la ciencia y la técnica actuales, cuya acumulación hace cada vez más necesario este tipo de recopilaciones. Mas no se piense que se trata de un repertorio más: muy por el contrario, las características de esta obra la hacen única, hasta donde alcanza nuestra información, tanto se trate del texto cuanto de la presentación tipográfica. Cuanto al texto, se ha reunido en él un notable conjunto de expositores que han sabido aunar rigurosidad de tratamiento —compatible con el carácter de la obra— y agilidad expositiva, sin ceder en nada a la holgazanería del simple curioso: se trata aquí de informar lo mejor posible al lector verdaderamente interesado en “ponerse al día” en lo que a ciencias físicas se refiere a costa, por supuesto, de un condigno esfuerzo. Nada de valor se obtiene de barato y los autores parecen ser los primeros en reconocerlo.

Bajo estas premisas el lector podrá hacerse cargo del contenido de la obra con el repertorio que sigue sobre temas y autores. *Tomo I*: a una presentación de Louis Leprince-Ringuet, sigue un relato sobre el CERN (Centre Européen de la recherche nucléaire) del mismo autor; el observatorio radio-astronómico de Nançay (Jean Heidmann); la exploración del cosmos (las fronteras del universo: Anne-Marie Rozis-Saulgeot; la radio-astronomie: J. Heidmann; rayos cósmicos: L. Leprince-Ringuet; satélites: Maurice Vernet-Lozet y Gabriel De Clavière); electrónica e información (óptica moderna: Maurice Françon; la electrónica como instrumento de información: Dominique Leprince-Ringuet; transmisión y degradación de la información: Jacques Clavier; los ordenadores al servicio de la inteligencia: Claude Picard); tres jóvenes industrias altamente científicas (energía e industria nucleares: Georges Parreins; altas temperaturas: Robert Collongues; macromoléculas: Jacques Parrod). *Tomo II*: Presentación de Leprince-Ringuet; la mecánica en la era espacial (Yves Thiry); física de ondas (Pierre Mesnage y Jean-Charles Viénot); la relatividad (Louis Mariot); las partículas elementales (Jules Six); información (Jacques Clavier); estadística y probabilidad (Jean-Louis Rigal); materia, ondas y corpúsculos (Francis Muller); arquitectura de la materia (Maurice Bernard); las matemáticas de nuestros niños (Jean-Louis Rigal); cierra el volumen L. Leprince-Ringuet con unas consideraciones sobre “comunidad de científicos”; y finalmente, toda la obra con un índice general muy útil.

Referente ahora a la presentación tipográfica a que hicimos alusión al comienzo, es ella magnífica hasta llegar al lujo: la profusión de gráficos y fotografías, tanto en blanco y negro como en color, de una nitidez asombrosa; la diagramación ágil, a dos o tres columnas; los diversos tipos de letras; la claridad de las fórmulas matemáticas; etc., unido todo ello al formato grande elegido y a un papel y encuadenación condignos, hacen que la obra se lea con verdadero placer. No podemos menos que felicitar a ambos, autores y editores, por la tarea llevada a tan feliz término.

* De quien fuera otrora colaborador directo del célebre Thomas Hunt Morgan, A. H. Sturtevant, nos llega hoy una historia de la genética¹¹ que constituye un jalón importante, por cuanto reúne y ordena un abundante material disperso en una ciencia que crece casi explosivamente en estos momentos

¹⁰ L. LEPRINCE-RINGUET (curador), *La science contemporaine: les sciences physiques et leurs applications*, Ed. Larousse, Paris, 1965, 2 vols., 720 págs.

¹¹ A. H. STURTEVANT, *A history of genetics*, Harper and Row, New York, 1965, 165 págs.

y, conjuntamente, por mano de una indudable autoridad en la materia. En veinte breves pero bien condensados capítulos va Sturtevant desde los estudios pre-mendelianos hasta la reciente genética humana, pasando por temas tan importantes como lo son Mendel y el redescubrimiento de su obra; genes y cromosomas; las experiencias del "fly room" (donde relata sus propios trabajos con Morgan, capítulo que conociéramos publicado en *American Scientist*, setiembre de 1965); los trabajos clásicos sobre la *Drosophila melanogaster*; mutaciones; determinación del sexo; genética e inmunología; genética bioquímica; etc. Tres apéndices completan la obra: cronología de la genética; un curioso pedigree intelectual, donde en varios diagramas "genealógicos" intenta mostrar las mutuas influencias intelectuales entre los científicos más destacados en el tema; finalmente, una bibliografía con los trabajos más importantes para el desarrollo de esta ciencia.

* Se trata ¹² de uno de estos cursos en "ciencias físicas" que menudean en estos últimos años en los Estados Unidos, como consecuencia de una oportuna revisión de planes de enseñanza. En un único curso adecuadamente balanceado, el alumno aprende lo fundamental de física, química y cosmología (científica), estructurado de modo tal que resulta atractivo tanto en problemas cuanto en soluciones. En este caso los autores dividen la obra en cinco partes: "Cómo se mueven las cosas" (el sistema solar; cinemática y dinámica); "Cómo se comporta la materia" (los conceptos de presión y temperatura; electricidad; luz y electrones; estructura atómica); "Naturaleza atómica de la materia" (atomismo filosófico; química; teoría de Dalton; etc, hasta llegar al estado sólido; disoluciones; etc, hasta llegar a la química orgánica); "La tierra, fragmento del cosmos" (geología; minerales y rocas; erosión y desgaste; historia de la tierra); "Perspectivas cósmicas" (estructura del universo). Ejercicios hábilmente repartidos ayudan a la comprensión de un temario que, claramente expuesto y bien ilustrado, permite lograr un adecuado panorama de los problemas. Y volvemos siempre nuestro pensamiento al estudiante secundario, cuya situación cambiaría muy mucho por el simple hecho de disponer de tales cursos y textos. Que los usuales hasta ahora parecen tener el atractivo... de desprenderse de ellos ni bien aprobada (que no sabida) "la materia".

* La pretensión de esta obra ¹³ es análoga a la de la anterior; pero ahora restringida al ámbito de la física. Se trata entonces de un curso de física general, de nivel algo superior al de la obra anterior, lo cual se aprecia en el lenguaje —más técnico— y el uso más amplio de la matemática elemental. Lo que resulta algo sorpresivo y tal vez bastante discutible, sea el orden de exposición adoptado, pues la obra se abre abruptamente con el estudio de la estructura nuclear, atómica y molecular, antes de pasar al tema de espacio, tiempo y movimiento, y restantes. La impresión tipográfica es excelente, lo mismo que las clarísimas ilustraciones que acompañan al texto. Nuevamente, se trata de un texto atrayente desde todo punto de vista, salvada esa que decimos discutible disposición temática. Y tanto ésta como la anterior son obras que bien pueden servir para un curso destinado a estudiantes de humanidades que quieran —y deben quererlo— comprender ese fenómeno cultural que es el saber científico actual.

J. E. BOLZÁN

¹² S. ROSEN-R. SIEGFRIED-J. M. DENNISON, *Concepts in physical science*, Harper and Row, New York, 1965, XV + 577 págs.

¹³ R. BENUMOF, *Concepts in physics*, Prentice-Hall, N. Jersey, 1965, 560 págs.

B I B L I O G R A F I A

JACOBO KOGAN, *La estética de Kant*. Eudeba, Buenos Aires, 1965, 159 pp.

Esta interpretación de la estética kantiana toma como base las tres *Criticas* de Kant y otras obras como *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *La religión en los límites de la simple razón*, etc.

El autor advierte que en Kant hay tres conceptos de metafísica: 1) Metafísica como filosofía trascendental (ontología y principales verdades); 2) Metafísica especial (sobre Dios, alma y mundo), y 3) Metafísica como saber de lo en sí, base de la ética, concepto este último presente en la *Critica del juicio*.

Kogan señala ante todo, en Kant, la prioridad del *valor* de la buena voluntad sobre la formulación de la ley que surge de un sentir previo que brota del ánimo (*Gemüt*), sobre el que se asienta la ética en cuanto aquél es capaz de experimentar la exigencia del deber como algo valioso. El hombre es fuente de todos los valores y si la moralidad es un hecho de razón, el autor considera que *el hecho capital se da en la estimación "a priori" de la dignidad de la ley*; esa estimación y aun la elección o rechazo de la ley son posibles por la presencia de un libre arbitrio anterior a la formulación de la ley.

Estas actitudes prácticas son, según el autor, con todo, interesadas; las impulsa sin duda un noble interés: el moral; pero la estética, en cambio, es absolutamente desinteresada. La estética es un conocimiento, por medio del sentimiento, de la estructura afectiva; no es conocimiento por intuición y conceptos sino *conocimiento en general* basado en la armonía entre el entendimiento contemplativo (no significativo-conceptual) y la imaginación configuradora de la forma y no avasallada por aquél; y *como este conocimiento pertenece a la subjetividad general humana tiene validez general*; es un conocimiento indeterminado de la suprasensible: *la ética en nosotros y la belleza fuera de nosotros son los valores conocidos sin intuición; se los siente, son evidentes, son irracionales*.

El autor luego nos brinda reflexiones acerca del sentimiento de lo sublime que sería de una espiritualidad fuente de la moralidad, belleza y arte. El sentimiento de lo bello, a su vez, proporcionaría al juicio una intuición de la realidad intemporal nouménica. El artista genial comunica la idea estética al espectador introduciendo espíritu en la letra. Hay aquí presente un conocimiento aunque no estricto: es un saber no conceptual de sentimiento *referido al noumeno*, lo que somos en sí; la idea estética va a lo concreto de la vivencia y *"el pensamiento alcanzaría el ser de un modo exhaustivo"* (pág. 109).

El autor advierte que Kant no desarrolló su estética en ese aspecto de conocimiento y comunicación artísticos a causa de su pertinaz empeño "en conservar a toda costa el primado de la moral" (pág. 99).

En zonas más profundas que la moral el autor resalta ese impulso preracional (que no es de índole sustancial) que fundamenta "el ponerse a sí mismo como libertad y el ser mismo de la persona", ímpetu creador de valor, existencia nouménica que también es estética en la medida en que se da en ella la armonía del entendimiento y la imaginación y donde se vincula también ese modo noumenal con el modo fenomenal de la existencia. En última instancia, esa naturaleza profunda *es en sí misma libertad* (anterior a la libertad moral), cuya vivencia nos es transmitida por el artista.

El autor advierte que a Kant, al no quedar satisfecho con la *Crítica de la razón práctica*, le fue preciso buscar y hallar una doctrina "de la realidad en sí, nouménica, suprasensible e incondicionada, inseparable del mundo sensible en que vivimos y en la que éste hunde sus raíces" (pág. 153). De donde Kogan considera que el arte es, en Kant, experiencia metafísica radical y la *Crítica del juicio* constituye "la metafísica por antonomasia" (pág. 156). La metafísica kantiana —finaliza Kogan— nos deja abierto un horizonte que confiere a la existencia humana posibilidades inagotables "no ya en un fantástico mundo de espíritus incorpóreos, sino en la plenitud espiritual de la tierra firme que habitamos" (pág. 158).

* * *

El autor se ha esforzado en donarnos la imagen de un Kant quien, a través de la estética, habría sido el antecesor de una auténtica metafísica. Con un meritorio trabajo de rastreo en las grandes *Críticas* y otras obras kantianas, certificado en numerosas citas (casi 300) referentes a Kant y comentadores importantes, elabora su tesis a lo largo de once capítulos íntimamente correlacionados.

La doctrina de Kogan intenta trasladar el centro de gravitación del pensamiento kantiano *de la ética a la estética* para luego desde ésta reencontrar la metafísica del ser en cuanto impulso, vida, captado por la emoción artística. Se ha visto cómo el autor señala la presencia de un ánimo (*Gemüt*), un impulso valorizador de la voluntad (que así se torna buena), una libertad previa y más honda que la moral; de esta forma entiende el autor que la estética, enraizada en las honduras de la vida, es la verdadera manifestación del ser.

Todo esto implica un proceso de profundización en el sistema de Kant, casi un revisionismo. A nosotros nos parece, en verdad, que la doctrina de Kogan es una versión pronunciadamente heterodoxa de la crítica kantiana *en lo que hace a los fundamentos*, pues consideramos que Kant ni suministró antecedentes para esa doctrina ni es prolongable, en el sentido del autor, sin lesionar gravemente la estructura interna del sistema kantiano. Es cierto que en Kant hay bastante oscuridad en cuanto a los verdaderos significados de muchos términos por él usados, pero el autor, discerniendo esas variables significaciones, no ha arrojado la claridad deseable. Por ejemplo: respecto a la *naturaleza libre*, consideramos que no es el contexto adecuado, es decir típicamente kantiano, el que el autor le brinda, a más que éste no concede la importancia que merece a la *oposición reiteradamente establecida por Kant entre libertad y naturaleza*. Por otra parte, cuando Kogan correctamente discierne

en las *Criticas* entre *existencia como categoría* y *existencia nouménica*, pone en evidencia, sin proponérselo, una honda incongruencia del kantismo al patentizar un criterio arbitrario y dual que se sintetiza así: la existencia es categoría del entendimiento cuando se refiere a la *sustancia* en su concepto tradicional (sustancia que así se fenomeniza), pero es *realidad en sí* cuando se refiere a la *libertad* (claro está que el autor no extrae las graves consecuencias de esta multivalencia conceptual). Además, el problema de la libertad y libre arbitrio que Kogan muy agudamente señala, si bien daría pie a una tesis como la suya que indicaría una libertad (como libre arbitrio) más profunda y previa que la libertad moral, incide sin embargo directamente en el centro neurálgico del sistema kantiano removiendo la piedra angular del mismo al punto que una prevalencia del libre albedrío ocasionaría, *ipso facto*, el desmoronamiento de todo el edificio, *incluso naturalmente la estética*, cuestión ésta imposible de dilucidar aquí pero fácil de advertir a poco que se examine principalmente la *Critica de la razón práctica*.

Ciertamente que esta vaguedad conceptual presente en el pensamiento de Kant es propicia para que se elaboren dispares interpretaciones del kantismo y han posibilitado al autor desarrollar su tesis con cierta comodidad; pero no dan pie a suponer *que los mismos móviles del pensamiento kantiano sean ambiguos*. Creemos que Kogan se ha desviado de la línea de la doctrina de Kant: a sus numerosas citas transcritas, muchas de las cuales no reflejan un pensamiento preciso y otras libremente interpretadas, pueden oponerse párrafos categóricamente contrarios no tanto a dichas citas como a las consecuencias extraídas de ellas, y esto es más evidente cuanto más se acerca el autor a los núcleos vivos del pensamiento kantiano que no consiente diversas interpretaciones. Cuando se trata de libertad y ley moral Kant es categórico: la ley moral y su libertad constitutiva no tolera ingerencias ni potestad sobre ella ni está condicionada a realidad previa alguna; no admite objetos ni valores que la determinen ni compartan su dominio; impera soberana sobre el entendimiento, sobre el sentimiento de cualquier clase y ella es la que *valoriza a la voluntad tornándola buena*.

Por aquí se ve cuán imposible resulta fundamentar en Kant, sí contra Kant, una doctrina estético-axiológica como la que el autor nos brinda por la "que se alcanzaría el ser en forma exhaustiva". En este punto tal vez sea oportuno recordar que Kant rechaza la metafísica dogmática con la negación del conocimiento estricto de la cosa en sí, y al sensualismo y escepticismo mediante la subordinación del sentimiento, sea estético, sea moral, sea sensibilidad pasional, a la ley moral; y esta decidida actitud kantiana que no tiene nada de vacilante o equívoca, ni será susceptible de interpretársela de otra forma, respondía a una muy honda lucha que, dicho sea de paso, distrajo las más nobles energías del pensador de Königsberg en cuanto estaba destinada a salvar la moral, muy decadente en su tiempo, de todo lo que significaba el mezquino interés, placeres y aun nobles sentimientos que, en el pensar de Kant, debilitaban o desvirtuaban la libre decisión ética. Por esto se ve claro que Kant no podía arriesgar su ética a una interpretación, v. gr. axiológica, que incluyera sospechosas ingerencias del sentimiento, del ánimo o de impulsos prerracionales o, aún, *valores espirituales* que le arrebataran su primacía, lo cual no respondía, como parece interpretarlo el autor, a un simple capricho de Kant, *sino que configuraba toda una actitud vital*.

Al margen ahora de esta heterodoxia que nos hemos obligado a señalar en razón del título de la obra de Kogan, **debemos resaltar en él su decidido**

empeño en develar, a través del arte, el ser recóndito visto como ánimo vital, aspiración a la perfección. El autor se esfuerza por desentrañar ese espíritu vivificante que alienta en las honduras invitándonos a participar de la emoción artística por la cual obtendríamos la auténtica experiencia metafísica. No es sin duda en esa cierta vaguedad conceptual subyacente en el lenguaje de Kogan, sino en este intento por develar las realidades metafísicas en donde vemos la parte más positiva de la obra. Lástima grande, sin embargo, que el autor interrumpe la marcha natural de la reflexión metafísica ya que le impide la especulación de lo trascendente, prohibiendo a la "existencia humana" siquiera esa vinculación con el mundo, así llamado por Kogan fantástico, de los espíritus incorpóreos!

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Metafísica de la muerte*. Augustinus, Madrid, 1965, 255 pp.

"Una doctrina en la que no puede entrar la consideración de la muerte [...] es una ejercitación abstracta, no una Filosofía", afirma Abbagnano. Y casi con idénticas palabras había afirmado otro tanto Ravaisson.

Los existencialistas han repuesto en la temática filosófica actual el problema de la muerte, que ha sido siempre y sigue siendo el gran problema del hombre; y al cual sólo el Cristianismo y los filósofos cristianos han dado una respuesta adecuada, que lo resuelve bajo todos sus aspectos en la luz de una doctrina sobre el hombre y su vida temporal sobre la tierra en sus diversas facetas y en su inmortalidad.

Agustín Basave, vigoroso representante de la filosofía cristiana en México, retoma en este libro esa respuesta filosófica y cristiana a la vez, fundada en las exigencias de la razón y de la fe, al problema de la muerte en su compleja realidad y en cada una de sus partes, y la expone en toda su fuerza.

Paso a paso, en nueve capítulos bien organizados en sí mismos y articulados entre sí, el filósofo de Monterrey ilumina, en la luz de la verdad filosófica y teológica, los distintos aspectos de la muerte, biológicos y espirituales, a la vez que los ubica en su significación y en sus conexiones; para analizar después las concepciones y actitudes —pagana, atea y cristiana— frente a la muerte natural y frente al suicidio, y para asumir constantemente, a través de todas sus páginas, una posición clara y bien fundada del sentido y alcance de la muerte, de acuerdo a las exigencias de la razón y de la fe cristiana. La muerte aparece así como un término de la vida biológica y comienzo de una vida inmortal del espíritu del hombre; y a la vez en esa verdad de la muerte, así comprendida, con la *indestructibilidad y supervivencia del alma* —que Basave funda sólidamente en el último capítulo de la obra—, el autor desentraña el sentido y significación de la vida presente y su inmenso valor para la vida definitiva, que precisamente la muerte inicia.

Basave ha logrado una exposición clara, ordenada, objetiva y bien fundamentada de tan importante y trascendental problema en toda su complejidad e implicancias y en su unidad.

El cauce eminentemente doctrinal, por el que avanza el pensamiento de Basave, se va enriqueciendo a su paso con el pensamiento de numerosos filósofos, literatos y teólogos —los más importantes de los antiguos y contempo-

ráneos, muchas veces críticamente analizados—; con lo cual la verdad se manifiesta mejor esclarecida en todo su alcance y fundamentación intrínseca e histórica.

El libro, escrito con fuerza y amor y expresado en una prosa rica y directa a la vez —muy del autor, que es uno de los grandes escritores del México actual—, se deja leer con placer y penetra profundamente en el alma del lector y lleva el convencimiento de la verdad.

La obra está impresa en España, editada por Augustinus de Madrid.

OCTAVIO N. DERISI

HENRI DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, Beauchesne, París, 1965, 165 pp.

El Padre De Lubac ha enriquecido aquí, como sabe hacerlo, con numerosas y documentadas notas explicativas, la breve correspondencia cruzada en 1919 entre Maurice Blondel y el P. Teilhard —mediando el P. Valensin— que ya había publicado en la revista *Archives de Philosophie* (1961, cahier I). A las 56 páginas de notas, se añaden dos nuevos estudios que se hacen cargo de objeciones y críticas dirigidas a Teilhard: uno, titulado “*Envergure et limites de l'œuvre teilhardienne*”, y el otro, “*'Descente' et 'Montée' dans l'œuvre du P. Teilhard*”. Cierra el volumen el texto de la Homilía pronunciada por el P. Ravier en la misa del 10º aniversario de la muerte de Teilhard.

No obstante ciertas inevitables diferencias, esta correspondencia viene a mostrarnos claras convergencias entre las líneas de pensamiento blondelianas y teilhardianas. Resulta extraordinariamente útil el mostrarlo, tanto a los apasionados antiteilhardianos que se imaginan que tienen que habérselas con un advenedizo en la ciencia, un místico que mezcla los dominios del conocimiento en un lenguaje confuso y poético, como también a los apasionados teilhardianos que creen ver en él una especie de creación “*ex nihilo*”, absolutamente nueva y única (manera de apreciarlo poco teilhardiana porque ignorante de su “*phylum*”), un solitario “*pioneer*” que por fin trata de cuestiones hasta ahora ignoradas. Ya en 1908, Emile Boutroux en su célebre libro *Science et Religion* comprobaba que la tendencia espiritualista, en la filosofía contemporánea, arguyendo a partir de “*los límites de la ciencia*”, se mostraba capaz no sólo de reconciliar a la religión con la ciencia sino más aún de “*considerar la ciencia como orientada hacia la religión*”. Y la filosofía que asumía esta tarea no era otra que la Filosofía de la Acción, precisamente la de Maurice Blondel.

Un rasgo común a ambos grandes pensadores cristianos, que el P. De Lubac señala ya desde su Prefacio, tiene la mayor importancia: “*En uno como en otro se siente, además de una semejante profundidad de fe, una experiencia de la vida espiritual...*”, “*Ambos van en busca de la plenitud cristiana*” (pp. 14-15). Es decir, en ambas inteligencias, la primera y mayor atención está siempre reservada para el “*Único Necesario*”, el Cristo de la experiencia religiosa. Blondel y Teilhard nada tienen de aquel celo intemperante, que muestran ciertos creyentes actuales, por reconciliar ciencia y religión, mundo y Dios, a base de transigencias, concesiones, acomodos fáciles, inconformismo en la Iglesia y snobismo por ser “*de avanzada*”. Al ver que Teilhard se ha convertido en un “*best-seller*” de nuestras librerías y que ya comienza a invocársele para apuntalar teorías pe-

regrinas, nos gustaría saber que se le aprecia también por esta dimensión que le es tan esencial: maestro de vida cristiana.

No obstante lo dicho más arriba acerca de la convergencia de ambos pensadores, el P. De Lubac no deja de señalar “las diferencias de acentuaciones” en cada uno. Hay una que nos parece especialmente digna de destacarse porque proviene de la asidua meditación del filósofo de Aix sobre la vinculación “natural-sobrenatural” y su manera concreta y “real” de relacionarlos y no abstracta y conceptual. En la Segunda Memoria dirigida al P. Valensin, Blondel dice: “A fuerza de querer infundir a Cristo en nuestro esfuerzo y en el mundo transfigurado a los ojos de su fe, me parece que por una parte (Teilhard) trata de representarse esta inmanencia de lo sobrenatural bajo rasgos demasiado físicamente imaginativos, —por otra parte (y ya no sólo es una forma de gnosís), él actualiza la divinización filogenética del Universo en una especie de ontología milenarista, como si este Universo que no tiene consistencia encontrara naturalmente en Cristo su apoyo y su solidez y contribuyera así a solidificarnos a nosotros mismos. De este modo lo Sobrenatural sería como un elemento constitutivo, al modo de los demás elementos, que sin duda los ilumina y aún los transfigura, pero no los consume ni transustancializa. (...) Tanto me repugna el Jansenismo cuanto encuentro defraudante el Humanismo devoto y el Cientismo cristiano” (p. 41). En nota explicativa de este texto, el P. De Lubac reconoce que “Blondel pone de relieve lo incompleto o lo excesivamente brusco que hay en ciertas explicaciones de Teilhard” (p. 88, n. 9). En su respuesta, el P. Teilhard por su parte, reconoce “sin dificultad que el Esfuerzo universal del Mundo puede comprenderse como LA PREPARACIÓN DE UN HOLOCAUSTO” (por tanto, no tiene *en sí* o *de suyo* un valor sobrenatural). Pero, se pregunta, ¿cómo se opone “transfigurar” a “consumar”? Lo que propiamente Dios sobrenaturaliza —“consume” o “transfigura”— es nuestra opción libre por la cual nos damos a él. Pero hay que agregar que persisten en esta sublimación “aún los menores elementos acumulados por nuestra libertad humana” (p. 44). Luego “hay una especie de continuidad entre las discontinuidades que atraviesa sucesivamente el ser para llegar a Dios” (p. 45)... “Cristo nos solidifica TOTALITER, ETIAM NATURALITER”... “La Gracia, en cierto sentido, no hace entrar al hombre a otro Universo. Lo introduce en una prolongación de nuestro Universo... “Todo está ya en el fondo animado por lo Divino” (pp. 45-6). Se reconocen aquí las vigorosas expresiones características del pensamiento religioso de Teilhard. Lo que, en cambio, no encontramos es la conclusión que ciertos discípulos apresuados y poco atentos extraen al propender a divinizar lo temporal, privilegiar la eficacia humana natural y atribuirle, a ella sola, una dignidad ya sobrenatural y redentora.

JORGE HOURTON

GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA, *Parte III*: “Il pensiero della Rinascentza e della Riforma”, ed. dirigida por M. F. Sciacca y coordinada por A. M. Moschetti y M. Schiavone, ed. Marzorati, Milano, 1964, 6 vols.

Conocen ya nuestros lectores esta magnífica obra en colaboración, de cuyos primeros volúmenes dimos noticia oportunamente (SAPIENTIA, 1958, XIII, 232). Los elogios que entonces nos mereciera la empresa, deben repetirse ahora, puesto que tanto el contenido como la presentación de estos

nuevos volúmenes, se mantienen en el alto nivel previo; en tanto que el mismo período abarcado los hace tal vez más importantes que los anteriores, por tratarse de un lapso de la historia del pensamiento que, en ciertos aspectos, ha menester aún de una explotación más intensiva. Sin querer ni poder dar aquí y ahora un juicio detallado, consignaremos brevemente el contenido de estos volúmenes.

Vol. VI: previa una introducción del Prof. Sciacca, sigue una Bibliografía crítica general (M. Schiavone, ¡90 pp.!).; apareciendo luego unas "Interpretazioni dell'Umanesimo e del Rinascimento" (C. Angelieri), "Interpretazioni della Riforma protestante" (D. Cantimori), "Int. della Riforma cattolica e della Controriforma" (P. G. Camaini), "La filosofia del Petrarca" (G. Toffanin), "Il platonismo nel Rinascimento" (C. Carbonara), "Aristotelismo" (T. Gregory), "L'epicureismo" (G. Radetti), "N. da Cusa" (A. Vasa), "Leonardo da Vinci" (A. Marinoni), "B. Telesio" (M. T. Antonelli), "G. Bruno" (A. Guzzo), y "T. Campanella" (G. di Napoli). Total 1.530 págs.

Vol. VII: "El pensiero francese del Rinasc." (F. Simone), "El pensiero della Rinasc. in Spagna e Portogallo" (M. Batllori y R. García Villoslada), "Umanesimo e Rinascenza in Germania" (H. Lutz), "Erasmus" (R. Cantoni), "II pensiero della Rinasc. in Inghilterra" (R. Weiss). Total 1.009 págs.

Vol. VIII: "La filosofia di Lutero" (A. Agnoletto), "La filos. di Melantone" (Idem), "La filos. di G. Calvino" (C. G. Calvetti), "La filos. di U. Zwingli" (Id.), "Gli Anabattisti" (D. Cantimori), "I mistici protestanti" (G. Fraccari), "La filos. di F. Socino e il problema della tolleranza" (C. G. Calvetti). Total 707 págs.

Vol. IX: "Problemi teologico-filosofici della Rif. cattolica" (G. Rambaldi), "Religione e filos. del Rinasc." (G. di Napoli), "La seconda scolastica" (G. Giaccon), "I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento" (I. Colosio), "I mistici spagnoli" (C. Peters y A. Ruiz), "I mistici cattolici francese dal sec. XIV al 1650" (J. Dagens). Total 829 págs.

Vol. X: "La concezione della storia dall'Umanesimo alla Controriforma" (F. Vegas), "Il pensiero politico del Rinasc. e della Controriforma" (L. Firpo), "Le dottrine economiche del periodo umanistico-rinascimentale e nel seicento" (A. N. Ventura). Total 1.048 págs.

Vol. XI: "Il problema dei rapporti tra filosofia e filologia" (C. Vasoli), "La pedagogia umanistica europea nei sec. XV a XVI" (G. M. Bertin), "Gli occultisti dell'età rinascimentale" (G. Faggin), "La scienza nel Rinasc." (F. Albergamo), "L'estetica del Rinasc. e del Barocco" (R. Montano), "La filosofia dell'amore nel Rinasc." (G. Vallese), "Il diritto e la politica del Rinasc., nella Riforma protestante e nella Riforma cattolica" (G. Ambrosetti). Total 1.184 págs.

Tal repertorio de temas, autores y extensión de los volúmenes darán al lector una suficiente noticia como para que pueda hacerse cargo de la importancia y amplitud de la obra. Todos los trabajos constan de un estudio introductorio con adecuada bibliografía, y los "textos" escogidos de los autores pertinentes.

La presentación editorial, tal como en los volúmenes anteriores, es digna de la empresa y del prestigio de la editorial Marzorati.

KARL ULMER, *El objeto de la filosofía*. Herder, Barcelona, 1965. 116 pp.

Como el autor mismo aclara en la introducción a las Notas, el texto de la obra proviene de dos trabajos anteriores: el presentado en la Universidad de Friburgo el año 1946, y la ampliación del mismo publicada en 1952 por "Symposion".

El objeto del libro es ni más ni menos que presentar los elementos a partir de los cuales se forma el "mundo" de la filosofía. Once capítulos desarrollan el intento: los dos primeros se dedican a exponer las ideas fundamentales con las que trabaja (cap. 1) y el modo en que se determina por ellas el mundo de la filosofía (cap. 2). Los siguientes enfocan la visión astronómica del universo (cap. 3) como punto de partida para hallar su punto de referencia y horizonte propios (caps. 4-8) con referencia a Copérnico y especialmente a Galileo; luego, su terreno y abertura peculiares (caps. 9-10), para terminar en una confrontación filosófica de esta posición (cap. 11).

Los conceptos de los que parte el autor son la existencia de un campo visual, acotado por un horizonte que nos pone en contacto con la lejanía. El panorama se pierde hacia y en la lejanía. El conjunto del panorama queda fijado en cada momento por la dirección de la mirada, que determina también el horizonte y la lejanía. El conjunto de todos los campos visuales posibles forma el campo de visibilidad. Este campo de visibilidad se ofrece en su totalidad a nuestra mirada, pero ésta se dirige siempre sólo hacia un sector del mismo, hacia un panorama. El sector del campo de visibilidad contenido en el panorama está determinado por la dirección de la mirada, y ésta por el punto de vista, el punto hacia el que está dirigida la visión. Si el panorama es tal que comprenda el conjunto del campo de visibilidad, constituye una perspectiva del mismo. La posición en que nos vemos a nosotros mismos y desde la cual vemos el panorama es nuestro punto de referencia. A cada punto de referencia corresponde un único campo de visibilidad. Este ámbito de lo visible desde un punto de referencia es la abertura (mantenemos la palabra porque no hemos podido cotejar la traducción con el término original; si éste es *Öffnung* o *Eröffnung* podría haberse usado la más común y castiza "apertura"). La posibilidad de variar el punto de referencia depende de la existencia de un terreno en el que podamos movernos y estemos apoyados. Para la constitución de un terreno es necesario un estado de abertura ("apertura") de la vista que corresponda a la abertura ("apertura") de lo visible.

Lo accesible en la abertura puede comprender más de un campo, que el hombre aprehende desde el mismo punto de referencia pero en distintas dimensiones, y que constituye un mundo. Esta abertura y el correspondiente estado de abertura constituyen la esfera del hombre. El núcleo del hombre es la condición de estar abierto, y el objeto de la filosofía es el mundo como la abertura en que está situado el hombre como existente, es decir, aquella que comprende todo lo que se da para el hombre y todo aquello a lo que el hombre está abierto. El pensar debe esclarecer los conceptos que caracterizan el ámbito de actuación del hombre. Lo dado en cuanto dato forma el terreno en que el hombre se mueve, y pensar este terreno significa presentar lo dado en cuanto tal, en su modalidad de darse. Este terreno puede ser común, aunque los puntos de referencia sean o deban ser distintos.

El terreno está establecido por el horizonte, que a su vez se encuentra determinado por la lejanía. La abertura se desenvuelve a partir de la lejanía, en el terreno, y determina a su vez los diferentes puntos de referencia. La

conexión de todo lo dado depende así de la aprehensión de la lejanía, que constituye de este modo la verdadera meta del pensamiento.

La visión astronómica del universo, tal como ha sido desarrollada a partir de las anticipaciones de Copérnico y las elaboraciones de Galileo, constituye uno de los más evidentes ejemplos de lo antedicho.

Creemos que a pesar de su brevedad, es éste un trabajo de estricto significado filosófico en todo lo que de universal y último tiene dicha calificación.

OMAR ARGERAMI

SAMUEL CLARKE, *A demonstration of the being and attributes of God - A discourse concerning the Unchangeable obligations of Natural Religion*, Faksimile-Neudruck der Londoner Ausgaben, F. Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.

Se han reunido en esta edición facsimilar las dos obras principales de Samuel Clarke, el tan conocido defensor de las nuevas ideas que Boyle y, especialmente, Newton, habían introducido para entonces en el campo científico, y que Clarke adoptara rápidamente —demasiado rápidamente— para fundamentar su defensa de la religión natural y contra los materialistas. Motivos éstos que quedan suficientemente claros en cuanto se citan in extenso los títulos de ambas obras: “A demonstration of the Being and Attributes of God: more particularly in answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their followers. Wherein the notion of liberty is stated, and the possibility and certainty of it proved, in opposition to necessity and fate”. “A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, and the truth and certainty of the christian Revelation”. Siendo ambas obras originalmente impresas en 1705 y 1706 respectivamente, y por consiguiente inasequibles, surge inmediatamente la importancia de esta edición de Frommann Verlag, cuidadosamente reproducida y elegantemente presentada.

J. E. BOLZÁN

C. OTTAVIANO, *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, Cedam, Padova, 1964, 775 pp.

“Quienquiera que seas... eres caro a mi corazón por la condescendiente bondad que demuestras al escuchar mi humilde y desaliñada voz, la cual te cuenta las cruces y las esperanzas, los pensamientos y las meditaciones que han acompañado toda mi vida, tan pobre de alegrías y tan experimentada en amarguras...” (p. VI). Estas primeras palabras dirigidas al lector pueden orientar quizá al que se pregunte el porqué del título del libro. El autor está teñido de una romántica melancolía. Pero su libro no es ni melancólico ni tampoco romántico, aunque él llame a su sistema “Nuevo Romanticismo”. Siendo cristiano, es naturalmente optimista, aunque la finitud y el escaparse de las cosas, sobre todo cuando esto se siente de cerca y hondamente, no puede menos de llevar el alma a la seriedad y a la melancolía. Lo cierto es que la melancolía no impide a Ottaviano emprender una especulación grandiosa. El libro es una exposición

de un sistema entero de filosofía. El autor que comenzó con importantes trabajos de historia sobre la filosofía medieval y escolástica, se alejó pronto de ella, sin dejar el cauce cristiano. Antes de establecer su propio sistema, riñó una buena batalla contra el inmanentismo imperante en Italia en su *Critica dell'Idealismo*. En 1942 apareció su metafísica: *Metafisica dell'essere parziale*. El presente volumen no es más que aquella gruesa Metafísica reducida a "più piccola mole". Y esta metafísica, a la que su autor confiesa haberse mantenido fiel por espacio de más de 35 años, es el desarrollo crítico y arquitectónico de una intuición primeriza, a la que él mismo califica de aristotélico-leibniziana. La intuición era fecunda: ha dado para explicar toda la realidad, desde su primer grado, el ser huidizo del devenir, hasta la cumbre de la Divinidad, sin excluir el mismo mundo sobrenatural y para aclarar la actividad humana en el orden del conocer como del obrar. El hilo conductor que organiza todo el sistema tanto en sus grandes divisiones como en cada uno de sus razonamientos, quiere ser el principio de "sinetericita", que superando la dialéctica de los opuestos de Aristóteles o Hegel (materia-forma; ser-nada), quiere ser una lógica de lo diverso, unión o implicación de lo diverso múltiple en lo idéntico.

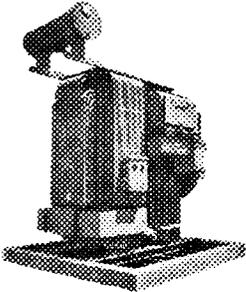
El objetivo del autor es en verdad alto y magnífico: repensar toda una nueva filosofía cristiana con los mejores elementos del pasado, y no le falta aliento para alcanzarlo. Pero, aunque su principio en todos sus movimientos quiere basarse en la "irrecusabilidad", nos parece que no siempre ésta tiene la fuerza constriñente para conducirnos al asentimiento. Primero, las destrucciones de nociones básicas, a partir de las cuales se quiere edificar el pensamiento son demasiado rápidas (negación de potencia y prácticamente de materia, de analogía, de la posibilidad de la creación *ab aeterno*). Y segundo, la validez metafísica de la primera intuición originante de todo el sistema nos parece muy dudosa: la gradación jerárquica de los entes en todo absolutamente individuales e irrepetibles, sólo idénticos a sí mismos (Ockham); y la constitución íntima de estos entes por partículas de ser síquico o espiritual (Leibniz). No es momento de entablar una discusión, tantas veces ya hecha, sobre la fundamentación de estas opciones filosóficas fundamentales. Por otra parte, Ottaviano pide con Gioberti al lector que sea "dulce, un hombre más que cortés... un terrón de azúcar" (p. XVII).

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

antes de construir...*

ASEGURESE UN EFICIENTE SUMINISTRO ELECTRICO!

CONSULTENOS! Si usted proyecta construir o ya lo está haciendo, ponemos a su disposición un equipo de expertos que le asesorarán sobre cómo lograr una adecuada provisión de energía eléctrica. En muchos casos será necesario instalar en el nuevo edificio una

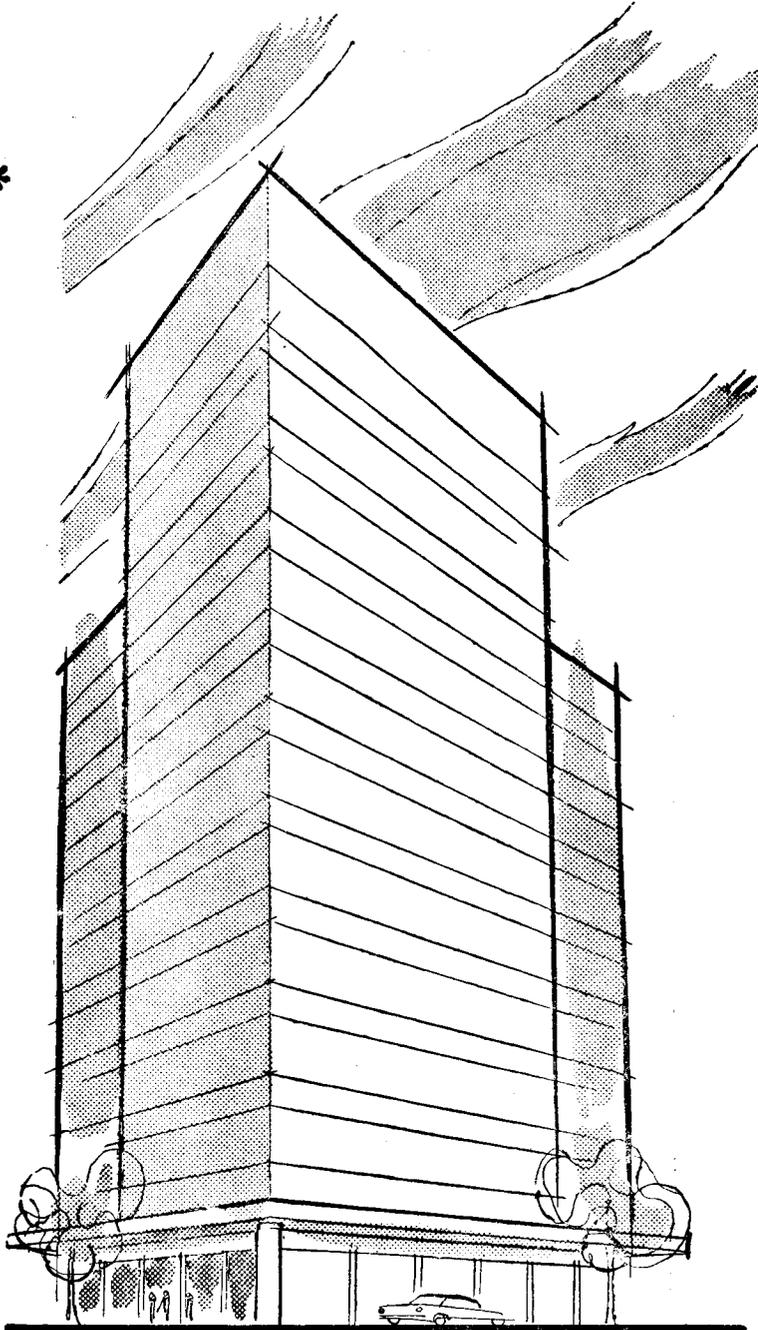


CAMARA TRANSFORMADORA

(27.500 - 13.000 y 6.500 volt a 380 y 220 volt), para lo cual deberá preverse en los planos un local adecuado.

* Edificios de departamentos u oficinas
Grandes comercios - Industrias.

Oficina de Asesoramiento
Edificio Volta - Diagonal R. S. Peña 832
T. E. 45-0151 - Capital



Hacia el progreso... con energía eléctrica

segba

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.



¡a vivir!...
en la
generación
de
Pepsi