

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

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

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

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1950

2^{do.} TRIMESTRE

Año V

Núm. 16

LA PLATA · BUENOS AIRES



EL HOMBRE DESAMPARADO

1. — *El hombre no es la plenitud del ser. Contingentemente existente, su ser está recortado en su existencia por las notas finitas de su esencia.*

De ahí que el no-ser de la finitud sea su herencia esencial, que limita su entraña óptica y circunscribe su actividad al modo de su ser. La flaqueza, la enfermedad y la muerte, en el plano físico, la ignorancia y el error en el de su inteligencia, las pasiones, la debilidad de su libertad y la defecación moral, en el de su voluntad, en una palabra, el no-ser del ser, en el plano óptico —que en el plano físico y moral constituye el mal— desgarran y compromete constantemente la perfección de su ser y de su actividad en todos los órdenes.

2. — *Precisamente el no ser la plenitud del ser sino solamente tenerlo contingente y finitamente, es un indicio de que el centro de gravedad del hombre está fuera de él: la Causa primera y el Fin último de su existencia, su origen primero y su destino definitivo, lo trascienden infinitamente. Su ser sólo puede provenir del Ser o Existencia necesaria e infinita y, por eso mismo, tampoco su Fin o Bien supremo puede ser otro que ese mismo Ser infinito.*

Desde entonces no sólo su realidad substancial sino su misma actividad específica espiritual y, por ésta, toda su vida sólo se libera del no-ser de la limitación en la medida en que, trascendiendo los límites de su propia inmanencia óptica, se enriquece con la posesión del ser trascendente —identificado con la verdad y el bien— en dirección al Ser trascendente —Verdad y Bien— infinito, que le confiera su propia e inmanente plenitud.

Desde entonces el camino de perfección del hombre aparece como una subordinación y ordenación al ser trascendente, recorrido con esfuerzo hacia la penetración del ser trascendente en su inmanencia finita. Con el ser penetra en el hombre la perfección, la verdad y el bien.

Sometiéndose a tal ordenación hacia su último Bien o Ser trascendente divino, a través del ser o bien de las cosas y del mundo, el hombre no sólo queda él mismo articulado y centrado en el término definitivo de

su perfección y en camino hacia ella, sino que en él cobran sentido y se ordenan las cosas en un plan jerárquico: la realidad material sirve al ser corpóreo, su cuerpo a su vida vegetativa, ésta a su vida consciente material o sensitiva y ésta a su vez —y por ella las anteriores— a su vida espiritual. Todo lo inferior al hombre como tal queda así subordinado e integrado en él, y por él al orden divino. Porque por este último tramo de su ser y vida espiritual, que lo coloca en su ser específico y por encima de todo ser material, el hombre se abre a la trascendencia del ser —verdad y bien— y, en definitiva, a la trascendencia del Ser de Dios, Bien infinito en cuya posesión se perfeccione y actualice plenamente en su propia inmanencia. Y al encontrar su definitivo destino divino, más allá de su propio ser y actividad, el hombre subordinándose a Dios como a su Bien o Fin supremo, encuentra el camino de su propia perfección óntica: el camino de la verdad y el camino del bien moral o específicamente humano. Llegando a Dios como Verdad suprema, descubre la verdad y el sentido recóndito de las cosas. Llegando a Dios como a su Bien supremo, descubre la norma moral que encauce su actividad libre hacia su perfección junto con el motivo último de su sometimiento a ella. Y por el hombre así ordenado en busca de su Fin divino, en camino hacia su perfección, la verdad y el bien, todas las cosas inferiores —aun los aspectos subalternos de su propio ser— en cuanto a él se subordinan, son conducidos a su propia perfección, a la plenitud de su propio ser. Ciegas para descubrir y encaminarse por sí mismas a su último Fin divino, sometidas y sirviendo al hombre, consciente y libremente subordinado a Dios, se abren camino hasta aquel definitivo destino.

En esa misma subordinación al Ser trascendente, encuentra él la norma moral, que lo vincula con deberes y derechos frente a los demás hombres individual y socialmente considerados.

Dios se presenta así, desde su trascendencia infinita, como la clave de bóveda que sostiene no sólo como Causa primera sino también como Fin o Bien supremo todo ser en sí mismo y en su actividad: el mundo y el hombre. La ordenación jerárquica del mundo material al espiritual y del hombre a la verdad y al bien y, en general, a su perfección específica por el sendero corpóreo y espiritual, por la vía intelectual y volitiva moral —contemplación y acción— así como la organización social de los hombres entre sí está condicionada y sostenida, desde la trascendencia, en Dios, por el reconocimiento y sometimiento al Ser divino y a su Ley eterna, que es, por eso, la Ley del perfeccionamiento del hombre y, por el hombre, de las cosas. La palabra de Dios: *Servire Deo regnare est*, tiene cumplimiento aun en el orden puramente filosófico.

Si el hombre deja de apoyar su ser y actividad en el ser trascendente

y, en definitiva, en el Ser de Dios, todo este orden ontológico se desarticula y se derrumba, toda esta jerarquía óntica se desvanece y es substituída por la anarquía de las fuerzas ciegas salidas de su cauce racional y el hombre pierde el camino de su perfección, de la verdad y del bien, sumido en su ser finito y contingente, sin sentido ni razón de ser, contradictorio en sí mismo, despojado de toda norma de verdad para su inteligencia y de bondad para su voluntad libre; el mundo material se torna opaco y absurdo, pierde su subordinación al hombre, desde que éste la ha perdido a Dios, quien daba razón de ser y sentido a toda esta articulación orgánica y jerárquica del ser; y el orden jurídico, que nutre sus raíces en las fuentes de la moral, es despojado de su fundamento y queda reducido y substituído por un orden puramente mecánico y de fuerza del Estado.

Por doquier el desorden, la imperfección, la ignorancia, la destrucción y el mal.

3. — En la Edad Moderna el hombre ha sucumbido paulatinamente a la tentación de independencia y ha intentado deshacerse gradualmente de su esencial sometimiento y articulación en el ser y en sus exigencias ontológicas, substituyendo un orden jerárquico, dependiente y sostenido en Dios, por un supuesto orden de absoluta libertad, de independencia de todo vínculo y establecido y dependiente exclusivamente del propio hombre.

Mas el hombre olvidó que en esa subordinación al ser y, en última instancia, a Dios, su ser finito y contingente encontraba el fundamento de su propia perfección y de las cosas a él ordenadas, su defensa y, con este acrecentamiento de su ser y de su vida, el sendero hacia su auténtica libertad: del dominio sobre sus pasiones y sobre su propia actividad así como sobre las cosas a ella sometidas, y el orden con los demás hombres en una sociedad orgánicamente estructurada, en una palabra, la ordenación de su propio ser y de su actividad dentro de sí y dentro de un orden ontológico total. Al intentar romper los vínculos con la trascendencia del Ser divino, so pretexto de conquista de su propio ser humano e independencia, de hecho se privó de su propia defensa y perfección e introdujo el principio de disolución y, con él, el de su propia esclavitud y desamparo frente a los demás y a las fuerzas ciegas del instinto y la materia.

Desarticulado de la fuente ontológica de su perfección y de la del mundo, el hombre perdió en su conocimiento la visión integradora de la realidad total, y en su voluntad libre la norma y perfección moral y el consiguiente fundamento de la convivencia social. El hombre comenzó arruinándose como hombre, en su vida específicamente humana.

Pero el proceso de desintegración creciente, que arranca de aquel principio equivocado, no se ha detenido en las capas superiores de la vida y del ser humano; ha penetrado más hondo hasta desarticular los seres y

fuerzas materiales del dominio del hombre y así privar a éste de la seguridad de su misma existencia y vida material.

El antropocentrismo renacentista supo desatar las fuerzas materiales, descubrió sus leyes y aprendió a dominarlas y manejarlas. Y con su mismo uso ha llegado paulatinamente a descubrir y adueñarse de las fuerzas más poderosas del mundo inorgánico hasta la misma desintegración del átomo. Sin embargo, esa misma cosmovisión que alentó y favoreció el progreso científico, siempre por el mismo principio de desvinculación del ser trascendente, de Dios, en última instancia, careció del poder integrador de tales descubrimientos y frutos de la ciencia en el bien específico del hombre, de la subordinación del uso de tales fuerzas a la norma moral o de perfeccionamiento humano, precisamente porque ésta se funda en Dios. Toda actividad humana perdió así su centro de gravedad, su norma y principio de perfección específica, y de este modo sucesivamente se amoralizó en sus diversos órdenes: la filosofía, el arte, el derecho, la economía, la ciencia y la técnica. Primero fué la independencia o laicización de la filosofía, luego de la moral y del derecho y de la economía, después la del arte y finalmente la de la ciencia y de la técnica. El hombre ha ido desatando sucesivamente las fuerzas naturales —la desintegración del átomo señala su cumbre—; pero cuando se creía dueño de esas fuerzas y robustecido en su poder material con ellas, he aquí que se encuentra impotente para dominarlas y someterlas a su propio bien. Desarticuladas de la moral —que es lo mismo que decir: del principio de perfección humana o, más brevemente, del bien del hombre— tales fuerzas ciegas e infinitamente superiores a la fuerza física del hombre, se vuelven ahora contra él y amenazan destruir su misma existencia y hasta las condiciones de su posibilidad sobre la tierra.

Es así como por un proceso de descomposición —implacable y ciego como la materia, de cuyo determinismo brota, una vez roto su vínculo de subordinación a la actividad espiritual y libre del hombre— éste, que ilusoriamente creyó que, desarticulándose e insubordinándose contra Dios y, con ello, contra toda norma y sujeción, iba a encontrarse más plenamente dueño de sí mismo y lograr su entera libertad sobre sí y el dominio del mundo material, olvidándose que no es la plenitud del ser, que no es Dios, sino el ser finito y contingente y, como tal, dependiente de Dios para todo su auténtico bien; se privó realmente del principio y fundamento de su propia perfección, cerrándose todos los caminos de su íntimo acrecentamiento, se condenó al desamparo y aniquilamiento, primero en su interioridad espiritual, y luego en su misma vida material, abandonado a un mundo social anarquizado, que lo despedaza, sin protección en sus derechos frente a los demás y al Estado, y a un mundo material de fuerzas desatadas y desar-

ticuladas de las normas morales o humanas, que amenazan con aniquilarle totalmente.

Y hemos frente a ese hombre, que, soñando en su humanización y libertad absolutas, se muere ahora de inanición humana, rota la comunión con la fuente trascendente divina que lo alimentaba en su vida propia inmanente, sin ruta en su vida intelectual, rodeada ella de error y de ignorancia en los problemas fundamentales de su existencia —qué somos, de dónde venimos y a dónde vamos— sin norma moral para conducirse a sí mismo hacia su propia perfección y vincularse con los demás hombres en una sociedad orgánica y someter las fuerzas materiales a su propio bien; sometido de este modo a su ignorancia, a sus pasiones, a la violencia de los demás y a la brutalidad de las fuerzas cósmicas.

El resultado no puede ser más paradójicamente desastroso frente al intentado en sus comienzos. Y, sin embargo, debemos confesarlo, este término trágico estaba enviscerado en aquellas desgraciadas premisas iniciales de independencia frente al ser y, en definitiva, frente a Dios.

4. — *Las auténticas conquistas del derecho, de la economía, de las ciencias matemáticas e inductivas, del arte y de la técnica han perdido su unidad orgánica, su integración y subordinación al hombre, se han desarrollado con entera independencia y, desarticuladas enteramente de éste, se han deshumanizado y anarquizado, precisamente porque, al desarticularse de su Fin supremo y divino, el hombre ha perdido el sentido de su propia vida y el fundamento supremo y principio de todo orden jerárquico, ha quitado la clave de bóveda que sostenía el magnífico edificio de la organización que durante siglos se fué elaborando durante la Edad Media y dió a luz a la cultura occidental. Partiendo de un mundo desorganizado y análogo al nuestro, bajo el aliento y dirección de una concepción teocéntrica y aprovechando los restos en descomposición de la cultura antigua, el Cristianismo logró infundirles un nuevo espíritu y forjar así un orden orgánico, que dió origen a la cultura greco-latina-cristiana, a la Cristiandad, a Europa.*

Con todas sus deficiencias y limitaciones esa cultura, cimentada, alimentada y organizada sobre el ser o bien y, en definitiva, sobre el Bien supremo, sometiendo al hombre a las exigencias normativas de ese último Fin trascendente, lo encaminó por el sendero de su propia perfección y sometió a él todos los estratos inferiores del ser y actividad, así incorporados al orden humano. Perdiéndose en Dios, el hombre se encontró a sí mismo y halló el sentido de su ser y actividad en el tiempo y en la eternidad, y el sometimiento jerárquico de los aspectos inferiores del propio ser y actividad del hombre y de los seres exteriores a él: la integración de todas las cosas en el hombre y del hombre en Dios.

5.— *El desamparo del hombre actual frente a sus propias creaciones del arte, de la economía, del derecho, de las ciencias y de la técnica, desarticuladas y vueltas contra la perfección humana, a que esencialmente estaban dirigidas, así como frente a las fuerzas materiales desatadas por esa ciencia y técnica, y sobre todo su íntimo e interior desamparo en su vida específica, en su inteligencia y voluntad, desarticuladas de su propio objeto y Bien infinito, y condenadas así a la esterilidad y autodestrucción —desamparo del que se deriva aquel primero—, sólo tiene una salida: la reintegración de la vida y ser espiritual humano en su verdadero último Fin trascendente, en Dios, y, por ella, el reencuentro del sendero de la verdad para la inteligencia y de la norma moral para la voluntad libre, la reintegración de toda su actividad y ser inferior y de las cosas y fuerzas exteriores subordinadas a aquélla, a su propio bien específicamente humano.*

Precisamente porque somos de y para Dios, reconociendo nuestro orden divino y ordenándonos a Dios como a nuestro supremo Bien, nos encontramos y realizamos plenamente como hombres; y cuando tal hacemos reconociendo que somos de y para Dios, las cosas a su vez hallan su propio destino y perfección en el servicio y subordinación al hombre. "Omnia vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei". (1).

LA DIRECCION.

(1) SAN PABLO, *Ep. ad Cor. I, III, 23.*

LOS FUNDAMENTOS DE LA EDUCACION EN SANTO TOMAS DE AQUINO (*)

Cada día que pasa se van haciendo más frecuentes los trabajos referentes al contenido pedagógico de las obras del Angélico. Los trabajos de Noble, Pace, Devy, Engert, Otti, Chiochetti, etc., han puesto de manifiesto que en las obras de Aquinate se encuentran todos los elementos de una pedagogía profunda, aunque carente de la sistematización propia de los tratados posteriores. El quodlibeto "De Magistro", por ejemplo, ha tenido en tiempos bien recientes, comentarios tan valiosos como el de Morando (1), Muzio (2), A. Guzzo (3), S. de Beaurecueil O. P. (4), Víctor White, O. P. (5), Dr. Marthinus Versfeld (6). Todo esto nos hace pensar que en estas obras hay un contenido valioso que la Pedagogía moderna no debe olvidar. ¿Hasta dónde llega su valor?

Es sabido, D. Juan Zaragüeta lo ha hecho notar definitivamente (7), que en la educación hay que distinguir tres puntos fundamentales: el sujeto (ontología pedagógica), los ideales, (ética pedagógica), los medios (técnica pedagógica). Un estudio de los fundamentos de la educación en Santo Tomás, no podría hacerse sin atender a esos tres aspectos en las ideas pedagógicas de Angélico, ni menos hacer un estudio comparativo con otras doctrinas modernas que han tratado de suplantarla. Porque es indudable que una antropología que tenga del hombre una concepción esencialmente distinta, haría girar totalmente el sentido de los dos puntos posteriores. El materialismo no podrá tener nunca una Pedagogía de sentido

(*) Este trabajo fué presentado por el autor al Congreso Internacional de Pedagogía de Santander, del 19 al 2 de julio de 1949.

(1) "Sul De Magistro di S. Tommaso", Rivista Rosminiana, 1931 XXV.

(2) Il Maestro. Torino, 1930.

(3) Il Maestro. Firenze, 1928.

(4) S. Thomas d'Aquin et la Pedagogie, Cahiers del "Circle Thomiste". El Cairo, Junio, 1949.

(5) How to study. Comentario a la carta de Sto. Tomás a Fr. Juan sobre "el modo de estudiar". Blackfriars, Oxford.

(6) Education and Christians. Blackfriars, Oxford. Dic. 1948.

(7) Pedagogía Fundamental, Labor, Bar. 1943.

espiritualista como la del Angélico, y una apreciación distinta de la tabla de valores habrá de llevar necesariamente consigo la distinta apreciación de unos u otros métodos de educación.

Tenemos, pues, la primera parte, en la cual es necesario notar dos puntos fundamentales: 1ª el sujeto de la educación es la persona humana, pero como es en sí, sin mutilaciones ni parcialidades. 2º. La persona humana en cuanto sujeto de educación no consiste en tal o cual facultad, ni siquiera en la suma de todas ellas, sino en el dinamismo complejo o lleno de interferencias que la parte animal tiene en la parte espiritual y las facultades espirituales las unas con las otras.

El hombre es sujeto de educación, precisamente por lo que tiene de espíritu, en razón de lo cual es libre y consciente de sus actos pudiendo modificarlos en un sentido o en otro, constituyendo esto un verdadero progreso y no una simple repetición de actos como ocurre en el animal domesticado. La espiritualidad es el fundamento de la personalidad y ésta de la educación.

Pero la personalidad, ese espíritu, se nos da limpio de toda riqueza de conocimientos y de afectos. Es un ser lleno de posibilidades, pero que el hombre ha de llevar a cabo gracias a sus propios esfuerzos y la cooperación de los demás. "El camino largo y difícil que va desde el ser de la persona humana, tal como le es dado en su comienzo, hasta el que ella debe ser, vale decir, hasta su actuación perfecta por la posesión del Bien infinito, como acto pleno de su inteligencia y de su voluntad, como Verdad y Bien respectivamente, es el camino o dimensión de transformación y perfeccionamiento moral. La dimensión moral de la persona, es, pues, una dimensión transitoria entre dos términos: entre la persona inicialmente dada, y la plenitud de la persona, la posesión de su fin o Bien supremo" (8).

Pero el hombre no es solamente, esto. Esa persona humana, sujeto de educación, no es un ser aislado carente de todo género de relaciones. Nada ni nadie hay solo en el mundo. La metafísica nos dice que la Causa Primera está presente a todas las cosas por esencia, presencia y potencia. El ser humano por razón de su espíritu exige una acción directa de Dios en la creación del mismo, es en él una imagen de Dios y por El se hace consciente de la presencia de Dios en sí mismo. La religación del hombre con la Causa Primera es tan íntima que San Agustín pudo decir que Dios está más íntimo al hombre que el hombre a sí mismo.

Por otra parte, todo ser tiene su razón de ser, aquella orientación, aquella *finalidad*, que imprimió en él la Causa Primera que lo arrojó a

(8) OCTAVIO NICOLAS DERISI: "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura", p. 22.

la existencia. Y la persona humana dotada de conciencia y conocimiento del fin, recibe esa orientación sin coacción, sin necesidad, como en los seres físicos, sino como una norma que le orienta y que la persona debe seguir.

Cualquiera de estos dos aspectos que se suprima, se suprime algo necesario en la estructura ontológica de la persona. Se la limita y no se la toma como es en sí. Las consecuencias las vamos a ver inmediatamente. En este error incurrió la filosofía moderna —llamo así a la filosofía no escolástica que va del Renacimiento acá— volviendo la espalda a los principios trascendentes de la metafísica y de la religión cristiana, se vió obligada a buscar para la vida del hombre una razón de ser distinta de la ofrecida por ellas, se pensó en la Naturaleza, en el Estado, en la Utilidad, en el Placer... La caducidad de todos esos sistemas ha puesto de manifiesto la insuficiencia de sus fundamentos. La Pedagogía que nazca con el fin de conseguir tales fines, es natural que no sea una *Pedagogía perennis*, y que adolezca de los mismos males que los principios de donde procede (9). De ahí que la Pedagogía dejó de ser la Ciencia de la educación, para ser la ciencia de la formación del niño, según unos cánones determinados por las diversas concepciones de la vida.

He aquí como expone este mismo pensamiento el Padre Woroniecki (10): "Las causas de esta divergencia (entre pedagogía moderna y pedagogía tomista) son muy fáciles de explicar. Cuando se rompió la unidad del pensamiento filosófico por la revolución intelectual de los siglos XVI y XVII, el problema de la educación perdió necesariamente su punto de orientación: la noción clara del destino del hombre y de los caminos que conducen a él. El desarrollo moral que siguió a la Reforma, exigía imperiosamente grandes esfuerzos para asegurar la educación de las generaciones jóvenes, y fué esta necesidad, sentida vivamente en todo el mundo civilizado, la que dió origen a toda una literatura pedagógica, y a un movimiento pedagógico que aún no ha cesado de desenvolverse.

Pero todo este movimiento, a pesar de su intensidad, era incapaz de producir resultados precisos y durables por la simple razón de que él mismo ignoraba los resultados a que quería llevar. En toda actividad humana es la noción clara del fin a obtener la que ordena la acción total, y cuando ésta falta no hay nada que pueda reemplazarla.

La Pedagogía contemporánea ha perdido su punto de orientación, su razón formal y no pudiendo encontrarla de nuevo ni crearse otras, se ha

(9) Vid. TEÓDORO LITT, "La Ética moderna", C. I.

(10) HYACINTHUS WORONIECKI, "Xenia Thomistica" Col. "Angélico", Roma, 1925. t. I, p. 452.

vuelto al objeto material, al niño que se ha de educar; lo ha observado, ha registrado hasta sus más mínimos movimientos, pero sin ser capaz de extraer de todo este acerbo de observación una densa doctrina de acción.

La Pedagogía tomista, precisamente por su humanismo, ha tomado al hombre en su integridad, con todas sus circunstancias y relaciones, lo ha observado en su evolución física y moral, no sólo en su niñez sino en todo su proceso de perfeccionamiento, mientras es capaz por consiguiente, de educación, pero al hacer esas observaciones no ha olvidado jamás aquellos principios metafísicos fundamentales que están en la base de toda pedagogía: *el destino de la persona humana*.

El segundo punto a considerar en esta parte ontológica de la pedagogía es el hombre sujeto de la educación, no es ninguna de sus facultades aisladas, ni la suma de todas ellas. Una antropología que nos describiera al hombre como un compuesto de esencia y existencia, cuerpo y alma, animalidad y racionalidad con todas las divisiones y subdivisiones que de estos conceptos puedan hacerse, no nos habría dado la noción verdadera existencial del hombre, que es el sujeto de educación. La pedagogía no puede atender a la formación de una sola facultad. "La educación es el arte de formar hombres, no especialistas", decía Montaigne. La pedagogía tampoco mira a la formación de cada una de las facultades separadamente, sino de su funcionamiento, en el entresijo complicado de la vida cotidiana. Precisamente la pedagogía es una ciencia práctica, es decir ordenada a la acción. Santo Tomás distingue una doble función a la razón: la de conocer (razón teórica) y la de dirigir (razón práctica). "El entendimiento teórico o especulativo difiere del operativo o práctico por cuanto tiene por fin la verdad que considera, y el práctico en cambio ordena la verdad considerada a la operación como fin; y por eso dice el filósofo en el L. III *De Anima* que difieren entre sí por el fin, y en el II de la *Metafísica*, se dice que el fin del especulativo es la verdad, y el del práctico la acción. De ahí que debiendo la materia ser proporcionada, es necesario que la materia de las ciencias prácticas sean aquellas cosas que pueden ser realizadas por nuestra acción para que nuestro conocimiento pueda ser ordenado a la operación como fin. Mas, la materia de las ciencias especulativas deben ser las cosas que no se hacen por nuestra acción, de donde su consideración hacia la operación no puede ordenarse como a su fin y según estas distinciones, es necesario distinguir las ciencias especulativas" (In Boet. de Trinitate, q. 5 a. 1.).

Ahora bien, estos dos modos de actividad de la razón, difieren precisamente por la distinta intervención de la voluntad en la razón. En la razón especulativa interviene sólo en el hecho de pensar o no pensar, en el simple ejercicio de la facultad. En cambio, cuando de la razón práctica

se trata, interviene intrínsecamente en la formación del juicio práctico, raíz de toda la vida moral. De ahí que pueda existir una verdadera ética del conocimiento, en gran parte estructurada ya en *La Pensée* de Blondel.

De la misma manera todo psiquismo inferior influye extraordinariamente en la voluntad y mediante ésta en la razón, Santo Tomás nos lo ha enseñado también, por ejemplo en la razón.

Y no sólo existe relación de simple cooperación. A veces es verdadera oposición. El problema de la pedagogía en adiestrar al sujeto para que de esa lucha salga siempre triunfante *lo que debe ser*.

Supuestos estos datos ontológicos o antropológicos fundamentales para toda pedagogía, veamos ahora cómo Santo Tomás aborda el segundo punto de la marcha hacia la consecución del ideal.

Es de notar ya desde ahora que del hecho de que el hombre ontológicamente esté ordenado desde la Causa Primera hacia su *Fin*, que es Dios; de que ese fin consista en la plenitud y perfección de todas sus potencias y facultades; de que esa plenitud no pueda encontrarla el hombre más que en la contemplación del ser infinito, no se sigue que el hombre no haya errado en lo que toca a la ubicación de su felicidad. Pero la Pedagogía busca que la acción esté siempre en conformidad con aquello que la razón dicta al sujeto que "*debe ser*" (Santo Tomás en sus obras habla siempre del ideal objetivo, la perfección total, la posesión de Dios) conocida por el sujeto como tal, pero no olvida nunca su doctrina de que la razón subjetiva es para el sujeto norma de moralidad. Por eso, toda la doctrina que vamos a exponer es válida aún en el caso de una falsa concepción del ideal.

Comencemos, pues, por la inteligencia. Santo Tomás en el "De Magistro" se pregunta en primer término que si un hombre puede ser enseñado por otro. Se plantea este problema fundamental acuciado desde el primer momento por un doble sistema o si se quiere mejor, por una doble corriente del pensamiento humano. El problema de la educación implica —en el conocimiento de aquellos sistemas el paso de la ciencia "numéricamente una" de un ser a otro. Ahora bien, tanto la ciencia como la virtud, son algo tan íntimo, tan personal, que forman parte de la persona misma existencial, que aquí nos interesa. Son algo espiritual. ¿Cómo hacer pasar la virtud y la ciencia al alumno? Al plantearse San Agustín el problema en su De Magistro hace una crítica severa de cada una de los signos que pudieron servir de vehículo a la ciencia para realizar el paso del maestro al alumno. Se detiene particularmente en el lenguaje. Pero ninguno de esos signos puede ser vehículo de la ciencia, porque todos ellos son signos sensibles y porque todos ellos a su vez necesitan interpretación, docencia. Un medio expeditivo sería suprimir uno de los extremos o buscar una cau-

sa eficiente tan eficaz que sea capaz de influir directamente en el entendimiento mismo. San Agustín opta por esta última solución. Dios es el maestro de todos. Maestro y alumno beben de la misma fuente y en las mismas condiciones. El maestro cuando enseña solamente dispone al alumno para que mejor reciba de Dios la *iluminación* que la ciencia le da. Dios *ilumina* directamente la inteligencia del alumno. Esta teoría de la iluminación agustiniana nos recuerda la de *la reminiscencia* de Platón.

Averroes, por el contrario prefirió suprimir uno de los extremos. Quizás aún aquí fuera mejor decir, que prefirió reducir ambos a un principio superior, pero no a Dios sino a un entendimiento universal, sujeto de la ciencia, que irradia sobre todas las almas creadas. En ese entendimiento universal es donde la ciencia tiene toda la plenitud; universalidad y necesidad de que goza. Dios ha creado el mundo, pero no todas las cosas que hay en él. Ha creado sólo el entendimiento superior. Todo lo demás es obra de éste. Los seres mundanos, Dios, ni los conoce ni tiene cuidado de ellos. Siendo uno el entendimiento de todos los hombres, es también una la ciencia de todos ellos. La labor del maestro aquí será también una labor de disponibilidad del alumno en su fantasía y en su sensibilidad para actuar de alguna manera aquella ciencia que ya posee el alumno —por la misma razón que el maestro— en el intelecto único. Con admirable claridad han expuesto estas ideas Emilio Chiochetti, en *S. Tommaso D'Aquino*, Pubblicazione Conmemorativa del Sesto Centenario della (sua) Canonizzazione. Milano; Vita e Pensiero, 1923, y Mario Casotti en "*La Pedagogia di San Tommaso D'Aquino*", publicada en "*La Scuola*", Brescia 1931. En este último hace notar el parentesco de esta doctrina del averroísmo con los últimos sistemas de Pedagogía: "Non resta che tracciare —dice— una linea ideale attraverso il tempo, la quale congiunga Aristotele e Averroee con Cartesio. Kant ed Hegel, fino all'idealismo contemporaneo, e avremo rintracciato nel bel mezzo delle dispute medioevali le origini almeno di una fra le piú cospicue correnti della pedagogia moderna". (O. c. pág. 27).

¿Cómo responde Santo Tomás a este primero y fundamental problema de la educación? En el *De Magistro* basándose en Aristóteles establece la doctrina de que las formas naturales preexisten en la materia *non actu sed potentia*. Y que esta educación de la potencia al acto no es obra exclusiva del sujeto, sino que puede intervenir en ella un agente exterior. Esta doctrina se aplica igualmente cuando se trata de las virtudes, que de la ciencia. Las virtudes preexisten en nosotros en forma de inclinaciones naturales, que son ya como inicio de las mismas virtudes que luego se desarrollan por el ejercicio. Lo mismo ocurre cuando se trata de las ciencias. Preexisten en nosotros como ciertos gérmenes

de las ciencias, o primeros conceptos de la inteligencia con las cosas, como ocurre con la razón de ser, de unidad, etc. de las cuales, como de otros tantos gérmenes se deducen después los principios universales. Y cuando, por medio de estos principios, la inteligencia llega al claro conocimiento de aquellas cosas, que en ella estaban contenidas como en potencia, entonces se dice que uno ha adquirido la ciencia.

Pero hay que notar según el Angélico, que una cosa puede existir en otra como en potencia, en dos sentidos: como *potencia activa perfecta* cuando el ser en cuestión tiene todas las posibilidades para conseguir la cosa apetecida (aquí la ciencia) o como *potencia pasiva*, cuando el ser en cuestión es incapaz de alcanzar dicho fin por sí mismo. En el primer caso, el agente exterior (aquí el pedagogo) no puede hacer más que ayudar al otro ser (aquí el alumno) colocándolo en circunstancias de que por sí mismo desenvuelva sus íntimas posibilidades, como el médico con la medicina ayuda a la naturaleza para que ella misma reaccione contra las toxinas que la perturban. En el segundo caso, todo lo hace el agente exterior.

Pero en la ciencia de algún modo concurren las dos cosas, ya que, por una parte, la inteligencia es capaz de alcanzar la ciencia por sí misma, gracias a la luz natural de que está dotada. Por otra parte puede presentar a otros principios universales y aplicaciones de los mismos a determinadas cosas concretas, apoyándose en determinados ejemplos, y así el hombre es ayudado, como conducido a la adquisición de la verdad. Es natural, después de lo dicho, que cuando se trata de una ciencia para la cual el hombre está en pura potencia pasiva, la acción de enseñar y la consecución de la ciencia en cuestión, sea obra totalmente exterior y de un agente proporcionado.

Esta misma doctrina, pero de forma sin duda más elaborada nos la expone el Angélico, en la I, q. CXVII, a 1. "Por lo tanto tenemos que decir que *el que enseña produce la ciencia en el que aprende, haciéndole pasar de la potencia al acto*, como dice el filósofo (11). Para verlo claro hay que tener en cuenta que entre los efectos producidos por un principio exterior unos proceden exclusivamente de tal principio exterior —como la forma de una casa es producida en la materia tan sólo por el arte— pero hay otros efectos que proceden ya de un principio exterior, como la salud es producida en el enfermo a veces por un principio externo —la ciencia médica— y otras por uno interno, como ocurre cuando alguien cura gracias sólo a sus reservas de naturaleza. En tales efectos, debemos considerar dos cosas:

(11) Phys., 1, 8, t. 32.

1ª. — Que el arte imita de hecho a la naturaleza en sus operaciones; porque así como la naturaleza sana al enfermo alterando, dirigiendo y expeliendo la materia productora de la enfermedad; así también el arte.

2ª. — Que el principio exterior, es decir, el arte, no obra como principal agente, sino como coadyuvante del mismo, que en el principio interno, confortándole y suministrándole los instrumentos y auxilios de que se vale la naturaleza para producir su efecto; como el médico fortalece la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de las que usa la naturaleza para lograr el fin propuesto. El hombre empero, adquiere la ciencia ya por un principio interno, como sucede en el que la adquiere por su propia investigación, ya por un principio externo, como ocurre en el que aprende: porque es inherente a cada hombre cierto principio de ciencia, es decir, la luz del entendimiento agente, por la cual se conocen al principio naturalmente ciertos universales principios de todas las ciencias. Mas, cuando alguno aplica estos principios universales a algunos objetos particulares, de los cuales tiene memoria y experiencia por los sentidos, adquiere por su propia investigación la ciencia de los que ignoraba, procediendo de lo conocido a lo desconocido.

Así es que todo el que enseña, por las cosas que el discípulo conoce, le lleva al conocimiento de las que ignoraba según lo dice Aristóteles ⁽¹²⁾ que "toda doctrina y toda enseñanza se funda en un conocimiento pre-existente".

En resumen, Santo Tomás, respondiendo a ese problema fundamental y primario dice: La ciencia del maestro y la del alumno no son numéricamente una. El alumno en algún sentido tiene la ciencia del maestro y en algún otro no. La posee en el sentido de que para poder conocer, cualquier cosa que sea ha de tener ante todo la potencial, la capacidad intelectual. Esto no se lo da el maestro. Tiene que tener además algunos conceptos primarios, ser substancia, causa, unidad, etc., ayudados de los cuales nosotros podemos formarnos la idea de las demás cosas y unir las o separarlas hasta formar la ciencia. No hay, pues, en el alumno la ciencia, pero sí hay el germen de la ciencia, en la luz del entendimiento y en esos principios, que se nos dan inmediatamente al primer contacto con la experiencia.

Está en él la ciencia como están todas las armonías contenidas en las siete notas musicales —dirá con una hermosa comparación Casotti— como gérmenes de todas las ciencias, que dice Santo Tomás, en la luz del entendimiento y en esos primeros principios que se nos dan al primer contacto con la experiencia. No está la ciencia en él hecha y estructurada.

(12) Post. 1. 1.

sino que es necesario que el maestro por su ayuda haga germinar esos principios en él existentes y llegue a producir en el alumno una ciencia semejante a la suya. Los medios de que se vale el maestro los expone Santo Tomás más concretamente en la Iª. Parte, cap. CXVII, a.1, donde expone también toda esta doctrina con algunos matices nuevos que vamos a suprimir. El maestro ayuda al discípulo:

1º. *Sumministrándole algunos auxilios e instrumentos* de los que debe valerse el entendimiento del discípulo *para adquirir la ciencia* v. gr. cuando le indica algunas proposiciones menos universales que el discípulo puede discernir por las que ya conoce con anterioridad; o le propone algunos ejemplos sensibles, semejanzas contrarias y otros medios análogos por los que el entendimiento del alumno es conducido como por la mano al conocimiento de la verdad desconocida.

2ª. *Fortaleciendo su entendimiento*, no por una virtud activa como la naturaleza superior, según se ha dicho al tratar de la iluminación de los ángeles (13) porque todos los entendimientos humanos tienen un mismo grado en el orden de la naturaleza sino en cuanto *propone al discípulo el enlace de los principios con las conclusiones*, que tal vez no tendría por sí mismo tanta virtud comparativa que pudiese deducir de los principios las consecuencias (14).

Es interesante la insistencia con que el Aquinate hace notar que el Maestro no hace la ciencia del discípulo, sino que es como un instrumento, una ayuda por la cual el discípulo va elaborando su ciencia: "Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus... formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit exterius" (15). Y de aquí que el mejor maestro no sea ni aquel que más sabe, ni aquel que más da, sino que el que de tal forma enseña lo que enseña que más nazca del alumno que de sí mismo. Radicaba aquí sin duda el gran éxito del método socrático. Sócrates en sus intervenciones dentro del diálogo va ofreciendo al discípulo, sin que éste lo perciba, unos medios que son como pasos para las conclusiones que éste debe sacar. Son los "auxilia vel instrumenta" que dice el Angélico. Y unas veces es una proposición más concreta ya conocida, otras veces un ejemplo de la vida práctica o una cosa ya conocida que tiene semejanzas con el problema en cuestión, o es una objeción que ilumina inmediatamente el camino del error, y corrige al alumno haciéndole retroceder, o también ordenando

(13) C. 106, a 6; y C. III, 1.

(14) Poster. I. 1.

(15) I q. 117, a. 1 ad 2.

de tal forma las proposiciones del alumno, que él mismo vea la ilación y llegue por sí mismo a sacar una conclusión, que de otro modo no hubiera llegado a conseguir. Recuerda aquí el Santo las palabras de Aristóteles sobre la esencia misma de la demostración (16).

Todavía hace notar que, en la comunicación de la ciencia, en la que parte pone el maestro y parte (la principal) el alumno, *el arte imita a la naturaleza*. "*Ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigiendo et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars*". El arte del pedagogo está en la manera de proponer la ciencia, en la expresión de la palabra. No en la palabra en su sentido más estricto de modulación de un sonido con un contenido significativo, sino en el sentido de la expresión de un pensamiento y de un afecto. Claro está que el hombre, aún cuando tiene radicalmente todas sus potencias desde el primer momento, no todas se desarrollan con la misma rapidez. Las últimas que se desarrollan son precisamente las que pertenecen a la parte intelectual. Hacer una enseñanza abstracta de tipo demostrativo, silogístico, en los primeros pasos de la educación, sería un contrasentido. La palabra aquí, en esta primera fase, será lo palpable, lo sensible, en cuanto al conocimiento y lo que encauce y desarrolle los buenos instintos, en cuanto a los afectos. El niño, al principio, *en su modo de obrar se distingue muy poco de los animales*. "*Animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis; et talis naturalis instinctus est etiam in pueris*" (17). Sólo de este modo puede elevarse al niño a una idea más o menos clara de lo que es la virtud. Y como todo gesto, que es expresión de un sentimiento o afecto, es una palabra, más claro, como toda nuestra vida no es en realidad más que una palabra manifestativa de nuestro psiquismo, y ésto lo percibe el niño, la palabra más adecuada al niño es el ejemplo. Su instinto le lleva a imitar. Por eso tiende siempre a la imitación. De ahí la exigencia de la ejemplaridad principalmente entre los niños y los simples o poco formados.

Más tarde, cuando el niño despierta a una vida orgánica más complicada, la palabra puede ser elevada y de un contenido más abstracto. Se puede hablar ya de la vida de la virtud, pero tampoco en términos totalmente abstractos, porque la inteligencia todavía ni domina plenamente al organismo, ni está acostumbrada a ejercicios tan independientes del mismo. "*Puer autem non attendit ad ordinem rationis et similiter concupis-*

(16) Poster, lib. I, text. 5) "*Demonstratio est syllogismus faciens scire.*

(17) II Sent. d. 20 q. 2, a. 2, ad 5.

centia non audit rationem" (18). Y en otra parte dice: "In operationibus enim et in passionibus humanis in quibus experientia plurimum valet magis movent exempla quam verba" (19). Por eso es la hora de hablarle de ellas. Mientras no exista experiencia, además de nocivo es inútil. Pero tampoco se le puede hablar con palabras o raciocinios excesivamente elevados. La concupiscencia no obedece excesivamente a la razón. Las pasiones se educan mejor en este momento con ejemplos de grandes hechos llevados a cabo por los esfuerzos de la pasión bien enderezada. Ejemplos de generosidad, de abnegación, de fortaleza. Se trata de iluminar. Una vez más, la labor del pedagogo no es violencia sino ayuda. El principio aquí es "*aquello que pertenece a la naturaleza se ha de aumentar y fomentar en el niño, pero lo que es sólo manifestación de falta de razón se ha de corregir*" (20). De esos ejemplos vivos se pueden sacar las conclusiones. Mejor aún, es el niño el que inconscientemente las saca y las asimila y se educa.

Y aunque en todas las edades sea oportuno unir en la enseñanza, sobre todo de los poco iniciados, la parte sensible con la puramente intelectual, ésta puede predominar en las edades posteriores y, sobre todo, cuando se trata de ciencias puramente especulativas en que los ejemplos y semejanzas incluyen también mucho de semejante ya que se trata de simples analogías, y esto hace que fácilmente los mismos ejemplos induzcan a error.

En lo que toca al proceso vital en su conjunto de estas edades es oportuno explicar todo el proceso psíquico y el sentido mismo. La razón capaz ya de dominar, aunque con dificultad el organismo, comienza su dominio por su conocimiento. Mientras no se conocen las tendencias psíquicas, ni su sentido o valor, son fuerzas ciegas a las que el hombre ciegamente está entregado. Cuando las conoce y conoce su sentido y valor moral entonces comienza su dominio, precisamente por ese conocimiento, y luego por el encauzamiento de las mismas según unas directrices morales a las que la voluntad se adhiere.

Más complicada es la cosa cuando se trata de la educación de la voluntad. Lo primero que hace falta notar aquí también es que efectivamente el hombre necesita educación. No se le puede dejar libre a la simple evolución de su personalidad, porque de la misma manera que el árbol abandonado a sí mismo puede crecer torcido y con mucha más facilidad que él, debido a la misma complejidad de su ser, la personalidad humana pue-

(18) II-II q. 142, a. 2, c.

(19) I-II q. 34, a. 1, c.

(20) II-II q. CXLII, a. 2 ad 3 um.

de crecer también torcida, es decir, desorientada en su marcha hacia el último fin. Y tanto más será necesario educarlo cuanto más imperfecta sea su conciencia del último fin y de la responsabilidad que él tiene de dirigirse conscientemente a él ⁽²¹⁾.

Pero aunque esto sea cierto, también es cierto que se trata de un ser libre que no sufre coacción inmediata de la voluntad, y que, sobre todo y atendiendo en esto al modo de Dios con las creaturas, la educación ha de acomodarse y respetar la naturaleza de las cosas. De ahí aquel principio ya aducido en otra parte, que todo lo que hay en el individuo según la naturaleza debe ser acrecentado y favorecido y lo que hay de defecto de razón, eso sólo debe ser corregido.

Tenemos ya, según todo lo que vamos diciendo, que en el discípulo hay algo que debe ser *iluminado*, (parte didáctica de la pedagogía), es en su defecto de razón, de juicio, según su naturaleza racional, hay otro juicio práctico de la estimativa —algo que debe ser *orientado y favorecido*, —lo que es según su naturaleza racional— y algo que debe ser corregido, todo aquello que es desviado según el fin a qué está ordenado, y según su naturaleza racional. He aquí las tres fases que Santo Tomás distingue en la educación según el texto de las Sentencias ⁽²²⁾: *iluminare, dirigere et corrigere*.

La parte de la *iluminación* la hemos examinado ya en todo el párrafo anterior. Toda la trascendencia de esta doctrina está precisamente en la exigencia de conocimiento que tiene el apetito. Hasta tal punto, que según el aforismo clásico: “*Nihil volitum quin praecognitum*”. Efectivamente: examinado el proceso psicológico del dinamismo humano observaremos en él una doble perspectiva: una de atracción y asimilación de las cosas a sí; ésta es la perspectiva del conocimiento. Por él de alguna manera el sujeto incorpora a sí todos los objetos dándoles una realidad espiritual, de su propio ser. Otra perspectiva es aquella por la cual el sujeto va fuera de sí, hacia las cosas llevado por una fuerza que llamamos amor, ya de benevolencia, ya de concupiscencia, ya busque el objeto para sí, ya se busque a sí mismo para el objeto. La presencia intencional del objeto en el sujeto, sea por el conocimiento sensible, sea por el conocimiento intelectual, lleva consigo una reacción del mismo. Ese objeto, —si no es un puro ser de razón— tiene junto a su razón de ser su *razón de valor*, y no sólo de valor abstracto, sino principalmente de valor concreto, especial para el sujeto que intencionalmente lo posee. El sujeto no se conforma con ver solamente allí la razón de ser, sino que ve también la razón de conveniencia

(21) Pol. Iec. 10.

(22) IV S. D. 19, q. 2ª a 1.

o inconveniencia. Esta conveniencia o inconveniencia, no es más que la fuerza con que el objeto atrae hacia sí al apetito, a la cual responde éste con la actividad que llamamos amor. Tanto en el conocimiento como en el apetito hay una verdadera posesión del objeto, aunque sea de distinto género. "Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum" (23). Aquí la indiferencia no es posible. Si el objeto se presentase con las características de algo absolutamente indiferente, el movimiento sería imposible, la voluntad no actuaría en ningún sentido. A todo movimiento de apetito, tanto intelectual como sensitivo, responde previamente un juicio de estimación.

Pero esta reacción no es idéntica cuando se trata del apetito sensitivo o del apetito racional. Y la diferencia está en la diversidad del juicio de valoración. El apetito sigue a un conocimiento concreto, sensitivo, sin relaciones ulteriores; el intelecto en cambio, no ve la cosa en el estrecho límite de su marco existencial sino que es capaz de verla relacionada con otros fines ulteriores, dentro de otras esferas con las cuales se halle relacionada y como inserta. Entonces este objeto concreto que afecta el apetito, no se mira sólo en la perspectiva inmediata de mi conveniencia o inconveniencia concreta del momento, sino en relación con el bien total y absoluto del sujeto. No sólo se ordena al sujeto, hic et nunc, existente y recortado por las circunstancias sensibles, sino de acuerdo con todas las perspectivas, aun aquellas que trascienden el orden de la sensibilidad, que por eso estamos en el orden del espíritu. Entonces, puede ocurrir un conflicto en esas relaciones objeto-sujeto, en lo que afecta a la operación: que lo que esté de acuerdo con las circunstancias actuales y existenciales del sujeto, no lo esté en sus perspectivas trascendentales. Entonces, son éstas las que deben predominar, ya que éstas son las que esencialmente constituyen la actividad humana en cuanto tal. Aquí surge el juicio deliberativo, la libertad con toda su problemática.

Todo lo que llevamos dicho nos conduce a la conclusión de que todo objeto concreto que se me da ahí en el mundo a mano y existencial, no tiene razón de bien absoluto, ya que dice esa doble relación: al sujeto concreto, y al objeto absoluto o fin absoluto del hombre. Si todo objeto existencial es pues, relativo, ninguno impone a la voluntad una necesidad absoluta de estimación. Tiene su perspectiva estimable y otra que no lo es "In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo ma-

(23) IV Cont. Gent. c. 19.

lum quin aliquid bonum admixtum habeat, nec aliquid adeo bonum quod in omnibus sufficiat" (24).

A esta limitación atractiva del objeto bueno se añade la limitación con que el conocimiento capta las cosas y los valores de las cosas. Es el "defectum rationis" de que hablaba Santo Tomás que hay que suplir y corregir en el educando, más aun, en razón de esta misma limitación cabe el error, ya que en la ligación de premisas y conclusiones, cabe la desviación de las leyes lógicas y en consecuencia cabe el error.

A este error puramente intelectual se añade el error nacido de las mismas desviaciones de la voluntad. En las cosas morales, el juicio se desvía con más frecuencia por estas inferencias de los fondos psíquicos que por las puras desviaciones lógicas. No se trata por consiguiente aquí de las influencias de la inteligencia en la voluntad, sino de esta misma en los juicios prácticos de la razón, raíz última de la elección que es el acto terminativo de la moral.

Precisamente aquí radica una importantísima distinción que teóricamente está admitida por todos y en la *práctica distinguen* y mantienen pocos: La distinción entre *didáctica* y la *educación*. La primera es una ciencia esencialmente subordinada a la psicología. Su fin es encontrar los medios más fáciles por los que el alumno puede llegar a la consecución del mayor número de los conocimientos y con la mayor claridad. Tiene por objeto la ciencia, algo esencialmente intelectual. El racionalismo se quedó aquí y todo su esfuerzo se centró en la razón. Parecía que —al estilo de Sócrates— se creyese que la ciencia engendra necesariamente la virtud. Un resabio de racionalismo es la excesiva preocupación que en la moral se ha dado a los sistemas de probabilidad, tratando de pesar de una manera casi matemática la *cantidad* de bien o de mal propia de una operación. Este racionalismo está muy lejos de la doctrina de Santo Tomás, a pesar de ser el gran defensor de los fueros de la inteligencia.

El hombre que hay que educar no es un ente de razón, ni una máquina que reacciona matemáticamente al impulso del bien concreto conocido. Nace con sus tendencias o inclinaciones hereditarias, lleva en sí el complejo de una larga serie de hechos que gravitan en su voluntad, ha vivido un ambiente, ha creado determinados hábitos. Toda esta cadena de hechos pesan en cada momento por los actos de la voluntad y ésta que es la fuerza motriz de todas las facultades (incluso de la razón teórica cuanto al ejercicio) puede inclinarlo a actuar o no actuar, y esto significa ya un bien o un gravísimo mal. Puede aplicar la intelección en un sentido o en otro.

(24) II Sent. d. 25, q. 1, a 2.

específicamente buscando por ejemplo los complejos favorables al bien particular o de lo concreto, y alejarla de la visión de la disconformidad de lo concreto con el bien absoluto del sujeto. Y esto es otro gravísimo mal. Más aún, como ninguno de esos bienes concretos se le presentan como absolutos, pueden, por encima de la atracción de esos objetos particulares que se le presentan además como convenientes en el orden de su fin absoluto, elegir otros bienes particulares. "Quantumcunque aliquid ostentatur esse bonum, in potestate ejus (scl. voluntatis) remanet eligere aliud vel non eligere" (25). La voluntad sólo busca necesariamente la razón de bien absoluto, lo que llena plenamente su potencialidad. Como esto no se le da, permanece libre desligada de toda necesidad. Hermosamente expone Santo Tomás este entrecruzamiento de razón y voluntad: "Así como el agua del mar por su propia naturaleza tiene el impulso de tender hacia abajo, y por el influjo de la luna el movimiento de flujo y reflujo; así como (según las concepciones de la antigua astronomía) los planetas se mueven hacia oriente en virtud de la propia naturaleza de sus esferas, y sufren un movimiento de sentido inverso por virtud del primer cielo, de igual manera la voluntad por su propia naturaleza tiende sólo a querer, y por la participación de la inteligencia tiene el querer según un cierto modo preferencial: así, el acto de elección procede de una comparación, de una preferencia de la voluntad entre dos cosas, y el acto de intención mira al fin en conexión con los medios; pero el comparar y el relacionar una cosa con otra es propio de la razón, y de allí es participando de la voluntad. Y de igual modo la razón participa de la voluntad la eficacia, ya que el imperio es un acto que ordena eficazmente, y esta ordenación la recibe del entendimiento, pero el modo de eficacia lo participa de la voluntad, la cual es el primer motor según el ejercicio y la eficiencia" (26). Todo el problema de la pedagogía será en consecuencia hacer ver con la máxima claridad que ese bien que se presenta como el bien absoluto, el ideal, el fin último del hombre, coincide en cada caso con el bien particular del sujeto y lo mueve eficazmente a elegirlo. Ese es el gran problema.

Como, por otra parte, las fuerzas que actúan en el educando no son de pura razón, los argumentos estrictamente teóricos podrán tener su valor, más aún, podrán ser fundamentales en el sentido propio de esta palabra, pero nunca los definitivos. El educando deberá ser, además de iluminado, *regido y corregido*. Regido por la *persuasión*, por la presentación de la virtud como un bien actual y concreto del sujeto. Es la única fuerza que puede actuar desde fuera sobre la voluntad auténtica del educando,

(25) II Sent. d. 25, q. 1, a. 2.

(26) I, q. 106, a. 1.

es la única ayuda que le puede prestar el maestro. Y *corregido*, primero de error por la convicción y luego —*ya que se trata del juicio moral que se forma más por la experiencia que por la pura deliberación racional*— colocando al educando en un medio en el cual se despierte en él y se desarrolle el sentido moral y la apreciación de la virtud con la mayor exquisitez posible. Santo Tomás nos expone bien claramente este principio en el VII ethic, lect. 8, n. 1431, donde dice textualmente: "Principium autem in actionibus est finis... quod ita se habet in agibilibus sicut suppositiones, id est prima principia in demonstrationibus mathematicis. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem. Sed homo per habitum virtutis naturalis sive per assuetudinem acquisitas, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est finis". Este ejercicio de la virtud y esta recta estimación de la virtud no se hace sin una gran fuerza de persuasión del pedagogo y sin una aguda estimación de los motivos morales percibidos por el educando y hechos notar por el maestro. He ahí la grave y difícil tarea del educador.

Hemos tocado un punto verdaderamente grave y difícil en la educación: Los afectos sensibles y las influencias externas sobre la inteligencia y la voluntad.

Según la doctrina estrictamente tomista, cada vez más y más avalorada por la psicología experimental, el alma es forma substancial del cuerpo (27). Siendo esto así, es natural que de esta substancial unión se deriven mutuas interacciones entre el cuerpo y el alma, entre la materia y la forma. También es natural que la forma superior domine y someta la inferior a sus fines propios y que en consecuencia, todo el ser humano quede sometido a las luces de la razón y al imperio de la voluntad. Sin embargo, en el hombre, con distinción de toda otra criatura se observa un desequilibrio grande entre lo *que es* y lo que *debía ser*, según su naturaleza. Es el único en que las leyes constitutivas no concluyen necesariamente. Es el conflicto entre la voluntad nouménica y la voluntad empírica, que diría Kant, y es la piedra de escándalo de cuantos han querido aplicar a las *acciones humanas*, en cuanto tales, unas normas metafísicas. El cristianismo explica ese fenómeno por el pecado, por el cual se produce una insurrección del psiquismo inferior, una debilitación del psiquismo superior, aparte de perder el hombre una fuerza sobrenatural con la que anteriormente contaba: la gracia santificante (28).

Lo cierto es, que de la misma manera que la inteligencia no tiene so-

(27) Cfr. S. TOMAS I, q. 76, a. 1 y 4 · P. BARBADO, "Estudios de Psicología Experimental", t. I, pág. 635 ss.

(28) Vid. II Sent. d. 23, q. 2, a. 1, ad 3 um.

bre la voluntad un poder absoluto, tampoco la voluntad la tiene sobre todo todo el psiquismo inferior y que éste tiene influencias profundísimas en la inteligencia y en la voluntad, sin contar con las cuales es imposible, o puramente teórica, toda educación.

En primer lugar, la compleción misma del cuerpo influye en la claridad y energía voluntativa del individuo humano, los antiguos llaman a esta compleción "la crisis" y según la crisis (podríamos llamar acaso la fórmula química constitutiva del organismo) así la inteligencia era tanto más excelente.

Santo Tomás parece aceptar plenamente esta doctrina cuando escribe: "Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens, boni tactus, sunt bene apti mente" (29). El P. Barbado tan dedicado a estos estudios principalmente en el Angélico, se nos presenta como acérrimo defensor de esta doctrina. El alma humana, puesto que es una forma simple, aunque imperfecta por su exigencia del cuerpo humano para su natural desenvolvimiento o actividad, es en todos los hombres, idéntica. La diferenciación comienza en razón de la *crisis* de esa fórmula química constitutiva del cuerpo (30).

Si esto es así es bien fácil comprender aquella ya vieja afirmación de los psicólogos, que *la educación del niño comienza ya antes de nacer*. Esa crisis viene dada con muchos complejos hereditarios que en la vida dinámica significan otras tantas inclinaciones buenas o perversas según sean aquéllos. Expresamente lo dice el Angélico: "Et si anima non traducatur, qui virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivo; unde per virtutem seminis traducitur humana natura aparente in prolem, et simul cum natura naturae infectio" (31).

Notemos que el Santo habla de un influjo *dispositivo*, no directo ni necesario. Estas disposiciones atávicas no se imponen por necesidad. El hombre consciente de ellas puede fácilmente sobreponerse a las mismas, son siempre una fuerza, una inclinación que unida a los movimientos pasionales pueden tener consecuencias funestas. Pero en sí no son un grave obstáculo para la virtud. Y, si en sí no implican modalidad alguna para el sujeto ni el educador, ni puede hacer nada para hacerlas desaparecer, puede fácilmente crear sin embargo una voluntad firme capaz de vencerlas. El cuerpo actúa por los sentidos. Puesto que nada "hay en el sentimiento que no haya pasado por los sentidos" la pureza y agudeza de los mis-

(29) El de Anima lec. 19, n. 483.

(30) Estudios de Psicología Experimental, C. S. pág. 138.

(31) III, q. 81 a. 1. ad 2 um.

mos es otra garantía de la claridad de la inteligencia, ya que los afectos sensibles nacen del conocimiento sensible, y esos afectos influyen poderosamente en la voluntad. El conocimiento sensitivo tiene un juego importantísimo también en la educación. Hay defectos morales que acompañan casi infaliblemente a los sordos y otros a los ciegos, y siempre el defecto corporal engendra en el sujeto un complejo de inferioridad muy poco favorable a la virtud.

Cuando de los sentidos internos se trata: imaginación, memoria, etc., la psicología moderna en su tratado de las correlaciones, ha demostrado suficientemente hasta qué punto esos sentidos influyen y son garantía de la inteligencia y por la claridad de ésta en toda la vida moral.

Todo esto nos lleva a comprender la importancia que dentro de la pedagogía tiene la educación física. Desde el viejo axioma de San Pablo "mens sana in corpore sano", que Santo Tomás acepta como un verdadero axioma, hasta su afirmación de que nada existe en el entendimiento que no haya sido dado por los sentidos y por la agudeza y delicadeza de los sentidos ya que el error de éstos, conduciría al error de la inteligencia, todo en esta pedagogía nos habla de la necesidad absoluta de educar al cuerpo, de buscar su plenitud de desarrollo y de vida, si se quiere alcanzar también la plenitud de la vida psíquica y moral.

Junto con esta arquitectura estática de cuerpo está todavía la situación dinámica actual del mismo. No pensamos lo mismo cuando estamos sanos y cuando estamos enfermos, cuando estamos alegres y cuando estamos tristes, cuando estamos fatigados y cuando estamos llenos de vida. Es absolutamente necesario compaginar ambas vidas: la vida intelectual y la vida corporal, si queremos asegurar un recto juicio y una recta conciencia de la vida. Ya es viejo el aforismo: "Qualis unusquisque talis est, talis finis videtur ei", que no hay que concretarlo sólo al terreno de lo que es puramente moral, sino al terreno de lo físico y de lo físico-moral. Este estado de ánimo significa una inclinación también hacia algún determinado modo de pensar y de juzgar de las cosas, como la crisis era una disposición para la vida práctica del hombre. Vid. I, q. 83, a. 1. ad 5.

De ahí el gran interés que para la educación tiene el juego. Lo que el descanso es para la vida física, es el juego y el placer (en el buen sentido de esta palabra) para la vida intelectual. Santo Tomás afirma textualmente: "cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione etc." (I-II, q. 34, a. 1. c.). La movilidad implicada en el rápido crecimiento y desarrollo del niño y del adolescente, implica al mismo tiempo una grave dificultad de fijar la atención durante mucho tiempo en un objeto determinado, y como ya advertimos, mucho más cuando se refiere a cosas de carácter más especulativo. Esa vitalidad les lleva a buscar ar-

dientemente el placer que significa desahogo de una sangre efervescente. El joven es inquieto por necesidad. Todos los jóvenes son revolucionarios decía Goethe, porque son débiles. Lo dice también de alguna manera el Angélico comentando la ética a Nicómaco (1, VII, n. 1531): *assignat rationem quare juvenes maxime indigent delectatione. Et dicit quod in juvenibus propter augmentum sunt multae commotiones spirituum et humorum, sicut etiam accidit vinolentis. Et ideo propter huiusmundi laborem iuventus maxime quaerit delectationem. Et ideo propter huiusmundi laborem, iuventus maxime quaerit delectationem*". El problema es orientar ese deseo y esa inquietud. Es la perspectiva moral y pedagógica de los deportes y de las competiciones. Es atraer la atención de todos esos impulsos a fines honestos haciéndoles contribuir al mismo tiempo a la formación perfecta del hombre en su ser corpóreo y espiritual.

Con la adolescencia, además de las inquietudes típicas del desarrollo surgen también los movimientos pasionales, sobre todo las tendencias sexuales. La educación de las pasiones en general es un grave problema. Pero lo es mucho más cuando se trata concretamente de la educación de la sexualidad. La problemática moral y patológica que esta pasión implica, exigiría un estudio mucho más amplio que el que le podemos dar en estos estrechos límites de estas páginas. No estará de más, sin embargo, aludir a las causas que Santo Tomás asigna a los movimientos, principios de esta pasión para investigar así sus fundamentales remedios. Santo Tomás siguiendo a Aristóteles dice que estos movimientos pueden proceder o de una afección del órgano mismo o de una representación que lleva consigo la conmoción orgánica. La molición excesiva del alcoholismo, el comer excesivo, cualquier sobreexcitante del organismo es nocivo en este sentido. Todo ello produce mayor inquietud y mayor calor y combustión orgánica que, en consecuencia, excita la sexualidad. Bajo el segundo aspecto, las lecturas, los cines, los teatros, el ambiente, pueden ser otros tantos elementos corrosivos de la educación.

¿Cómo encarar el problema de la educación sexual? No se trata en esta pasión, como en ninguna de las otras, de destruirla. Las pasiones, de sí indiferentes, son fuerzas psíquicas que es necesario aprovechar y convertir en una fuente de imponderables valores. Apuntábamos ya en otro lugar que según Santo Tomás no se debe hablar de las pasiones hasta que el educando las ha experimentado. De otra manera sería ciencia puramente teórica y sin valor. Una vez experimentadas, el pedagogo debe hablar de las mismas. Los psicólogos han determinado muchos puntos concretos sobre este particular. Santo Tomás apunta que la educación de los hijos es obligación de los padres durante toda la vida, pero propiamente hasta que éstos hayan alcanzado la edad perfecta.

Esto quiere decir, que la pubertad cae toda dentro de la edad correspondiente a la pedagogía paterna, y que éstos deben educar a sus hijos en tales materias. El modo suelen indicarlo los psicólogos y moralistas: poniendo primeramente ejemplos de plantas, luego de animales, últimamente del hombre, hasta llegar a un conocimiento perfecto, sin misterios de ningún género y dando a conocer sobre todo *el sentido y finalidad* de tales tendencias. Este conocimiento como decíamos antes, implica ya un principio de dominio. Es el "conócete a tí mismo" de Sócrates.

Otro elemento positivo será la creación de un ideal o de muchos ideales subordinados que dan sentido de plenitud a la vida sin que el educando busque el placer en la vida sexual, cuando no tiene la edad para ello. Es el primero el ideal de la virtud y cumplimiento de la ley moral, inscrita por Dios en el corazón de los hombres. El ideal de la perfección de la propia personalidad, la armonía y belleza del hombre perfecto. Los ideales propios de la edad y el sexo en que el educando se encuentra: el estudio (el deporte, la belleza corporal. Lo más opuesto a esto es la vida concentrada y melancólica que favorece extraordinariamente a la excitación de la fantasía y a la voluptuosidad, como dice el propio Aristóteles en el Libro VII de la ética a Nicómaco. Sobre todo el ideal que lleva consigo el verdadero sentido de la vida *que es camino para la otra que es preparada*. El joven tiene siempre encendida la llama de la esperanza y los ojos puestos en las cosas futuras sin duda porque su historia es demasiado breve, sus energías muchas y sobresaltadas y los fracasos y dificultades de la vida no le han hecho todavía huellas demasiado profundas en el alma. (I-II, q. 40, a. 6). Es necesario así activar esos ideales y encender esas esperanzas para crear atractivos que compensen la fuerza y violencia de la pasión sexual.

Desde el punto de vista negativo, el mejor medio de educar, es educar las causas que producen o conducen al mal. Evitar los incentivos y hacer comprender los males que se siguen del mal son los caminos más seguros del éxito en tan ardua materia: la esclavitud del espíritu a la materia mientras la castidad lo eleva y libera (II Sent. d. 27. q. 2, a. 2 ad 6 um). La lujuria ofusca la inteligencia. Desde luego siempre de un modo actual (I-II, q. 34, a. 1 I ad. 1 um). Después, porque debilitando la voluntad debilita al hombre todo para el esfuerzo del estudio. (II-II q. 54, a. 6 ad 2 un, y q. 55, a. 8 ad *Ium*). Y sobre todo le impide el conocimiento y gusto de las cosas bellas, porque aunque sea cierto que en las cosas humanas se pueden encontrar a veces verdaderos genios, esto nunca puede darse cuando se trata de verdades fundamentales que relacionan al hombre con Dios, y cuando se trata del orden sobrenatural, ya que en estas

verdades no solamente entra el juicio de la razón sino el conocimiento por cierta connaturalidad que se fundamenta en la gracia santificante, y próximamente en la caridad. Junto con éstos hay una serie de males, de males consecuentes a la degradación moral que el pedagogo, puede fácilmente conocer y hacer comprender al alumno, constituyendo todo esto un gran poder para la pedagogía de la sexualidad.

Siendo así que ninguna de estas fuerzas pasionales tiene poder absoluto sobre la voluntad, más que cuando el hombre en principio se ha entregado a ellas, la gran labor, lo fundamental es crear la energía de voluntad, que generalmente llamamos *carácter*. No se trata por consiguiente, de tal o cual virtud. Se trata de la virtud fundamental, que es *una buena voluntad* no en el sentido kantiano de una absoluta autonomía y cumplimiento del deber por el deber, sino en el sentido de fidelidad de la ley, a la norma de la razón, y por ella a la naturaleza humana racional, y por ella a Dios autor de la misma, ya que éste es el camino seguro, el único de llegar, a la plenitud de su personalidad y al fin propio de todo ser humano.

Esta energía de la voluntad, es lo que se llama *carácter*. Esa energía sorda de la voluntad que consiste en la fidelidad al deber, a la ley, aun a costa de los mayores sacrificios y dificultades, y que es anterior a toda virtud, ya que toda virtud lo exige como fundamento. Por eso el carácter implica no solamente unos principios claros y perfectamente asimilados a los cuales se fija la voluntad tenazmente, sino que esos principios sean de carácter general, diríamos a la esencia misma de la voluntad, ya que un hombre que es fuerte en una cosa, puede no serlo en muchas, y así no podría llamarse un hombre de carácter. "Decimos que uno es hombre de carácter:

a) Cuando en general obra seguido *por principios* de manera que pueda preverse en líneas generales su modo de obrar. Pero esto no es suficiente. b) Esta norma de conducta con arreglo a principios debe *observarse además* en una esfera más o menos amplia de los planes, resoluciones y actos autónomos (Dic. de Pedagogía. Ed. Labor. Barcelona, 1936: palabra carácter). Lo que quiere decir que en absoluto, solamente podrá llamarse hombre de carácter aquel cuya energía de voluntad se extienda a todo campo de obrar humano. Por eso el P. Lacordaire al hablar del fin inmediato de la educación dice que es "el valor personal", y no la ciencia, ni la virtud, ni el carácter separadamente. La ciencia ilumina, pero sin la virtud, el hombre no llega a la plenitud de su "humanidad" y sin el carácter es muy difícil que pueda darse. La virtud sin la ciencia, a lo menos sin un conocimiento suficiente y profundo de algunos principios es además de difícil una hermosa lámpara apagada, y sin el carácter es im-

posible. El carácter sin la ciencia y sin la virtud sería una fuerza ciega sólo comparable a la más reprochable terquedad. (Lacordaire "Sur la grandeur du caractère, comme devoir du chrétien". Oeuvres. Paris, 1905. Librairie Vve. Ch. Poussielgue, t. XIII).

Nos queda un tercer punto que corresponde al pedagogo: la corrección. Son maravillosas a este respecto las palabras del Angélico en texto citado del IV de las Sentencias: "Sed aliquis a via rectitudinis discedens, *dupliciter* potest ad viam rectitudinis reduci, secundum philosophum in X Eth, (k. 10.1179, 11; 1.14, n. 2141). *Uno modo per timorem turpis*, aut odium ipsius; ut cum quis turpitudinem peccati abominatur et confusionem exinde consequentem. *Allo per timorem et odium tristis* sicut cum quis propter poenas illatas pro peccatis vel quas timet inferri, resilit a peccato. Et quia iste secundus modus est cum quadam violentia, ideo correctio dicitur, quasi usque ad rectitudinem perducens. Sed primus modus proprie dicitur correctio. Illa enim rapi dicuntur quae subito auferuntur. Unde etiam syllaba corripitur dicitur quae raptim et quasi subito pronuntiantur. *Et propter hoc quando homo ex hoc solum quod ei turpitudine peccati ostenditur, et ad meliora quis eum hortatur ipse per se ad viam rectitudinis revertitur, corrigi*". (In IV Sent. D. XIX, q. a. 1).

Donde Santo Tomás en brevísimas palabras nos da la doctrina de la corrección. Para él propiamente, no existe la corrección más que cuando el alumno ha visto el error, el mal, y su torpeza y por sí mismo se corrige o cambia de proceder. El castigo es una necesidad, pero solamente en el sentido de que concentrando al alumno dentro de sí le ayude a ver y a comprender el mal y a corregirse. Y la razón es obvia para Santo Tomás. La educación, ha dicho, depende más del alumno que del maestro. El maestro es un agente exterior que orienta que incita al bien. Pero el alumno es el que voluntariamente camina. El castigo es una coacción. La voluntad del alumno nada pone de sí. Mientras esta voluntad no vea el mal y por sí se mueva voluntariamente a corregirlo no existe, no puede existir corrección. La corrección, es, pues, más obra de convicción que de castigo.

En la exposición completa del tema nos faltaría estudiar los métodos o *técnica pedagógica*.

Dos puntos fundamentales nos parecen necesario hacer notar aquí: los métodos correspondientes a lo que hemos llamado nosotros "didáctica" y los métodos correspondientes propiamente a la educación. Es indudable que cuando de los primeros se trata, los métodos han avanzado extraordinariamente en fuerza a los progresos de la psicología experimental. Santo Tomás en esto hizo uso de los conocimientos de la experiencia inmediata calibrada por su aguda observación. Lo que él mantiene siempre como fundamental, y lo que la psicología experimental ha olvidado con dema-

siada frecuencia, es que el hombre no es una máquina que reacciona mecánicamente a los impulsos o excitantes o circunstancias en que se encuentra. Por encima de todo eso está la fuerza de su libertad. Y segundo, que la parte más fundamental la pone el alumno, de forma, que el mayor cuidado del maestro ha de estar en atraer la atención y la mirada, interesar al alumno en aquellos puntos cuyo conocimiento interesa, al mismo tiempo que le pone en circunstancias —del modo más arriba indicado— para inducir y deducir de los conocimientos adquiridos otros nuevos conocimientos.

En cuanto a los segundos se refiere, es indudable que los progresos no han sido tan grandes, y quizás fuéramos más exactos si dijéramos, que cuando se trata de la *formación del hombre en cuanto tal*, más hemos retrocedido que avanzado. La perfección del hombre está en la adquisición de las virtudes. Primero por vía ascética, de orientación y dominio de las distintas facultades, del modo anteriormente indicado, y luego por el aumento progresivo de esos hábitos por los actos intensivos de los mismos (Santo Tomás).

Esto lleva consigo otro punto en que no hemos progresado nada con relación a los antiguos: el análisis íntimo de nuestros propios afectos, que son los que se han de perfeccionar o corregir. La extroversión es nota característica de nuestro tiempo, y en la educación se manifiesta este estigma en el empeño de formar más bien una conducta exterior que un espíritu selecto, se busca más la etiqueta que la ética, sin duda todo lo contrario de la pedagogía clásica.

¿Quién se atrevería a afirmar que en lo que toca a conocimiento del mal moral y su torpeza, en lo que toca al valor de la virtud, de su consecución y aumento, de los análisis delicadísimos de los afectos humanos hasta los últimos límites, estaba Santo Tomás, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, muchísimo más adelantados que los modernos pedagogos. Sus obras son sin duda una obra de pedagogía, pero de pedagogía perenne porque brota de unos principios absolutos y constituyen *normas vivas* —que a lo vivo se enseña la virtud— para la educación del hombre como tal, y en particular el tratado de las virtudes de Santo Tomás será siempre un libro inmortal de la más pura pedagogía y la fuente de los principios más sabios para la educación. Sería imposible aquí, ni siquiera un resumen de esos principios que los dejamos al estudio y consideración de los dedicados al arduo y benemérito esfuerzo de la educación.

JOSE TODOLI DUQUE, O. P.
Profesor en la Universidad Central
y Secretario general del Instituto "Luis
Vives" de Filosofía, de Madrid

LA FILOSOFIA JURIDICA DE HANS KELSEN

1.— La vigencia de Kelsen en la especulación jusfilosófica nacional constituye un hecho fuera de discusión. Sin pretender una influencia exclusiva de la teoría pura, no es posible desconocer que la mayor parte de los estudios de filosofía jurídica aparecidos en los últimos años —que son los más fecundos en esta materia en el país— acusan el tono del pensamiento kelseniano. No es el caso de puntualizar, en esta oportunidad, las razones que han obrado y obran en esta firme presencia de Kelsen, aún cuando se pueda callar la labor desarrollada por la escuela egológica, que fundada por el profesor Carlos Cossio, ha aportado una particular interpretación logicista de la teoría pura, que no por haber sido rechazada por el propio Kelsen en la visita que nos hizo el año pasado, deja de constituir una seria y fundada tentativa de re-pensar su obra colocándola en la auténtica línea del pensamiento jusfilosófico moderno.

Esta privilegiada posición de Kelsen en la doctrina nacional es la que nos ha inducido a examinar su sistema desde un punto de vista que estimamos un tanto descuidado.

Generalmente se acepta o se recusa la teoría sin hacerse cargo de dos cuestiones básicas para un ajustado pronunciamiento crítico.

La primera, es la de la apreciación de sus presupuestos filosóficos. Aceptar de entrada —como comúnmente se acepta— la posibilidad de una ciencia del derecho positivo aislada de contactos con la realidad y con los juicios de valores, es comprometerse desde el principio con una actitud filosófica que habría ante todo que medir en su verdad o en su error. Toda la construcción kelseniana, desde la teoría de la norma hasta la de la interpretación de la ley, se apoya en los supuestos de la escisión entre el mundo del "ser" y el del "deber ser" y en la ubicación del derecho en este último en su condición de categoría gnoseológica-trascendental relativamente apriorística. De modo entonces que la revisión de la piedra básica de la doctrina se hace inexcusable para lograr un conocimiento cierto y fundado de lo que podríamos llamar la parte estrictamente jurídica de la misma.

La segunda, es que para entender en su alcance plenario la teoría pura es menester su instalación en el desarrollo dialéctico del pensamiento jusfilosófico moderno. La obra de Kelsen agota todas las posibilidades de un determinado momento de la filosofía jurídica, y, vista desde esa precisa altitud histórica representa, en muchos aspectos, el límite hasta donde han podido estirarse ciertas pretensiones sistemáticas, y hasta donde no les ha sido posible llegar a otras. No es que constituya un punto de clausura de una dirección ideológica y de apertura de obra, ya que la corriente moderna transcurre por napas más profundas que permiten su continuidad, pero sí se muestra como un adecuado alto del camino donde poder detenerse y rendir cuentas de los resultados de la empresa.



2. — Aunque más no sea que esquemáticamente, procede la previa descripción del sistema para puntualizar sus principios básicos.

El primer lugar corresponde a la "pureza metódica", que aunque presentada por Kelsen como preámbulo metodológico de la teoría, implica —a fuer de buen kantiano— la proposición de los verdaderos fundamentos filosóficos de la construcción.

"Si ella (la doctrina) se califica como Teoría pura del Derecho es porque pretende garantizar un conocimiento dirigido solamente hacia el Derecho, y porque pretende eliminar de ese conocimiento todo lo que no pertenece al objeto exactamente señalado como Derecho. Es más: quiere librar a la Ciencia jurídica de todos los elementos extraños. Tal es su principio metódico fundamental, que parece ser de por sí bien comprendido" (1).

Como consecuencia de esta pureza metódica "La Teoría pura del Derecho trata de deslindar claramente el objeto de su conocimiento de las dos direcciones en que el sincretismo metódico dominante, pone en peligro su autonomía" (2). Para ello "plantéase la misión de distinguir el Derecho, tanto de la Naturaleza como de otros fenómenos espirituales, pero en particular, de las normas de otro género" (3).

La distinción entre "naturaleza" y "derecho" responde a la escisión más profunda y general que se da entre "ser" y "deber ser" que adquiere carácter de contraposición ineludible que "nuestro pensamiento debe ha-

(1) La Teoría pura del Derecho, Losada, Buenos Aires, 1941, págs. 25-26.

(2) La Teoría... p. 26.

(3) La Teoría... ps. 37-38.

·cerse presente siempre sino quiere que se le escape de modo irremisible la idea de valor, y, en especial, la idea de Justicia" (4).

Las respectivas legalidades de ambos órdenes se instalan en zonas absolutamente opuestas. Para la ciencia del espíritu (derecho, moral, religión) la fórmula gnoseológica es el "deber ser" que constituye la "norma". Para la ciencia de la realidad, la fórmula es la "causalidad" que organiza la "ley natural". "La idea de "Naturaleza" comprende la suma de lo verdadero, de todo lo que de hecho, como directa o indirectamente perceptible por los sentidos acontece y puede acontecer con arreglo a la ley de causalidad... La idea de "Justicia"... consiste en lo que —aunque no acontezca de hecho— debe acontecer con arreglo a otra ley, a una norma, o debe acontecer en el terreno de la conducta humana" (5).

Pero —como ya se anticipó— la teoría no se detiene en esta primera depuración de su objeto. Le es menester, situada ya en el área de lo normativo, eliminar todo aquello ajeno a la estricta noción de derecho. Y dentro de esta tarea lo que principalmente se afana en extrañar es la ética. No "se niega la exigencia de que el Derecho debe ser moral, es decir, bueno... solamente se rechaza la concepción de que el Derecho sea, como tal, parte integrante de la Moral de que todo Derecho por tanto, sea en cuanto Derecho, en algún sentido y en algún grado Moral" (6).

La razón de esta eliminación es la siguiente: "como categoría moral el Derecho equivale a la Justicia... que significa un valor absoluto" (7). En virtud de esta pretensión apodíctica de la justicia, "su contenido no puede ser determinado por la Teoría pura del Derecho". Es más, en ningún caso es asequible al conocimiento racional, como lo prueba la historia del espíritu humano que desde hace siglos se afana en vano por la solución de ese problema. Pues la Justicia, que ha de representarse como un orden superior, diverso y frente al Derecho positivo, está en su validez absoluta más allá de toda experiencia, así como la idea platónica más allá de la realidad, o como la cosa en sí trascendente más allá de los fenómenos" (8). "La Justicia es un ideal irracional" (9). Constituye tan sólo una "ideología" que enraiza en el querer y no en el conocer y "proviene de ciertos intereses, o mejor aún, de otros intereses que el interés por la verdad" (10).

(4) La Idea del Derecho Natural en *La Idea del Derecho Natural y otros ensayos*, Losada, Bs. As., 1946, p. 16.

(5) *La Idea...* p. 16.

(6) *La Teoría...* p. 38.

(7) *La Teoría...* ps. 38-39.

(8) *La Teoría...* p. 39.

(9) *La Teoría.....* p. 41.

(10) *La Teoría...* p. 43.

La consistencia del derecho es, pues, otra que la consistencia de la moral, aun cuando tengan en común el carácter normativo, el "deber ser". La teoría pura se esmera en asegurar esa autonomía de la normatividad estrictamente jurídica, para lo cual concibe la norma de derecho, no como imperativo —como idea trascendente— sino como preposición jurídica —como categoría trascendental— (11).

Entramos así en la teoría de la norma, que, para Kelsen, consiste en el "juicio hipotético que expresa el enlace específico de una situación de hecho condicionante con una consecuencia condicionada" (12).

"Así como la ley natural enlaza una determinada situación de hecho como causa con otra como efecto, la ley jurídica enlaza la condición jurídica con la consecuencia jurídica. En un caso la forma del enlace de los hechos es la causalidad, en el otro la imputación, que es conocida por la Teoría pura del Derecho como la legalidad particular del Derecho" (13).

La norma jurídica se formula así: Si A es debe ser B. Con un ejemplo de nuestra ley positiva: si alguien redujere a una persona a servidumbre (supuesto de hecho condicionante) debe ser (imputación) reprimido con prisión o reclusión de tres a quince años (consecuencia condicionada). Art. 140 del Código Penal.

Queda bien entendido que esta imputación, este "debe ser" no señala ninguna valoración, limitándose "a existir como una categoría relativamente apriorística para la aprehensión del material jurídico empírico" (14).

Pero es menester precisar aún más el concepto de la norma y esto se logra por una reducción a lo puramente coactivo. "La consecuencia enlazada en la proposición jurídica a una determinada condición, es el acto coactivo estatal, esto es, la pena y la ejecución coactiva civil o administrativa y solamente por eso la situación de hecho condicionante es calificada como lo antijurídico y la condicionada como consecuencia de lo antijurídico" (15).

Lo antijurídico pasa así a desempeñar un papel positivo, se hace imprescindible para concebir el derecho, constituye el punto de arranque de la norma. "La Teoría pura del Derecho disuelve la imagen de que en el hecho antijurídico los hombres violan o infringen el Derecho. Muestra que el Derecho mal puede ser violado o infringido por lo antijurídico, cuando solo por lo antijurídico logra su función esencial" (16).

(11) La Teoría... p. 47.

(12) La Teoría... p. 47.

(13) La Teoría... p. 48.

(14) La Teoría... p. 49.

(15) La Teoría... p. 52.

(16) La Teoría... ps. 54-55.

Este "poner de revés" la regla jurídica lleva a Kelsen, sino a excluir, por lo menos a minimizar lo que llama "norma secundaria" que es aquella en que aparece como debida la conducta que evita la coacción. Su naturaleza es subsidiaria y sólo puede aceptarse bajo la condición que, de darse el comportamiento contrario, ha de acontecer el acto coactivo como consecuencia (17). La formulación correcta sería: Debe ser A, si es no —A debe ser B.— De este modo se funcionaliza la última posibilidad de entender la norma con independencia de la coacción.

Los principios expuestos constituyen —según se anticipó— el basamento de la teoría pura. De ello resultan las construcciones estrictamente jurídicas del sistema.

La abolición del derecho subjetivo y la disolución del concepto de persona; la teoría de la norma lógico-jurídica como hipótesis para explicar científicamente la gradación y producción en el orden jurídico; la doctrina de la interpretación de la norma, en fin, los más apreciados aportes de Kelsen no son sino la aplicación de aquellos puntos de partida.

No entra en nuestro propósito —dado los límites de este trabajo— describir esta vinculación. Basta, por consiguiente, dejar constancia de ellos.



3. — La marcha de la filosofía moderna que se inicia con la apostasía del ser, se realiza en medio de una serie de desgarramientos del espíritu, provocados, cada uno de ellos, por el desesperado afán de encontrar una nueva y suprema instancia desde donde organizar el conocimiento en una unidad permanente. Pero, el dar las espaldas a la auténtica realidad y el negar a la inteligencia el poder de penetrar hasta su más radical hondura, han condenado a la esterilidad la pretensión moderna que se ve así precipitada en un verdadero "tirabuzón" cuyo centro de gravedad, se desplaza, de un punto a otro, sin lograr momento permanente de estabilidad.

Perdida la noción de la jerarquía de los grados del saber incrustados en los niveles inteligibles del ser, el conocimiento pierde asimismo, el sentido de sus auténticas proporciones y se convierte en asimétrico. Destituidas las dimensiones espirituales del hombre de su natural ordenamiento, se vuelven locas, al igual que —como decía Chesterton— se tornan locas, también, las virtudes separadas del árbol vivo del cristianismo.

Producido el principal y auténtico desgarramiento: el renunciamiento al ser; la razón pura, la razón del idealismo se hipertrofia y aspira a convertirse, a pesar de su inautenticidad, en único rector del saber. Es la épo-

(17) La Teoría... ps. 57-58.

ca, en cuanto a nuestro asunto se refiere, del jusnaturalismo moderno.

Encontrando en su propio pecado, penitencia, la misma realidad, —que no se niega sin riesgos— se encarga de proclamar la ineficacia de esa razón, y su fracaso arrastra no sólo su imagen falsificada, sino que cancela, históricamente, la posibilidad de una restauración del conocimiento fidedignamente racional.

A este desgarrón sucede una nueva búsqueda. Se cree encontrar en la voluntad abierta a las "ideas trascendentales" la clave de la unidad. Es el momento de la ética y el derecho kantiano consolidados en un deber ser formal y trascendental. Pero la desnaturalización de la voluntad implicada en negárseles su objeto necesario: el bien en sí, y la accesibilidad racional al mismo, produjo también sus frutos con la consiguiente caída de la metafísica voluntarista del filósofo de Koenisberg y de los que le sucedieron en la línea de la razón práctica.

Toca luego el turno al conocimiento de tipo empírico, que transforma el mundo cognoscible en una versión de lo puramente fáctico, organizado por legalidades que ni siquiera alcanzan el vigor apriorístico que les asignara Kant, sino que se resuelven en conexiones funcionales o regularidades de fenómenos que instituidos en hábitos mentales fundan una lógica desprovista de necesidad absoluta. De tal linaje es, por ejemplo, el principio de economía del pensamiento con que Mach ordena el tumulto de la sensación; y la categoría gnoseológico-trascendental, *relativamente* apriorística con que Kelsen organiza el conocimiento del objeto jurídico.

Es en esta etapa donde se ubica la teoría pura y es desde esta perspectiva histórica que debe ser estudiada para descubrir su verdadero alcance y el papel que le ha tocado desempeñar en la expresión moderna de la jusfilosofía.

La línea dialéctica seguida por el espíritu moderno a través de las distintas circunstancias históricas, es recorrida sistemáticamente por Kelsen. La serie de eliminaciones que va decretando para alcanzar la pureza metódica se corresponden con los estadios que hemos ido señalando. Las instancias del ser, de la razón pura, de la voluntad, son sucesivamente descartadas, hasta llegar —en la teoría de la norma— a la proposición de una fórmula, formalmente lógica y materialmente empírica, que constituye la proyección en el campo del derecho, de las actitudes neokantianas y positivistas.

Estos sucesivos pasos serán los que a continuación examinaremos.

★

4. — Resulta de los propios términos de Kelsen que cuando habla de "naturaleza" alude a un círculo herméticamente cerrado a lo que no sea la pura consideración fáctica. La naturaleza enclaustrada en lo estricta-

mente fenoménico se aísla de todo conocimiento que no se agote y concluya en el dato sensible. Salvo el ingrediente lógico de la "causalidad" que organiza su conocimiento y constituye su privativa legalidad, ningún otro horizonte que el empírico se abre a la noción de realidad, de ser.

Limitada así la imagen de la naturaleza a su versión empírica, lógico es seguir su hostilidad a todo lo que signifique acoger en su ámbito cualquier alusión a lo normativo. La idea de finalidad, inexcusable en la disciplina de la humana conducta, resulta extraña en el mundo del puro acontecer, atravesado, de punta a punta, por la ley del determinismo causal.

El planteo de Kelsen, en estos términos, aparece como impecable. Pero, cabe preguntarse ¿es legítima la reducción empírica del concepto de naturaleza? ¿No existe en sus puntos de partida una indebida absorción de las perspectivas desde donde debe ser mirada la realidad sensible, en beneficio exclusivo del ángulo empiriológico?

Estos interrogantes deben ser rigurosamente compulsados, para recién entonces decidir sobre la legitimidad o ilegitimidad de la absoluta distinción entre, ciencias del "ser" y ciencias del "deber ser" tan generalmente aceptada sin un serio estudio de sus presupuestos filosóficos.

En correcta doctrina aristotélico-tomista, la filosofía de la naturaleza comprende el ser de las cosas en el primer grado de abstracción, es decir, en cuanto ser sensible y móvil, pero —y en esto se distingue del conocimiento empiriológico (ciencia en sentido estricto) cargando el acento más sobre el "ser" que sobre su sensibilidad y movilidad. Se ingresa, en este primer nivel inteligible de la realidad, no mediante el examen empírico de las cosas, que obra por medida y observación, sino por el análisis ontológico de las mismas que permite sumergirse en el mar de lo sensible para capturar en el mismo las estructuras inteligibles que allí se encuentran "constituyendo su objeto en el ser en cuanto mutable, el ser bajo la determinación típica de la mutabilidad, el ser impregnado de mutabilidad" (18).

En formulación más técnica podemos decir que la filosofía de la naturaleza tiene en condominio con las ciencias de la naturaleza el objeto formal "quod": el "ens sub ratione mobilitatis"; pero se distingue específicamente de éstas en su "ratio formalis sub qua" que es un peculiar modo de analizar tendido hacia lo ontológico, mientras que el conocimiento empírico se vale de otro tipo de análisis, el empiriológico en que los datos de los sentidos son enfocados desde el punto de vista de la medida (empi-

(18) MARTAIN J., *Filosofía de la Naturaleza*, ps. 39-40, Club de Lectores, Bs. Aires.

riométrico) o de lo observable y descriptible (empírico-esquemático). (19).

Se sigue de lo dicho que la contemplación de la realidad empírica bajo pena de permanecer en estado de lo puramente contingente, sólo se constituye en conocimiento científico si se orienta en alguna de esas dos direcciones: la ontológica o la empiriológica.

Pasando —por ahora— por alto la cuestión sobre si estas posibilidades de organización científicas —que son concurrentes y no excluyentes en el conocimiento especulativo— se brindan también a la ciencia del humano quehacer, nos limitamos a dejar determinado que la ética y el derecho encuentran adecuada ubicación en este sector de la filosofía de la naturaleza, sin desmedro de su condición de disciplinas prácticas.

El afincamiento se realiza por cuanto aunque no sea la "naturaleza humana" el objeto del conocimiento de las ciencias prácticas, —que lo es de la psicología racional— es factible anotar la subalternación en que se constituyen con respecto a esta última. Subalternación que se colige de la necesidad en que se encuentra la sabiduría ética y jurídica de apelar a los principios de la psicología en el trance de hallar plenaria explicación a sus conclusiones, ya que, a riesgo de permanecer en la imperfección del "quia", deben trabajar en su propia materia con los datos de la ciencia subalternante, para así, y sólo así, adquirir dignidad de perfección y erigirse en saber del "propter quid" (20).

Todo lo dicho va entendido con estas dos observaciones:

La primera. Esta vinculación en modo alguno destituye el conocimiento subalternado de su autonomía, por cuanto: a) difiere de la ciencia superior en el objeto formal "quod" y en la razón formal "sub qua", que en la primera están constituídos, respectivamente, por el acto humano libre en cuanto se ajusta a desajusta con la ley, y por la luz de la razón práctica; y en la segunda, por el acto del hombre en cuanto tal, y por la razón especulativa dirigida al análisis ontológico; y b) por que si bien recurre a los principios de la psicología es ella misma quien los aplica a su particular materia y en la peculiar dirección que ésta reclama (20 bis).

La segunda. Que con esta subalternación a la psicología, no se clausuran las comunicaciones de la ciencia del obrar con otros planos de co-

(19) Sobre el particular cons. la obra ya citada de Maritain, como asimismo *Los grados del saber y Ciencia y Sabiduría*.

(20) MENVIELLE J., *La subalternación de la Etica a la Psicología en Sapientia*, 1946, 4º trimestre, ps. 124 en adelante.

(20 bis) Para una demostración de como se constituyen las ciencias del obrar partiendo de la naturaleza humana, cons. LACHANCE L., *L'humanisme politique de Saint Thomas*, t. 1, ps. 65-75; y *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, 2ª edición, ps. 16-23.

nocimiento ya que pende sobre ella la común superintendencia que la metafísica ejercita sobre todos los órdenes del saber racional.



La naturaleza, y aquí viene la ayuda de la metafísica, no consiste en algo estático, cristalizado. Por sobre todo se muestra como movimiento, como tendencia, y no, por cierto, como un puro "ir hacia", desprovisto de fines específicos —que sería caer en fácil y estéril funcionalismo— sino como firme y tenaz operación tendida al cumplimiento de sus exigencias ontológicas. "La naturaleza, —escribe Derisi (21)— se nos presenta como la substancia en movimiento ascendente hacia su superación y acabamiento ontológico, como un movimiento virtualmente recibido con el mismo ser y con el cual va irresistiblemente en busca de su fin o bien... es la participación ontológica y la ejecución por parte de la creatura de la ordenación final existente en la mente divina".

Trasladando este concepto al campo de lo humano —y retornamos a la filosofía de la naturaleza— y recurriendo a la experiencia aún cuando cargando la nota en lo permanente, en su estructura inteligible, el hombre aparece como un esbozo, un cuadro de tendencias que cruzan lo más profundo y radical de su comportamiento. Tal es el esquema aunque no exhaustivo que Santo Tomás nos propone (22). Estas inclinaciones, en el plano de lo vegetativo, moverán extrínseca y forzosamente las potencias en busca de su bien, y en los planos superiores impulsarán a sus facultades, voluntaria pero no menos necesariamente, al logro de su objeto propio.

Pero esta forzosidad solo es dada dentro de la potencia donde radica la inclinación, sin pretensión ni posibilidad de invadir otras jurisdicciones, y, a fortiori, de gobernar la realización de la plenitud del individuo. La inexorabilidad se agota en el logro del bien específico de cada facultad, y nada más. La misma voluntad, en cuanto naturaleza, cae bajo esta ley ineludible, ya que su objeto formal propio el bien en sí, se le impone y la reclama de modo inexcusable. Nada puede querer la voluntad sino bajo razón de bien, así como nada puede conocer la inteligencia, sino bajo razón del ser (23).

Desde el punto de vista del hombre total, de su plenaria humanidad, las cosas suceden de otro modo.

En virtud de su condición espiritual, aunque soportando la penuria de

(21) DERISI O. N. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p. 54, Instituto de Filosofía de la Fac. de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1941.

(22) *Suma Teológica*, I-II, c. 94, a. 2.

(23) *Suma Teológica*, I-II, c. 10, a. 1 y 2.

su encarnadura, el individuo, en cuanto sujeto de conducta, tiende con todas sus fuerzas al bien en sí, único capaz —al contrario de los bienes parcelados— de satisfacer su pretensión incoercible de felicidad. Y esta pretensión, esta aspiración que especifica el fin radical de la condición humana, se corresponde con la primacía —en el orden de la acción— de la voluntad, en virtud de su superlativa vocación ética.

Siendo esto así y sentado el objeto formal propio de la voluntad al que es necesariamente movida, resulta claro que al convocarse todos los bienes particulares de las potencias del individuo en trance de organizar la empresa típicamente humana, nunca podrán —en orden a la realización de la obra integral— imponerse a la voluntad con la forzosidad con que actúan en sus respectivas competencias, ya que dada su precariedad no alcanzan a saciar su sed desbordante e irreprimible de beatitud. En la propia necesidad de la voluntad, pues, ingresa el acontecimiento de la libertad. Ante el tribunal de la voluntad se abre el mundo de la libertad y de la moralidad. La libertad, en cuanto los bienes particulares son propuestos y no necesariamente impuestos y la moralidad, por cuanto las tendencias naturales no por perder su inexcusabilidad quedan destituidas de toda prerrogativa rectora, ya que permanecen como esquema esencial en cuyo libre cumplimiento alcanza el hombre su plenitud.

Se ha producido, entonces, el tránsito del "ser" al "deber ser" la libertad se asoma en el círculo del humano obrar en razón de la necesidad con que la voluntad es atraída por su objeto. La legalidad inexorable de la realidad humana se convierte en legalidad normativa sin salir, antes por el contrario, afirmándose en la misma realidad. "Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural" (24).

A esta altura ontológica de la consistencia humana, queda la indagación racional, a través de la experiencia, para dirigir el comportamiento. "La razón, escribe Deploige, no asegurará al querer deliberado su necesaria rectitud sino tomo como punto de partida y punto de apoyo las inclinaciones naturales del ser. En tanto se inspire en ellas, formula sus principios generales, primeros e indemostrables que son implicados en nuestros juicios morales y de los cuales las reglas particulares toman su valor" (25).



5. — La separación radical que se mantiene entre naturaleza y espíritu, entre realidad y valor se produce como consecuencia de la cancelación

(24) Suma Teológica, I-II, c. 94, a. 2.

(25) SIMON DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, ps. 274-275.

de la visión inteligible del mundo sensible y la consecuente negación de una auténtica filosofía de la naturaleza.

Suprimido así por el hombre moderno el fundamento de la ética y el derecho en la instancia ontológica y declaradas estas estructuras como a-científicas, inaccesibles a la razón, el proceso —según se advirtió más arriba— se resuelve en un sucesivo cambio de punto de apoyo donde poder encontrar los principios del comportamiento.

Kelsen, que como ya se ha visto, afirma enérgicamente la separación entre el derecho y el ser, ha de seguir ese movimiento con lógica implacable, y, destituyendo a los sucedáneos de la concepción tradicional, llevará la cuestión hasta sus últimas consecuencias.



6. — El momento de la metafísica racionalista crea, en el campo de lo jurídico, la doctrina del derecho natural llamado clásico y que abarca, aproximadamente, los siglos XVI a XVIII. La crítica de esta posición es especialmente desarrollada por Kelsen en su ensayo titulado "La idea del derecho natural" (26), aunque conviene tener presente que su pretensión de examinar la esencia de toda la teoría del derecho natural debe reducirse a sus verdaderos límites que no son otros que los de la escuela jusnaturalista moderna.

El olvido de la circunstancia apuntada lleva a Kelsen a provocar una auténtica desinterpretación de la doctrina tradicional del derecho natural, ya que le adjudica notas y sentidos que en modo alguno le son asignables.

La imagen del derecho natural que muestra Kelsen es la de un sistema de reglas, cerrado y autosuficiente. Su orden comprende la plenitud de lo jurídico y en él se agota todo el derecho.

El fundamento del derecho natural, no obstante proclamarse su objetividad, le es immanente, se encuentra inmerso en su propio círculo. La idea de un fin trascendente, fundamento de un orden en el que participa el hombre, le es extraña o, por lo menos, suprimible. Por ello es que Kelsen puede apuntar que Dios y Naturaleza son conceptos intercambiables, de valor equivalente (27). La Boëtie no necesita recurrir a Dios para señalar lo que, según su época, constituía la dignidad del hombre: "La naturaleza nos ha impreso a todos la misma forma, nos ha dado a todos en general toda la tierra por morada y nos ha instalado en la misma casa; no se puede dudar que todos somos libres por naturaleza y a nadie se le puede ocurrir que la naturaleza haya instituido a alguno de nosotros en la

(26) En *La Idea del Derecho Natural y otros ensayos*, ps. 15 en adelante.

(27) *La Idea...* ps. 17-18.

esclavitud" (28). Y Grocio, como es sabido, afirmaba que aunque no hubiera Dios los principios del derecho natural siempre valdrían.

No es el caso de señalar, en esta oportunidad, las falsedades de esta posición. Lo que nos interesa establecer es cómo Kelsen, consecuente con su pretensión de excluir todo elemento inidóneo para un conocimiento científico del derecho, recusa esta tesis.

El concepto de naturaleza con que operan los modernos se encuentra radicalmente desquiciado. Si bien continúa subsidiario del pensamiento tradicional al afirmar la naturaleza como criterio objetivo y normativo, lo cierto es que las razones propias de esta afirmación habían sido repudiadas por su tiempo. Queda solamente un fragmento de la profunda versión del jusnaturalismo aristotélico-tomista. La objetividad y normatividad de la naturaleza no puede proclamarse como consecuencia de la visión inteligible de la radical estructura del hombre y de la ley de su ser, por cuanto los presupuestos gnoseológicos y ontológicos indispensables para tal conclusión carecen ya de vigencia histórica. Lo que se hace es únicamente postular esas notas de la naturaleza, a impulso de una firme aspiración de universalidad.

Perdida así la noción esencial de naturaleza se opera su sustitución por entidades empíricas, indebidamente vestidas con ropas ajenas. Se transfiere a instancias fácticas las calidades que sólo pertenecen a la auténtica entidad ontológica, y como la determinación de esas instancias no responde a ninguna exigencia substancial y por ende permanente, se introduce la más completa variedad de criterios en la fijación del punto de partida de los sistemas. Grocio lo instalará en la inclinación social del hombre, Hobbes en su egoísmo connatural, Puffendorf, en el sentimiento de debilidad, y así las distintas bases propuestas para los sistemas jusnaturalistas irán recorriendo toda la gama de la accidentalidad del hombre (29).

Reducido de este modo el concepto de naturaleza a su acepción empírica, claro está que la normatividad que se le atribuye no puede ser considerada más que como una indebida pretensión, ya que se funda en una ilegítima confusión de límites que otorga forzosidad moral a lo que únicamente es susceptible de descripción o medida.

En este estado la crítica de Kelsen es plenamente justificada. No es posible —viene a decirnos— instituir el índice de lo que debe ser, por medio de lo que sólo expresa lo que puramente sucede o acontece. La natu-

(28) DILTHEY W., *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 284.

(29) RECASENS SICHES L., *Vida humana, Sociedad Derecho*, ps. 416-418. Cfr. también G. BLANCO, *Nota sobre el derecho natural*, en libro de homenaje a Rafael Trotta, ps. 257-269; espec. ps. 265-266, La Plata, 1948.

raleza —al nivel con que es contemplada por los modernos— sólo alcanza el plano de lo fenoménico, de lo que transcurre, de lo que se percibe y se detiene en los sentidos, de lo regido por la relación de causa o efecto. ¿Cómo, entonces, introducirla en lo que debe ser aunque pueda no serlo, si su consistencia radica en lo que necesariamente es?

Ante tan palmaria contradicción Kelsen concluirá que el concepto de naturaleza humana no es apto para fundar una regulación de la conducta. Y desde el punto de vista en que se coloca le asiste la razón.

★

7. — Excluidas por sucesivos desplazamientos del centro de gravedad del conocimiento, la fundamentación ontológica del derecho, primeramente y su arraigo en el concepto de naturaleza (en el sentido moderno), luego un nuevo horizonte se abre a la marcha del modernismo.

En este nuevo terreno el encuentro es con Kant, o mejor dicho, con el Kant histórico.

Mucho se ha hablado de la fidelidad o infidelidad de Kelsen con respecto al pensamiento kantiano. Mientras para ciertos autores la teoría de la pureza metódica es fruto de la legítima proyección del sistema kantiano al campo jurídico, para otros aquélla ha desinterpretado al filósofo de Koenigsberg.

Precisamente en punto a la oposición que Kelsen hace entre las normas éticas y las normas jurídicas en base a sus respectivas condiciones de materiales y formales, un autorizado expositor y crítico de la teoría pura expresa: "Decir que al Derecho no le interesan los momentos materiales de su nacimiento, de su cumplimiento, etc., es más o menos aceptable a condición de que, al efectuar el contraste con la ética, se admite igualmente que el moralista tiene derecho a una depuración de elementos psicológicos y sociológicos y a construir una ética sobre la base del puro deber, como lo hizo Kant, y entonces cabrá comparar entre el Sollen (deber ser) de ambos órdenes y encontrar las diferencias. Lo inadmisibile es declarar que el derecho consiste en un "deber ser" y que "por eso" se diferencia con la moral cuyo "deber ser" es idéntico con mi "querer" (30).

Creemos necesarias algunas reflexiones que a la vez que permitan apreciar esos diversos criterios, han de servirnos para no perder el hilo del pensamiento de Kelsen.

Si por fidelidad a Kant se entiende la permanencia en el Kant histórico, es evidente que la crítica resulta fundada. Difícilmente podrá en-

(30) LEGAZ Y LACAMBRA LUIS, Kelsen, Barcelona, 1933, p. 181.

contrarse en Kelsen el mantenimiento de la metafísica dogmática-práctica ⁽³¹⁾ tal como fué planteada en la "Crítica de la razón práctica".

Pero si nos atenemos a todas las exigencias necesarias del kantismo, sólo verificables en el desarrollo dialéctico de su sistema de ideas a través de la circunstancia histórica, creemos que Kelsen —en materia jusfilosófica— ha sabido repensarlo en congruencia con la altura de su tiempo.

Proyectando estas reflexiones al asunto que nos ocupa: oposición entre la ética y el derecho, se acredita la corrección de la tesis de Kelsen en función de la línea sistemática kantiana.

Limitándonos a la estricta expresión de Kant, sin duda que la observación de Legaz y Lacambra parece valedera.

El "deber ser" la normatividad es, según, Kant, la misma para el derecho y la moral. No hay lugar para la radical dicotomía afirmada por Kelsen.

La distinción entre moral y derecho, en Kant, no alcanza a la legalidad de ambas disciplinas; lo normativo, el deber ser, es compartido. Las diferencias comienzan al tratarse de los motivos, y, a partir de ellos es que da principio la bifurcación.

"Una legislación puede —escribe Kant en los "Principios metafísicos del Derecho"— diferir de otra por sus motivos. La legislación que de una acción hace un deber y que al propio tiempo da este deber por motivo, es la legislación moral. Pero la que no hace entrar el motivo en la ley, que por consiguiente admite otros motivos que la idea del deber mismo, es la legislación jurídica".

De allí que la norma ética sea autónoma y consiste en un imperativo incondicionado (categórico) mientras que la regla jurídica sea heterónoma y radique en un imperativo condicional (hipotético).

Ateniéndonos a esta doctrina es indudable que negando, como niega Kelsen a la norma ética carácter formal y reduciéndola a regla calificable por su contenido ³²⁾, y oponiéndola al precepto jurídico estrictamente formalista, se afirma una contradicción con Kant. Pero, si se parte de la vitalidad del sistema, excluyendo lo que de muerto le va ocasionando su propio desenvolvimiento, ya la contradicción resulta más aparente que real.

La ética formalista kantiana dura en tanto se mantiene la metafísica voluntarista que la consolida. El deber ser vive en base a una constelación de "ideas", inaccesibles al conocimiento racional, en la que brilla como estrella de superlativa magnitud la idea de "persona" en función de la cual se organizan las demás piezas del mundo de la razón práctica. El imperativo

(31) HEIMSOETH H., *La metafísica moderna*, ps. 146-154.

(32) *La Teoría...* p. 95.

moral ("Obra de tal modo que la regla de tu voluntad pueda convertirse en una ley universal"), encuentra acabada expresión en la afirmación de la persona y su libertad como fin absoluto: "obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de las demás, siempre como un fin y no como un medio".

Razones que no son del caso exponer aquí —basta indicar la imposibilidad real de construir una moral natural, objetiva y universal por vía extraña a la racional— hicieron caer en quiebra todo este aparato metafísico. Los ejecutores testamentarios de Kant liquidaron su ética a precio de bancarota. La milagrosa operación mediante la cual la voluntad, obediéndose a sí misma y constituida en autoreguladora, promovía una legislación objetiva y válida erga omnes no encontró demanda duradera en el mercado filosófico, y el retorno a Kant, es la vuelta a un Kant desmetafisizado.

Luego de este acontecimiento la suerte de la ética en el pensamiento moderno es de fácil pronóstico.

Dada la espalda a todo planteo pre-kantiano —y más exactamente a toda solución del realismo tradicional— que en virtud de una ética de fines radicaba su fundamento en el ser, con la consiguiente objetividad de inteligibilidad de sus principios—; fracasada la posibilidad de un normativismo formalista trascendental; no iniciada aún o rechazada en sus primicias por el neokantismo marburgiano la nueva empresa moderna de fundar el saber práctico en la región de los valores; ante este panorama ¿qué camino se abría?

La autonomía de la ley práctica, perdida la pretensión de objetividad por falta de soporte adecuado, se transforma en subjetivismo y relativismo ético de raíz económica, social y hasta psicológica que es la caída en el solipsismo moral. Los juicios éticos son sólo manifestaciones de intereses, de deseos, de un querer que se mueve tras contenidos y fines contingentes. "Un juicio de valor —escribe Kelsen— es determinado por factores emocionales, y, por lo tanto, de carácter subjetivo, válido solamente para el sujeto que juzga, y, por lo tanto, relativo" (33).

Si Kelsen sostiene una ética material-relativista, en la que casi ni vestigios quedan de la moral kantiana, no lo hace por contradecir al maestro sino porque sólo esos restos le llegaron luego de la inexcusable marcha dialéctica del sistema. Y prueba de su fidelidad a la herencia es que sus otros rubros donde aún permanecía históricamente viva la doctrina, son vigorosamente re-pensados para proyectarlos en la teoría del derecho.

(33) La Teoría pura del Derecho y la jurisprudencia analítica, en La Idea... p. 210.

Y nótese que este aprovechamiento no sólo se produce en la aplicación de la "Crítica de la razón pura" al derecho para formular una teoría del conocimiento jurídico, sino también en otros aspectos de la especulación kantiana.

En los "Principios metafísicos del Derecho", Kant refiriéndose al concepto de derecho, escribe: "En primer lugar (el concepto del derecho) no concierne más que a la relación exterior y aun práctica de una persona con otra, en cuanto sus acciones, como hechos, pueden tener una influencia, mediata ó inmediata, sobre otras acciones. Pero en segundo lugar, esta relación no indica la relación del arbitrio con el deseo, y consiguientemente, con la simple necesidad de otro como en los actos de beneficencia o de crueldad, sino simplemente la relación del arbitrio del agente con el arbitrio de otro. En tercer lugar, en esta relación del arbitrio, no se toma en consideración la materia del arbitrio, es decir, el fin que cada uno se propone... no se discute más que la forma en la relación del arbitrio respectivo de los contratantes considerados desde el punto de vista de la libertad, es decir, que sólo hace falta saber si la acción de uno de ellos es o no es un obstáculo a la libertad del otro, según una ley general". Y más adelante, precisando las últimas reflexiones, agrega: "la oposición al obstáculo de un efecto es requerida por ese efecto y está conforme con él. Ahora bien, todo lo que es injusto contraría a la libertad según leyes generales. La resistencia es un obstáculo puesto a la libertad, luego, si algún uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes generales, en este caso la resistencia que se le opone, como va destinada a hacerse ceder el obstáculo a la libertad está conforme con la libertad según leyes generales; es decir, que es justa. Por consiguiente, el derecho es inseparable, según el principio de contradicción, de la facultad de obligar al que se opone a su libre ejercicio".

El derecho, es, pues, reducido a meras garantías formales y coactivas de la libertad. Por vía de esa libertad que se garantiza es por donde tronca la filosofía jurídica de Kant con su reinado de las "ideas", con su metafísica voluntarista. "La Idea de una libertad formal le ha servido como punto de partida para la formulación de una doctrina de los derechos innatos, por una parte, y por la otra para el establecimiento de las premisas capitales de su filosofía moral" (34).

Y bien. Cancelada la ética formalista y con ella los postulados ideales del derecho, se patentiza la fidelidad de Kelsen que se apresura a sal-

(34) FUENTES MARES J., Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna, México, 1946, p. 150.

var del desastre lo que estima como perdurable: la reducción formal y coactiva del derecho.

Desde otro ángulo —que le señala su positivismo— organizará en base al dato formal y coactivo la concepción de la norma del derecho, que luego llevará a la condición de piedra fundamental de la teoría jurídica.



8. — Refiriéndose Maritain al neo-positivismo de la escuela físico-matemática de Viena, describe así su procedimiento metodológico: "Se trata de distinguir los enunciados que tienen sentido para el hombre de ciencia (de ciencia positiva), de los que no lo tienen para él. Siguiendo este análisis, los lógicos vieneses han puesto en evidencia que los enunciados que tienen un sentido para la ciencia, no se pronuncian en cuanto a la naturaleza o la esencia de lo que es, sino sobre las conexiones entre las señales o símbolos que nuestros sentidos y sobre todos nuestros instrumentos de observación y medida, nos permiten elaborar respecto de lo manifestado en nuestras "Erlebnisse", en nuestras experiencias vividas. Su ciencia no atiende el ser de las cosas sino a las relaciones matemáticas determinables en aquellas señales tomadas de las cosas. Si yo digo: esta mesa, estas palabras no significan para el hombre de ciencia una substancia que se me presenta bajo cierta figura y cualidades, de las que, por lo demás, no puede saber nada en cuanto a física. Significan cierto conjunto de percepciones vinculadas por irregularidades expresables, la "posibilidad permanente de sensación" de que hablaba otrora Stuart Mill, sazónada hoy con condimentos matemáticos y lógicos" (35).

Hay, por consiguiente, en el trámite descrito una caída del conocimiento del plano ontológico al plano empiriológico. Este cambio de frente —conviene hacer notar de pasada— se realiza no respecto de la visión mantenida por la filosofía de la naturaleza tradicional, sino en relación con la imagen mecanicista de la realidad que, elaborada por el saber racionematemático moderno, se atribuyó una consistencia ontológica de la que se encontraba privado (36).

Y bien. Desplazada la atención de la ciencia hacia lo práctico, su objeto se muestra como una multitud de hechos, —medibles u observables— organizados por unos principios lógicos de diversos linajes, ya oriundos de la crítica kantiana, ya provenientes de una posición nominalista que los

(35) MARITAIN J., *Ciencia y Filosofía en Para una filosofía de la persona humana*, Bs. As., 1937, ps. 20-21.

(36) CASSIRER E., *El problema del conocimiento*, México, Bs. As., 1948, p. 123.

reduce a meras fórmulas de comodidad mental sin ninguna correspondencia necesaria con los fenómenos constatados, como en el caso de Mach.



9. — Es este positivismo con el que Kelsen mecha sus afirmaciones neokantianas.

A primera vista la enérgica escisión proclamada por la teoría pura entre el "ser" y el "deber ser", nos lleva a una distinción dentro de la norma de elementos formales y materiales. Los primeros están dados por la imputación "que sería la condición lógica del conocimiento jurídico, la categoría gnoseológica, apta para capturar el material jurídico empírico. Los trozos de naturaleza al ser contemplados desde esta perspectiva formal es lo que constituyen el objeto del derecho.

Según este primer examen la transferencia del punto de vista de la "Crítica de la razón pura" al campo de lo jurídico resulta clara y más clara aún si nos detenemos en la teoría de la hipótesis fundamental, de la constitución lógico-jurídico.

Según Kelsen el orden jurídico positivo sólo se torna inteligible, o mejor dicho, pensable, en base al juego de un elemento no jurídico positivo, sino lógico jurídico, que es el que permite unificar en el conocimiento científico las diversas manifestaciones del derecho. "La norma fundamental constituye —resume Cossio— el punto de vista necesario para organizar en el conocimiento, como Derecho, aquel conjunto de relaciones que ya llamamos derecho positivo" (37).

La norma fundamental es formulada por Kelsen así: "debe realizarse la coacción bajo las condiciones y en la forma que determinan el primer constituyente o las instancias en que él hace delegación" (38); y su postulación responde a "la necesidad de partir de un supuesto unitario que fundamente la unidad del orden jurídico estatal en la multitud de actos jurídicos estatales y permita comprender como relaciones jurídicas una serie de situaciones fácticas de poder" (39).

A esta altura del análisis es lícito anotar la correspondencia que se da entre esta norma lógica, unificadora del orden jurídico, y el "yo trascendental" kantiano, unificador también del conocimiento.

(37) COSSIO C., *Prólogo a la Teoría...* p. 11.

(38) *La Teoría...* p. 98.

(39) *Teoría General del Estado*, Barcelona-Madrid-Buenos Aires, 1934, p. 327.



10. — Sin embargo, una visión más profunda y completa del pensamiento de Kelsen nos lleva a poner en tela de juicio esta transferencia aparentemente tan limpia del método kantiano, y nos conduce a observar cómo el riguroso apriorismo es influido por las direcciones empíricas en su forma más estricta.

Hasta ahora hemos tenido al “deber ser” como categoría lógica “en el sentido kantiano” —según propia expresión de Kelsen (40)—, pero indudablemente esta calificación está condicionada por notas de otro linaje que se insinúan en el carácter “*relativamente* apriorístico”, que también Kelsen le adjudica.

Ya Legaz y Lacambra apuntaban la significación que en la teoría de la norma fundamental han tenido las tesis positivistas de Mach (41). Esta comprobación se consolida si la referimos a la concepción más rigurosa de la imputación.

Para Mach “la realidad que el físico está llamado a describir no consiste sino en una suma de datos simples de los sentidos, de sonidos, colores, olores, gustos. De este modo, la teoría cumplirá con su misión tanto mejor cuanto más perfectamente consiga adaptarse a estos datos, sin introducir en este su simple “ser así” cambios o aditamentos arbitrarios de su propia cosecha... también ellas [las teorías] apuntan hacia conjuntos de hechos individuales y tratan de dar expresión a éstos en su “aquí” y “ahora”. Es cierto que no puede prescindirse de los *nombres* generales; pero estos nombres no tienen aquí otra función que la de cómodos recursos mnemotécnicos. Permiten agrupar bajo un signo de lenguaje casos distintos y diversos, lo que se presta a reproducirlos con mayor facilidad. Por eso, siempre que, dentro del conjunto de una teoría física, tropecemos con un concepto general o con un principio general, podemos estar seguros de que no significa más que recursos prácticos para la descripción... La fórmula, la ley, no encierra, en lo más mínimo, mayor valor intrínseco que los hechos sueltos en su conjunto. Su valor consiste, pura y simplemente, en la comodidad que su manejo ofrece. Tiene un valor puramente económico” (42).

Este método de organización del conocimiento que niega todo valor intrínseco a las formas mentales que el neokantismo reputaba como permanentes, como supuestos ineludibles de toda experiencia; y reduce los principios y leyes de la ciencia a meras fórmulas de economía y comodidad de

(40) *La Teoría...* p. 51.

(41) LEGAZ Y LACAMBRA, *Kelsen*, p. 211.

(42) CASSIRER, *El problema...*, ps. 152-153.

pensamiento; este método —repetimos— encuentra favorable acogida en Kelsen (42 bis).

En efecto. La escisión del mundo del “ser” y del “deber ser” constituye sin duda —en el criterio de Kelsen— una inestimable conquista de la conciencia científica, pero, no obstante, no es la última palabra del conocimiento. “También es superado este dualismo y ello por la disolución del concepto de norma. La pretensión del deber ser como un sentido completamente distinto del ser, la pretensión de la normatividad como una legalidad de la sociedad distinta de la legalidad de la naturaleza y dependiente de la causalidad, es contemplada como una “ideología”, tras de la que se oculta, como realidad, muy concretos intereses de grupos e individuos, intereses que, para alcanzar el dominio se presentan como normas” (43).

Estos intereses —no precisados por Kelsen— pero que pueden identificarse con la aspiración de la jurisprudencia tradicional tendida al establecimiento de un orden jurídico que no se agote en el puro poder, son quienes en realidad sustentan el sentido de lo normativo, la normatividad, aun que se la desnude de toda significación axiológica. La cruda reducción formalista del deber ser introducida por Kelsen, más que una exigencia necesaria de la pureza metódica, es una tentativa de limitar al mínimo el ideologismo de la norma, de delimitar en la mayor medida posible la pretensión beligerante de los intereses encubiertos por la aspiración normativa.

Por ello es que si bien con respecto a la realidad debe reputarse como “ideología” el derecho positivo, en tanto sistemas de normas; con referencia a “un orden superior que tiene la pretensión de que el derecho positivo haya de corresponderle, como por ejemplo, en relación con el derecho natural” (44), es, entonces el derecho positivo el que se muestra como “realidad” y el orden superior como “ideología”.

La necesidad y la objetividad del deber ser, ya negadas por Kelsen en el plano ontológico al rechazar la inserción de aquél en el ser, es ahora aniquilada aun en el nivel de lo puramente lógico. Desaparece, como regla absoluta, no tan sólo el deber ser axiológico, sino también el deber ser formal. El tono kantiano de la categoría gnoseológico —trascendental se esfuma y se comprende bien porque Kelsen hablaba de un apriorismo “relativo”. La norma queda convertida, en virtud de su vinculación a intereses metacientíficos, en una regla práctica, en una hipótesis de economía mental,

(42 bis) Para la oposición que se da, aun dentro de una imagen naturalista del mundo, entre neo-Kantismo (marburgiano) y positivismo, cons. XIRAU J., *La filosofía de Husserl*, Losada, ps. 18-26.

(43) La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución, en *La Idea...* p. 97.

(44) *La Teoría...* p. 67.

en un "nombre" sin referencia ontológica cierta y sin intrínseca necesidad, en un criterio del que se juzga según su utilidad y no de acuerdo a su verdad.

Los esfuerzos de Kelsen por mantener el alcance científico de la teoría pura a pesar del confesado ideologismo, se repliegan a esa posición típicamente nominalista y pragmatista. "Si se quita a la norma o al deber ser todo sentido, han perdido su significado los miles de enunciados en que se manifiesta diariamente la vida jurídica" (45), sería renunciar a las milenarias aspiraciones de la ciencia jurídica (46).

Verdaderamente resulta admirable —a pesar de los profundos errores del sistema— la insobornable honestidad científica de este hombre, que llevando a sus extremas consecuencias, con lógica de hierro, los fundamentos de la jusfilosofía moderna, no vacila en confesar la precariedad de sus últimos apoyos.

La norma, según acabamos de ver, queda reducida en su elemento formal, a una fórmula de enlace desprovista de necesidad en razón de la victoriosa irrupción del empirismo en el mundo del deber ser.

Igual acontecimiento —de más fácil acceso— es provocado en relación con los elementos materiales de la regla jurídica.

Estos ingredientes sólo adquieren significación jurídica si se les considera como contenidos de la norma. "Lo que convierte a ese suceso (el hecho empírico) en acto jurídico (o antijurídico) no es su facticidad, no es su "ser" natural, esto es, su "ser" causalmente determinado y contenido en el sistema de la Naturaleza, sino el sentido objetivo que está ligado a ese acto, la significación que él tiene. El hecho en cuestión recibe el sentido específicamente jurídico, su peculiar significación jurídica mediante una norma que se refiere a él con su contenido, que le confiere la significación jurídica de suerte tal que el acto puede ser interpretado de acuerdo con esta norma" (47). La norma es indiferente a cualquier contenido de los hechos enlazados. "A ninguna realidad social puede discutírsele la compatibilidad con esta categoría jurídica por causa de la estructuración de su contenido" (48).

Ahora bien, si no olvidamos la condición puramente hipotética y pragmática que Kelsen adjudica a la imputación, claro está que la aparente supremacía del deber ser que se traduce en el primado de lo formal, desaparece, ya que en realidad desprovisto como está de toda clase de necesi-

(45) *La Teoría...* p. 66.

(46) *La Teoría...* p. 65.

(47) *La Teoría...* p. 30.

(48) *La Teoría...* p. 50.

riedad, la norma se disuelve en lo fáctico, y, en última instancia, en el hecho de la coacción.

Llégase así a la expresión más extrema del positivismo. Los conceptos, las normas, son simples nombres sin que les pertenezca a ninguna participación en la realidad. La tregua que pretendió establecer Kant —con aspiración de paz permanente— entre el sujeto y la realidad, ha sido abolida y el empuje del nominalismo —momentáneamente detenido— prosigue hasta sus posiciones más avanzadas. No obstante esta aparente inconsecuencia con la filosofía trascendental, continúa la fidelidad de Kelsen para con Kant. Aunque más bien podría hablarse de trágica fidelidad, ya que, por continuar solidario con su planteo radical —la incapacidad de la inteligencia para apresar las riquezas ontológicas— no trepida en arrasar todo lo instituido con miras a una solución de transacción o de compromiso.



11. — Henos, pues, ante una visión puramente positivista del derecho. ¿Puédese encontrar en ella la alusión al mundo ontológico de que hablábamos más arriba, y, lo que es más importante, es factible aceptar —rectificando la estrechez positivista que sólo acepta la versión fáctica dentro de sus respectivos límites la doble lectura de la realidad jurídica?

Dando por sentada la posibilidad y necesidad de un conocimiento jurídico hincado en el plano ontológico, mediante la subalternización de la ética y el derecho a la filosofía de la naturaleza, nos parece comprobable la alusión que la teoría pura hace, aún contra su expresa intención sistemática, a ese nivel más profundo de la realidad jurídica.

Cuando Kelsen formula su concepción de la "imputación", de la "coacción", del "sujeto de derecho", etc., llega a ellos en virtud de un proceso de "purificación" que parte de una visión que él supone más tosca que esas entidades, y que en realidad se funda en la consistencia, o por lo menos en la pretensión ontológica de las mismas (49). Ahora bien, esto que Kelsen, enclaustrado en la estrechez de la exclusiva perspectiva positivista, llama "purificación", liberación de prejuicios ideológicos, preferentemente de origen jusnaturalistas, no es otra cosa que lo que hemos llamado la "caída" del plano ontológico al empírico.

(49) Decimos en la "pretensión" ontológica de esas nociones, ya que la mayoría de los conceptos que Kelsen busca depurar no pertenecen a la auténtica filosofía de la naturaleza, sino que afinan en otros dominios del saber —preferentemente de tipo racio-matemático— que aspiraron a sustituir a aquélla. Así, por ejemplo, la obligatoriedad de la norma resultaría, en la doctrina del derecho natural moderno, de la propia evidencia de su conocimiento, y no de la forzosidad moral que trae aparejada la ley natural en su carácter de esquema trazado por Dios de nuestra plenitud ontológica.

Esta caída no provoca, a pesar de su declarado propósito de expulsar todo dato no positivo, una ruptura absoluta entre ambos niveles, sino que permanece, aunque de un modo velado y casi como a ciegas, la referencia a las estructuras inteligibles de la realidad jurídica, algo así como un hilo tenue y apenas visible que mantiene el contacto.

Vista las cosas desde este ángulo, los conceptos puramente lógico-formales y empíricos de la teoría pura, se muestran como el resultado de un cambio de frente del conocimiento, de una transferencia de un trámite gnoseológico (el análisis ontológico) a otro (el empiriológico). El "deber ser formal" sería la traducción positivista de la "forzosidad moral del derecho"; la "coacción" de la "obligación jurídica"; etc.

En la filosofía tradicional se acepta, sin dificultades, esta doble lectura —ontológica y empiriológica— de la realidad fáctica, previo el deslinde de sus jurisdicciones. De este modo, a la vez que se afirma la legitimidad de un saber de profundidad, se conserva y aprovecha la tarea de la ciencia positiva.

Pero, este desdoblamiento del saber ¿puede admitirse —concediendo a ambas direcciones consistencia científica— cuando se trata de disciplinas prácticas como el derecho? ¿Es correcto aceptar, en el terreno de las ciencias del obrar humano, esa dicotomía del conocimiento?

Hacemos notar —precisamente el asunto que nos ocupa— que excluimos de su discusión dos consideraciones que podrían originar confusiones.

La primera, es la de si puede estimarse como ciencia la que versa sobre las realizaciones humanas, esto es, sobre las empresas del hombre dependientes de su normatividad. Se trata de aquellas disciplinas que se refieren a situaciones sociales o históricas y de las que se aspira a extraer "leyes" de mayor o menor rigor. Es el caso, de la sociología o de las llamadas ciencias históricas.

La segunda, se refiere a las gradaciones o momentos susceptibles de establecerse en el proceso del conocimiento práctico. Tal, por ejemplo, las tres instancias mantenidas por Maritain, y rechazadas por otros tomistas.

El punto que discutimos no tiene relación directa con las cuestiones puntualizadas. Se circunscribe a determinar si es posible aceptar una ciencia del derecho, que a la vez que dé carácter normativo, parta de supuestos lógico-formales y empíricos.

La respuesta no puede ser otra que negativa.

En efecto: ese desdoblamiento del conocimiento supone un corte diáfanos horizontal, de la realidad, de tal suerte que cada uno de los sectores mantenga su actitud para vivir y desarrollarse dentro de sus propias fronteras, sin perjuicio de las vinculaciones que pueden y deben existir entre ambos.

Ahora bien. La propia naturaleza de la ciencia del obrar se opone a tal escisión. Puesto que su esencia no es la de conocer por conocer, sino la de conocer para dirigir la acción, todo el proceso del conocimiento práctico, cualquiera sea el momento en que quisiéramos detenernos, aún en el punto en que la multitud de circunstancias particulares hace más intensa su condición concreta, su existencialidad está informada por la serie de fines —que juegan como principios— enderezada hasta el último fin humano. La prudencia que es el grado más concreto del movimiento práctico, no por encerrarse en lo circunstancial, deja de estar tendida al fin común de toda la vida humana (50).

Siendo esto así se sigue la imposibilidad de partir de los estratos exclusivamente empíricos, aunque combinados con elementos lógico-formales, para instituir una ciencia práctica, ya que para ello habría que prescindir de lo que precisamente constituye su substancia: la dirección finalista de la conducta, y ésta quedaría en la penuria de un comportamiento sin orientación, *des-orientado*.

Cae de su propio peso que lo dicho conserva valimiento no sólo respecto de la imagen empirista del derecho, a la que hemos visto ya, se reduce en postrera instancia la teoría pura, sino también en relación con la versión estrictamente logicista, neokantiana, que es la preferentemente aceptada.

En efecto. El “deber ser” Kelseniano —como repetidas veces hemos señalado— huye de toda interpretación axiológica. ¿Cómo, entonces, podría contribuir a la dirección, a la rectoría, capaz de orientar la acción?

Uno de los más fundamentales errores del planteo de Kelsen queda así al descubierto: la confusión del orden especulativo con el orden práctico, o mejor dicho, la supresión de éste en exclusivo beneficio de aquél.

JULIO M. OJEA QUINTANA

(50) Suma Teológica, II-II, c. 47, a. 2.

EL PROBLEMA MORAL

Crónica del Vº. Congreso de Estudios filosóficos cristianos

Durante los días 7, 8 y 9 del pasado mes de setiembre, tuvo lugar en el *Aloisianum* de Gallarate el Vº. Congreso de estudios filosóficos cristianos para profesores universitarios. Los participantes fueron casi cuarenta. Como el año pasado, estuvieron presentes y tomaron parte en las discusiones algunos representantes de naciones amigas: el Profesor Canónigo De Raeymaeker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, el Profesor De Corte, de la Universidad de Lieja, el Profesor Canónigo Jolivet, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lyon, el Profesor Zaragüeta, de la Universidad de Madrid, Presidente del Instituto de Filosofía "Luis Vives", y el Profesor Todoli Duque, Secretario del mismo Instituto. También participaron, en calidad de "observadores", el Profesor Chiavacci de la Universidad de Florencia, el Profesor Spirito de la Universidad de Roma, y el Profesor Carbonara de la Universidad de Nápoles.

El argumento propuesto para las discusiones era: *El problema moral*. En el primer Congreso de 1945 se había echado una mirada panorámica a las condiciones presentes y a las diversas orientaciones de la filosofía cristiana; en el segundo, de 1946, se confrontó la filosofía cristiana con las filosofías antiguas, medioeval, moderna y contemporánea, para esclarecer las relaciones, los contactos, los contrastes, los influjos recíprocos; en el tercero, en 1947, se comenzó un trabajo teórico constructivo, y se discutió acerca del punto de partida de la investigación filosófica, apoyando este argumento teórico con uno histórico: el ejemplo concreto de una filosofía cristiana viva, dado por el pensamiento filosófico de Mauricio Blondel; en el cuarto, en 1948, se trató la estructura de la metafísica, especialmente con miras a una demostración racional de la existencia de Dios, ya que el fruto del Congreso anterior había sido la convicción de que la búsqueda filosófica, es, en primer lugar, búsqueda de la respuesta al problema metafísico. Era

bastante lógico que el tema elegido para las nuevas deliberaciones, aún por causa de imperiosas necesidades prácticas, fuera el problema moral.

Desde el primer Congreso se reconoció pacíficamente la coexistencia, en el seno de la filosofía cristiana, de las corrientes aristotélico-tomista y platónico-agustiniana; en consecuencia, los distintos problemas fueron encarados por hombres de diferentes posiciones intelectuales, con diversos precedentes de formación y estudio, cuyas experiencias, al ponerse en contacto, suscitaron las más variadas adhesiones y reacciones, provocando que algunos fueran definidos como intelectualistas y objetivistas, y otros como voluntaristas y subjetivistas, como prosélitos de una filosofía de la razón y del ser, o como secuaces de una filosofía de la vida y de la persona, aunque unos y otros rehusaron, muchas veces, aceptar esas denominaciones. Por fuerza de esta situación, ya el año anterior se prepararon dos introducciones destinadas a facilitar los debates en torno al problema metafísico, que estuvieron a cargo de los Profesores Bontadini y Stefanini, dando por resultado la formulación de dos concepciones de la metafísica, una como metafísica del ser y la otra como metafísica de la persona. También para el Congreso de este año se consideró conveniente seguir ese método, y desde los primeros días de mayo se envió a todos los invitados las dos introducciones, debidas a los Profesores *Padovani* y *Battaglia*, titulares de las dos únicas cátedras fijas de filosofía moral de las Universidades italianas, y exponentes de las dos direcciones de la filosofía cristiana.

A comienzos del Congreso se hizo referencia a ambas introducciones; siguió la exposición de los diversos puntos de vista de los participantes a su respecto, y luego una discusión más amplia sobre cuanto había atraído más poderosamente la atención de los Congresales; por fin, los dos introductores respondieron a quienes habían intervenido, y pusieron término al debate.

Era de esperar que, tratándose del problema moral e, inicialmente, del planteo de ese problema, y por tanto, de una fundamentación o justificación de la moralidad, las dos orientaciones del pensamiento cristiano se manifestaran aún más abiertamente que en el estudio del problema metafísico. La reacción contra el positivismo y el idealismo provocó no pocas adhesiones a la corriente voluntarista y personalista —adhesiones que invocaban el testimonio irrefutable de la conciencia y la impetuosa voz espiritual de una vida concretamente vivida, sensible al reclamo de la moralidad y de la responsabilidad. La experiencia moral no es sólo un hecho primigenio, o el punto de partida de una auténtica filosofía de la vida, sino un valor que se impone por sí mismo y que no necesita, para justificarse, de una demostración racional, teórica y abstracta, sobre la naturaleza del

ser en general, que ya la razón humana casi no realiza sino para continuar y desarrollar una tradición histórica ligada a determinados conceptos *a priori*, desarraigada de la vida verdadera y de una consciencia que no reniegue de sí. Es cierto que la voz de la consciencia puede ser desmentida en los hechos por libertades particulares que abusan de su poder de elegir, y que la razón puede oponerle una andamiada ideológica para legitimar normas de vida diversas y opuestas, pero, de todos modos, su veredicto implacable se proclamará alto y fuerte.

La corriente de pensamiento que se apoya sobre esta voz de la consciencia, sobre este testimonio interior, promueve ciertamente un trabajo racional sobre un dato de la experiencia, pero deja la razón subordinada a la vida, atiende a las exigencias e inclinaciones de la consciencia concreta, se pone en contacto inmediato con las debilidades y vilezas ocultas en los meandros del subconsciente o en los estallidos de las más violentas pasiones, se resiente del contragolpe de preocupaciones, fugitivas o insistentes, acerca del sentido de la vida y de su supremo destino, se vigoriza con la afirmación de la personalidad sabedora de su facultad de crear valores, que son tales a pesar de que no sean absolutos. El sujeto razonante, aunque conozca, e incluso siga las leyes de la razón, se erige a sí mismo en contenido y objeto de sus investigaciones, y busca desentrañar las condiciones necesarias para que se actualice lo que es y lo que experimenta, así como las realidades que es forzoso admitir para lograr una explicación de la realidad que se vive dentro de sí, de la humanidad que se siente dentro de sí. Después de una larga y abundante fenomenología de la vida consciente y, sobre todo, de la experiencia moral, se toman de ella los valores genuinos para deducir una metafísica, destinada no a la justificación de los valores —porque éstos se imponen sin ayuda ajena—, sino a extender el conocimiento de la propia realidad y personalidad a otras realidades y personalidades.

La otra corriente, a la que confluieron también algunos que habían adoptado posiciones idealistas —si bien totalmente alejadas de la crítica kantiana, entendida como una reflexión sobre los poderes de la razón— construyó en primer término, según los principios de la tradición aristotélico-tomista apta para develar el valor objetivo y los límites del conocimiento humano, una metafísica del ser en general, y después, aplicando los cánones de esta metafísica al devenir del mundo físico y a las actividades del hombre, afirmó la existencia de un absoluto, creador del mundo, y de un alma espiritual e inmortal en el hombre. Estos datos metafísicos son los postulados sobre los que se cimenta la justificación del mundo de los valores y, ante todo, de los problemas morales. Existe un orden de las cosas, imagen del orden supremo de la inteligencia divina; exis-

ten vínculos necesarios entre las esencias o naturalezas de las cosas; no puede dejar de ser verdadero que lo inferior está subordinado a lo superior y, por tanto, que la creatura lo está a Dios y el cuerpo al alma, pues esto es una exigencia objetiva, una necesidad del ser que se convierte en necesidad de la razón, ya que la *ratio* es, justamente, la luz que nos descubre los secretos del ser y de la realidad; necesidades de un *orden* general y universal, que prescinden de los casos particulares y, en consecuencia, necesidades abstractas, pero que se concretizan según las diversidades individuales de espacio y tiempo, de seres singulares y de personas singulares.

La especulación de esta corriente, aunque parte de la experiencia concreta y de la vida, se eleva de inmediato a las regiones más universales del ser, examina sus principios, deduce sus más generales consecuencias, y construye una estructura metafísica en la certeza de que esta estructura, extraída de la realidad mediante una inteligencia capaz de descubrir sus líneas maestras, es el paradigma conforme al cual están y deben estar constituidos los diversos seres y, por consiguiente, los valores, que no son sino los seres en su capacidad para satisfacer exigencias, deseos y aptitudes de otros seres. La razón desciende entonces a la consideración de la vida humana en sus aspectos particulares, múltiples y multiformes; acepta que es necesario tener en cuenta las circunstancias individuales concretas cuando han de aplicarse las normas generales y abstractas. Con estas características, una corriente de pensamiento puede revestir las apariencias de un intelectualismo apriorístico que precede la vida antes que seguirla, haciéndola entrar artificiosamente en sus esquemas y falseando su testimonio espontáneo; intelectualismo apriorístico, racionalismo abstracto, objetivismo naturalista, privado de contactos con el espíritu, indiferente a la tragedia humana y al destino supremo, esfuerzo gigantesco de reflexión, y no límpido reflejo de una intuición inmediata de la realidad espiritual.

Las dos corrientes de pensamiento podrían llamarse, en pocas palabras, filosofía de acción y filosofía del ser, filosofía de la vida y de la persona y filosofía del ser y metafísica. En el Congreso Gallaratense, ambas orientaciones, con sus diferencias internas, tuvieron ocasión de manifestarse plenamente; las aclaraciones ofrecidas por sus sostenedores pueden considerarse como uno de los principales aportes del Congreso al planteo del problema moral en la filosofía contemporánea. Junto a esta contribución principal pueden contarse otras, especialmente en lo que atañe al estudio de aspectos particulares de la cuestión moral en sus conexiones con aquel tema principal, a saber: racionalidad e irracionalidad de los elementos constitutivos de la moralidad, abstracción y concreción en la solución del problema moral, autonomía y heteronomía del imperativo moral, inmanencia y trascendencia de

la ley moral, habiéndose dejado para otros Congresos la discusión acerca de los varios preceptos de la ley moral y de los principales problemas morales particulares.

En su introducción, el Profesor *Padovani* expuso las líneas fundamentales de una justificación de la moralidad según la filosofía del ser inspirada en Aristóteles y Santo Tomás. Sobre el plano de la experiencia se dan, por igual, una afirmación y una negación del valor moral; la justificación de la moralidad no puede operarse, entonces, sino por la razón que, en virtud del principio de no-contradicción, cuando afirma una necesidad indica su causa y, por tanto, señala los motivos por los que debe imponerse al hombre la afirmación, y no la negación de la moralidad; de aquí se sigue que es menester ante todo solucionar el problema del ser y de la realidad, pues de acuerdo con las respuestas que se les dé, o sea, según las diversas gnoseologías y metafísicas, se llegará a diferentes fundamentaciones de la moralidad: son muy distintas las concepciones morales derivadas del racionalismo spinoziano, del idealismo historicista, del empirismo y del escepticismo. Pero, aún cuando se justifique la moralidad con los principios de la metafísica clásica, restan graves antinomias en el campo moral, no sólo entre el deber ser moral y el efectivo ser de la vida moral humana en los individuos singulares, sino también en el ámbito y en el conflicto de los deberes impuestos por la misma ley moral.

El Profesor *Battaglia*, después de haberse rehusado, en nombre de quienes reaccionan contra la indiferencia de la especulación relativista, a suscribir un planteo de los problemas que convierta en fin de la investigación la investigación misma, se declaró contrario a que el problema moral se resolviera en un sentido objetivista. El hombre debiera olvidarse de sí mismo, de su espiritualidad y de su vida interior, para volverse a la naturaleza física, encontrar en ella las leyes de su comportamiento, y deducir de estas leyes las normas de las acciones humanas. Por tanto, debe pasarse del significado naturalista de la especulación griega al significado antropológico de la concepción cristiana; entonces, el sentido del obrar humano ya no será sugerido por una naturaleza física exterior al hombre, sino por una ley inscrita en el propio corazón humano; la moral se convierte en búsqueda del hombre profundo, erigido en principio para sí mismo, aunque no en un principio absoluto, sino que remite a un Absoluto porque no existe adecuación entre el bien que solicita y su realización, porque no hay coincidencia entre la vida vivida y la razón pura y, por ende, el acto humano atestigua un ansia de perfección que ninguna meta y ningún proceso calman, testifica algo inmanente que no se acaba en el acto sino que lo trasciende, atesta un principio que lo requiere de forma a forma, un Valor que con su luz consagra todo valor. La justificación de la

moral proviene de la razón, pero no de una razón que previamente construye una metafísica del ser, ni de la que sacrifica al espíritu universal el sentido moral del individuo, su libertad y responsabilidad, ni tampoco de la que se desmiente al librarse a los ciegos impulsos vitales y a la vida inmediatamente vivida, o de la que quiere superar la vida, sino de una razón que tenga en cuenta la vida concreta y, por tanto, es consciencia y puede llamarse "mente". La justificación de la moralidad se obtendrá en nombre de un antropologismo moral, de un subjetivismo vivido, de una experiencia concreta.

El Profesor *Stefanini* se remitió a la posición adoptada el año anterior cuando propuso las líneas generales de una metafísica de la persona, la cual es juntamente ser y pensamiento, autoconsciencia, aunque no autoposición. De una metafísica de la persona deriva una ética de la persona, pero con esta derivación la ética desciende del cielo estrellado del iluminismo en que la ubica el Profesor Padovani, y también, en parte, el Profesor Battaglia, porque la "mente" a que apela no es inherente a la persona, no está suficientemente vitalizada; para pasar de la "mente" a la persona habría que introducirle subrepticamente la vida concreta. El imperativo moral del que debe partir una ética de la persona se expresa diciendo: debes ser plenamente tú mismo, no debes aceptar ningún compromiso que atente contra la unidad de tu acto: es la realización de la consciencia integral. Esta consciencia integral es la que, según San Buenaventura, tiene la virtud de ligar, virtud que recibe, en último análisis, de Dios, por lo que la consciencia puede ser llamada el altar vivo de Dios viviente. Así, pues la obligación moral proviene de la propia consciencia, con lo que se alcanza la autonomía de la moral, que, sin embargo, es a la vez teonomía, porque la consciencia es participación y manifestación de la voluntad divina: el hombre es legislador de sí mismo en cuanto promulga para sí las normas que el legislador divino le inscribió en el corazón. Según esta idea no puede decirse que el pensamiento cristiano es un corolario del pensamiento griego; nos hallamos en un mundo distinto; el mensaje cristiano proclama: "*qui facit veritatem venit ad lucem*". Esta ética personalista es confirmada por el hecho de que todos los deberes morales están en relación con la persona; la más fuerte sanción moral, el remordimiento de la consciencia, proviene también del hombre-persona que se erige en juez de sí mismo y se condena al peor de los infiernos.

El Profesor *Lazzarini*, en su exposición, se mostró igualmente inspirado en la llamada filosofía de la acción y de la vida. Negó que el fundamento de la moralidad derive de la contradicción del ser, que es un concepto puramente formal, carente de contenido concreto, existencial: el deber-ser lógico no es el deber-ser moral, la logicidad no es suficiente para

conformar la moralidad. En cambio, la moralidad se basa en el sentido de la obligación moral, considerado no en cuanto existe en este o en aquel individuo, sino en general, en su pura formalidad, y que señala el deber que debe cumplirse en cada circunstancia de la vida, el deber-ser moral. Nunca se produce en el hombre una perfecta adecuación entre el deber-ser moral y el ser efectivo de sus acciones; por eso siempre queda en él un anhelo infinito de alcanzar la perfecta adecuación, que no puede verificarse sino en Dios, pues únicamente en el Absoluto el deber-ser coincide con el ser. El sentido moral, por tanto, postula la existencia de un Trascendente; sólo su presencia y asistencia hace posible una auténtica moralidad. De allí que, si el pensamiento griego no recibe la r ctificaci n que Battaglia y Stefanini definieron como el principio antropológico aportado por el Cristianismo, permanece separado del pensamiento cristiano por un abismo insuperable. Además, en el pensamiento cristiano el problema de la moralidad se identifica con el problema del mal; y por mal debe entenderse ante todo el mal metafísico, esto es, la finitud del hombre, condición "*sine qua non*" de nuestra concreta vida moral. Por ende, el pensamiento de la moralidad no es una metafísica formal, sino una metafísica real.

El Profesor *Carlini*, en la manifestación de su pensamiento, adhirió también a la filosofía de la acción y de la vida, a la  tica de la persona o autoconsciencia. Afirmó que era necesario fundar críticamente el valor moral, que Kant estableció dogmáticamente; no basta aseverarlo, es necesario justificarlo. Kant no podía expresar mejor que como lo hizo la intuición moral que est  en la base del cristianismo: el principio interior espiritual con su imperativo categórico. El error de Kant fué admitirlo como pura racionalidad y sin un fundamento crítico. Para remediar ese yerro es necesario y suficiente sacar el imperativo categórico de la abstracción de la racionalidad, e insertarlo en una base existencial; entonces, se aparece de inmediato el modo en que las personas particulares se hallan en relación entre sí y con Dios. Para lograr este objetivo basta con aclarar el concepto de valor en general y el específico de valor moral. El primero nace de la antítesis originaria e irreductible de nuestra existencia como interioridad y espiritualidad, en contraste con la existencia como exterioridad y corporeidad del mundo de las cosas; en ese instante advertimos el valor de nuestra personalidad, o sea, lo hallamos cuando nos replegamos sobre nosotros mismos, libr ndonos del mundo y buscando, en nuestro pensamiento y nuestra acción, un motivo de nuestra existencia que ultrapase nuestra existencia efectiva en el mundo: Dios, el Valor mismo, cuya existencia no impide que también nuestras personalidades sean valores y creadoras de valores. Por su parte, el concepto de valor moral no se determina en contraposición al valor teórico, sino en composición con

él, visto por el pensamiento en el acto en que se existencializa, es decir, en cuanto es voluntad; la diferencia estriba en el contenido. En fin, siendo Dios el Valor mismo, la fe en él es el presupuesto necesario y el postulado de la acción y del valor moral. Con esto no se mella la autonomía de la moralidad, ni se subordina a la religión, porque Dios es introducido en la moralidad como principio de los valores morales, no como principio teológico-religioso: Dios, en este sentido, no es "distinto" de nuestras personalidades, como el dios aristotélico, sino el propio principio activo de nuestras personalidades.

El Profesor *Zamboni*, como consecuencia de su método de la gnoseología pura, que considera los principios universales lógico-verbales como formaciones derivadas de una elaboración supra-sensitiva de los datos de la experiencia, mediante un proceso abstractivo generalizador, indicó, como vía para llegar a una fundamentación del valor moral, el estudio del acto volitivo de la propia consciencia moral: de esta investigación dependen las doctrinas del libre arbitrio y la valoración moral de las acciones humanas. Dios no creó al hombre injertando en su razón los preceptos universales de la moralidad, pero creó la voluntad de tal suerte que pudiera hallar en sí misma la norma de su obrar. Ahora bien: frente a la esfera egocéntrica y a la esfera del valor objetivo, la actividad voluntaria, si adhiere a la segunda, siente que se libera de la sordidez de los intereses subjetivos, se hace vasta como el universo, comprende que podrá contribuir a la producción de valores ontológicos, se complace con los seres que alcanzan su perfección, participa del bien ajeno como si fuese suyo, goza por el bien que otros hicieron, se apropia la perfección de toda la realidad. Partiendo de esta experiencia, la actividad generalizante formula los preceptos de la ley moral. Incluso sentir la obligatoriedad de una ley puramente formal, o la majestad del deber es una formación derivada y no original; en la práctica la obligatoriedad se siente cuando se está a punto de violar, de despreciar o de ofender la dignidad de la persona humana, absoluta respecto a los demás, o la dignidad del ser definitivamente absoluto. Por último, al depender la voluntad de la inteligencia en la valoración de los objetivos, y siendo ilimitado el objetivo de la inteligencia, también el de la voluntad es ilimitado, y por eso es libre.

(Concluirá).

CARLO GIACON,
De la Universidad de Padua
Versión del italiano por
ALMA NOVELLA MARANI
De la Universidad Nacional
de La Plata

NOTAS Y COMENTARIOS

“L' ÊTRE ET L' ESSENCE” de Etienne Gilson (1)

Toda filosofía está cimentada sobre una teoría del ser y hunde sus raíces y se alimenta de una metafísica, no siempre manifiesta. En la actualidad la metafísica recobra toda su significación fundamental, de que había intentado privarla el kantismo, primero, y el positivismo, después. El debate entre el racionalismo esencialista y el irracionalismo existencialista se instala precisamente en el sentido mismo y en la estructura íntima del ser.

¿Qué es el ser? Esa pregunta, formulada ya en los albores de la filosofía griega, se repite sin cesar en cada época y alcanza nuevamente el primer plano en la temática filosófica de hoy.

Bajo su aparente simplicidad el ser nos oculta su íntimo misterio, que el metafísico intenta develar.

El presente libro de Gilson formula una nueva respuesta a esa pregunta permanente. El autor de este libro se esfuerza por aprehender la estructura del ser desde el enfoque histórico y filosófico.

Historiador de la filosofía y a la vez filósofo, Gilson estaba pertrechado para penetrar en el alcance profundo de la solución ontológica de los grandes filósofos, no con intención de pura erudición, sino de aprehensión, con su ayuda, del verdadero sentido del ser, de su entraña íntima velada a primera vista.

Por su penetración histórica y sólida fundamentación doctrinal de la solución metafísica ajustada a la verdad ontológica, *L' être et l' essence* de Gilson constituye una de las más vigorosas y serias contribuciones de nuestro tiempo ordenado al esclarecimiento de este tema central de la metafísica. Dirigida a la dilucidación positiva del ser en su faz histórica doctrinal, la obra proyecta, sin embargo, la luz de sus principios sobre los problemas actuales de la filosofía.

(1) Vrin, París, 1948.

El ser es lo que es, algo que es. Entraña una dualidad en su intimidad: una esencia: lo que, referida a algo distinto de ella, es una esencia que existe o puede existir. En la primera parte de su obra, —la más extensa— Gilson esclarece con aguda penetración y abundante erudición el problema del ser en el plano histórico.

Analiza y desentraña el sentido de las grandes posiciones metafísicas representadas por Platón, Plotino, Aristóteles, Santo Tomás, Avicenna, Suárez, Wolff, Kant, Hegel y Kierkegaard, desde la noción misma del ser en que se nutren y desde donde brotan. Lo hace con abundante erudición y sobre todo con fina penetración filosófica.

La secular inquisición de la ontología: qué es *el ser* —última instancia de toda investigación filosófica— encuentra, en definitiva, dos respuestas antagónicas: la de los racionalistas *esencialistas*, y la de los irracionalistas *existencialistas*. Tal es la trama última en que ordena y dilucida Gilson su inquisición histórica.

La dificultad misma de la aprehensión de la existencia connaturalmente conduce a la inteligencia humana a esencializar el ser o a reducir su principal constitutivo —el de la existencia— a pura esencia, único elemento asible por el concepto. Sólo vigilando sobre sus pasos, puede la mente humana alcanzar la noción plena del ser, sin descarriarse, reduciendo la existencia a la esencia. Parménides, Platón y Plotino *esencializan* el ser. Por eso, para ellos, se da perfecta adecuación entre el ser y el pensar (racionalismo). La realidad del ser es perfectamente asimilable por la inteligencia, nada hay en el *ser* que trascienda la diafanidad de los conceptos. Sin embargo, todos estos filósofos, anota Gilson, vislumbraron la verdadera estructura del ser: la esencia no agota la realidad del ser; e hicieron depender, por eso, el mundo de las esencias de algo superior: el *Uno* (Parménides y Plotino) y el *Bien* (Platón). Vislumbraron bien, por una parte, que la esencia no es la instancia ontológica suprema, que el ser no se agota ni adecúa plenamente con la esencia; pero, por otra, no acertaron a ver con justeza esto que rebasa a la esencia ni a señalar, por ende, el constitutivo último del ser, el cual verdaderamente no es sino la existencia como acto o perfección de la esencia. No aparece claro que Parménides y Platón hayan trascendido el plano de la esencia, pues el *Uno* de aquél y la idea de *Bien* de éste aparecen como esencias supremas. El *Uno* de Plotino, en cambio, incomprensible y trascendente a todo concepto, en sí mismo inefable y a la vez y paradójicamente fuente de la inteligencia con sus ideas y del alma, apunta obscuramente a la *Existencia* pura identificada con la *Esencia* (Dios), Causa creadora de toda esencia existente.

En torno al problema central y para dilucidarlo adecuadamente, ofré-

cenos Gilson agudas observaciones, que aportan nueva luz a los problemas de hermenéutica histórica sobre la concepción de estos grandes filósofos, cuyo pensamiento analiza en lo tocante al tema metafísico. Así v. g.: la solución de Gilson sobre el alcance de la *realidad* de las *ideas* en Platón supera en mucho las interpretaciones corrientes y se presenta como más en armonía con el conjunto de la concepción platónica. El mundo verdaderamente *real* es para Platón el mundo de las *ideas* o *esencias*, que, por eso mismo, no se puede decir que *existan*. La verdadera realidad es, pues, *esencial* y no *existencial*. La *existencia* pertenece precisamente al mundo menos real, al mundo material —intermedio entre el ser y no ser— objeto no de *ciencia* (conocimiento puramente conceptual o de esencias) sino de *opinión*. Atribuir *existencia* al mundo de las ideas equivaldría para Platón a introducir un elemento espúreo de no-ser en la realidad pura de las esencias o ideas, que simplemente son. De este modo, Platón es interpretado y asido en su preciso sentido desde su propia concepción. Atribuir existencia a las ideas platónicas es medir la concepción del filósofo griego con un canon que pone el ápice de la realidad en la existencia, ajeno y hasta opuesto al del autor. Las ideas platónicas, precisamente porque son plenamente ser, no existen, se constituyen en un mundo puramente esencial, superior y no contaminado de existencia.

No menor es la luz que Gilson aporta para la comprensión del *Uno* de Plotino. Este Ser originario, realidad suprema y fuente de todas las demás, inasible por vía conceptual, está señalando una existencia pura y trascendente al mundo de las esencias existentes. De lo cual Gilson infiere también que Plotino no es panteísta, pues, lejos de identificar, coloca una diferencia radical entre el Uno y el mundo.

El *ser* en Aristóteles es ante todo la *substancia*. Tampoco el Estagirita alcanzó la noción cabal del ser, no trascendió la composición *esencial* de materia y forma, no alcanzó la más profunda de esencia y existencia. Parecería, según la interpretación de Gilson, que identificó la esencia o forma con la existencia.

Tal interpretación de Gilson explicaría porqué Aristóteles no conoció la creación, como tampoco ningún otro filósofo griego antes de Cristo. En efecto, la creación es un problema que afecta ante todo a la existencia, al origen del *ser real* y no a su constitución intrínseca, en la que Aristóteles se habría detenido sino exclusivamente, al menos eminentemente. Lo único cierto es que la acción del Acto puro (Dios) sobre el mundo en Aristóteles es primordialmente una moción de Fin o Bien supremo, que imprime un orden u organización final en las cosas.

Con la interpretación de Gilson no concuerdan Maquart y otros autores. Y ciertamente ella no aparece tan convincente como las otorgadas a

Parménides, Platón y Plotino, ya que la doctrina del acto y la potencia parece que debía conducir al Estagirita a la afirmación de la existencia como principal constitutivo del ser.

De todos modos Gilson ofrece una interpretación concordante con los textos de Aristóteles y que ilumina ciertos puntos de su pensamiento, que de otro modo quedarían excesivamente oscuros.

Recién con Santo Tomás es alcanzada plenamente la verdadera e íntima estructura del ser, su composición de esencia y existencia como potencia y acto. El ser es *lo que es*, es la *esencia* asible en el concepto, pero referido esencialmente a algo que no es ella y que la supera, a la *existencia*, de quien recibe toda su actualidad o realidad. Lo real es verdaderamente lo existente. La esencia sólo llega a ser real por la existencia como acto y como causa suya. Todo el orden esencial se funda en la existencia pura de Dios: las esencias, aun como posibles, sólo tienen sentido como participación de la existencia, y llegan a ser reales por el influjo causal de la existencia y de la infinita Existencia, en última instancia. Y dentro del ser real, toda su realidad le viene del acto de la existencia. Es cierto, esta existencia por sí sola no es el ser, es un constitutivo del ser que necesita de la potencia de la esencia, para constituir con ella, como acto suyo, el ser estrictamente tal. La esencia por sí sola tampoco es el ser, ni siquiera conserva de suyo la existencia, de la que recibe toda su realidad.

La existencia, precisa Gilson el pensamiento tomista, no es un acto de la esencia a la manera de una forma que determina la materia y, con ella, el ser de tal o cual especie, ni es algo accidental al ser: es el acto que le confiere realidad y que la saca de la nada: todo lo que el ser realmente es lo tiene por la existencia, pues aun la misma esencia es tal y se constituye en realidad por la existencia.

La dificultad de aprehender la existencia hace que esta conquista difícil de la noción del ser, lograda con tanta precisión por Santo Tomás, se pierda nuevamente, casi de inmediato después de él. En efecto, lo aprehensible en el concepto, lo inteligible, es la esencia o constitutivo del ser. La existencia, al trascender la esencia, no se deja aprisionar por él. Es algo distinto de la esencia, pero no como una cosa, sino como su acto o perfección. De ahí la proclividad, la insistente tendencia de la inteligencia a suprimir ese elemento perturbador del conocimiento conceptual, que es la existencia, a reducirlo o incluirlo de algún modo en la esencia.

Tal es el sentido de la ontología de Avicenna, Escoto, Suárez y Wolff, el discípulo de Leibniz: una *ontología esencialista*. Suárez, advierte Gilson, es el verdadero fundador de la ontología, quien da autonomía a esta disciplina filosófica, desvinculándola del tradicional comentario a la *Metafísica* de Aristóteles; pero en su afán de esclarecer plenamente el ser, lo esen-

cializa e incluye la existencia en la esencia. El autor penetra finamente en el pensamiento de Suárez a la luz de sus propios textos y de los de uno de sus más fieles intérpretes contemporáneos, el P. Descoqs, desentrañando todo su valor y significación. Suárez se opone —con razón— a la distinción real de esencia y existencia concebidas a la manera *física* de materia y forma, tal como deformadamente la concebían ciertos tomistas. La argumentación de Suárez y Descoqs, eficaz contra esa concepción deformada de la distinción real de esencia y existencia, no alcanza, sin embargo, la distinción y composición real *metafísica* de potencia y acto, tal como la defiende Santo Tomás.

Wolff, quien según su propia confesión se inspira en Suárez, en alas del racionalismo leibniziano, conduce hasta el fin la esencialización o racionalización del ser.

Kant "neutraliza la existencia" (la "cosa en sí"). La admite, pero dejándola más allá del alcance valedero de nuestros conocimientos, de nuestros conceptos que se organizan sobre los fenómenos y no sobre la existencia. Lo que nuestra inteligencia maneja son esencias o conceptos —síntesis de elementos sensibles y de formas a priori de la inteligencia— sobre la base de la cosa en sí, que queda, sin embargo más allá del conocimiento mismo, como su condición incondicionada.

El esfuerzo más vigoroso y verdaderamente genial por suprimir ese *algo* distinto y transcendente al concepto y alcanzar así la esencialización plena del ser estaba reservado a Hegel. El ser es lo inteligible o racional, y lo racional es el ser. La adecuación entre *concepto* y *ser* es total: es *identidad* perfecta. El ser es inteligible, conceptual, hasta tal punto que *ser* y *concepto se identifican*. La existencia como ser en sí, trascendente al pensamiento, está eliminada. Únicamente se busca el modo dialéctico de dar razón de ella desde el concepto o esencia, que de esta manera realmente la devora para extraerla luego de sí como pura instancia de su inmanente desenvolvimiento racional. Nada hay fuera de la Idea, todo el ser o realidad es esencia o concepto, inteligiblemente transparente en toda su realidad y devenir.

Contra semejante conceptualización u objetivación total del ser, contra su entera *esencialización* —que el sistema hegeliano ejemplarmente encarna— reacciona el existencialismo de Kierkegaard. *Lo real es la existencia*. La existencia no es racional y, por tanto, tampoco asible por conceptos. La existencia se nos da inefable e irracionalmente, no como esencia u *objeto* frente al que nos ubicamos, sino como *sujeto* en el que estamos.

Así como el racionalismo, de Hegel principalmente, *esencializa la existencia*, el existencialismo de Kierkegaard y de sus continuadores *existen-*

cializa la esencia, con la cual invalida el concepto y la inteligencia y pretende sumergirse en una experiencia irracional.

Indudablemente esta reivindicación de la existencia —sobre todo en Kierkegaard— implica un esfuerzo violento y una tensión contra el fácil descenso con que la inteligencia tiende a la esencialización, a la inteligibilidad total del ser. Pero también es verdad que una intuición irracional de la existencia nos sumerge en la obscuridad de la experiencia sensible, en la cual no es posible captar ni la esencia ni la auténtica existencia, sino sólo concretamente los distintos actos de la actividad humana.

He ahí la noción del ser históricamente distendida y desgarrada en sus dos extremos: *esencialización de la existencia o existencialización de la esencia*; y en ambos casos destrozada en su íntima realidad.

Porque la verdad es que el ser no es ni sola esencia ni sola existencia. Esencia y existencia no son ni constituyen separadamente el ser. Una vez más, el ser es *lo que es*: una *esencia que existe* o puede existir. Esencia y existencia son los constitutivos del ser, relacionados entre sí, respectivamente, como potencia y acto. Sólo en Dios la Esencia se identifica y es la pura e infinita Existencia.

Tras este desarrollo histórico del problema, una segunda parte del libro trata de dar en forma positiva la solución filosófica del problema de la estructura íntima del ser.

En un agudo análisis del conocimiento en su aspecto lógico —el capítulo mejor logrado de la obra, a nuestro entender— Gilson pone en evidencia cómo el ser sólo es aprehensible en el juicio. La existencia trasciende y se evade del concepto, que sólo la aprehende abstrayéndola de la realidad existencial del ser estrictamente tal. La inteligencia aprehende la existencia en el juicio, en el acto en que devuelve a la realidad existencial de la intuición esa esencia conceptualmente abstraída de aquélla. Por eso, observa agudamente Santo Tomás, todo juicio se resuelve, en última instancia, en la intuición sensible, en la que empíricamente es tocada y aprehendida la existencia. Recién en el juicio es captada la realidad o ser plenamente tal por su integración de la esencia en la existencia. La existencia es el acto, la realización de la esencia. Semejante dualidad de la existencia rebasando y actualizando la esencia dentro de la unidad del ser es aprehendida y reflejada en la dualidad conceptual de sujeto y predicado incluida y superada por la unidad del acto del juicio.

En un prolijo análisis al respecto Gilson penetra críticamente en la estructura del juicio de existencia, poniendo de manifiesto su irreductibilidad al mero juicio atributivo: hay en él algo que rebasa los conceptos del sujeto y predicado y la atribución de éste a aquél en el orden de la esencia. Y ese *algo* es precisamente la *existencia*, que se integra en la esencia

no como nueva nota suya, de su mismo orden, sino como algo que la rebasa, conceptualmente inasible, y que le confiere su acto o realidad. Es decir, que en el juicio de existencia —y en todo juicio que lo incluye— hay algo más que la atribución de la nota esencial del predicado al sujeto. La afirmación —o negación— del juicio trasciende el plano de la esencia, toca el de la existencia, en el que funde en identidad el predicado con el sujeto.

En este punto Gilson subraya con fuerza cómo el conocimiento se realiza a la manera de comunicación e identidad intencional de *sujeto* y *objeto existente*: la existencia del acto del sujeto cognoscente se comunica y penetra en la existencia del objeto conocido, hay una comunicación e identidad existencial de ambos en cuanto distintos (*sujeto-objeto*). El autor vuelve sobre una tesis gnoseológica, que le es particularmente cara y sobre la que ha insistido con fuerza en diversas ocasiones ⁽¹⁾: el *conocimiento* nos pone en posesión inmediata del objeto en este plano existencial. El idealismo, en el planteo mismo del problema crítico, substituye el *conocimiento* por el *pensamiento* desvinculado, vacío de la realidad, y en cuyo análisis vanamente se podría, por eso, encontrar después esa misma realidad. También el idealismo esencializa el ser, lo priva de su carácter eminentemente existencial, tal cual se nos da en el conocimiento, es decir, en el juicio en que recién verdaderamente conocemos o existencialmente nos ponemos en contacto o identidad intencional con el ser y aprehendemos en su unidad real la dualidad de sus constitutivos de esencia y existencia.

Este es, en síntesis, el rico contenido del libro de Gilson. Lo hemos querido exponer con detención por la extraordinaria significación que encierra su aporte histórico y doctrinal. Su valor estriba no sólo ni principalmente en la penetración del significado del ser en los grandes maestros de la filosofía y en la consiguiente interpretación dada a sus respectivos sistemas, sino sobre todo en la dilucidación positiva del problema mismo ontológico, lograda al final de la obra, ya en un plano decididamente filosófico, con la confluencia en un solo haz de las luces de la historia de la filosofía, de la lógica, de la metafísica y de la gnoseología, que nos develan el misterio del ser, su estructura íntima y, con ella, la correlativa del conocimiento. Ampliamente histórica —materialmente la parte más extensa del libro está consagrada a la historia— apretada, densa de doctrina, por momentos difícil y casi abstrusa, y llena de atisbos y observaciones agudas que iluminan los senos profundos de la entraña ontológica, la obra de Gilson es ante todo una meditación concentrada en el tema fundamental

(1) Cfr. *Le réalisme méthodique*, Téqui, París (sin fecha); *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, París, 1929; y *Le Thomisme*, 5ª ed., Vrin, París, 1944.

de la filosofía: el *ser*, desarrollada con todos los abundantes recursos históricos y doctrinarios de que es dueño y maestro su eminente autor y que confluyen al esclarecimiento adecuado del problema planteado, bajo sus diversos aspectos, y cuya solución incide y dilucida los diferentes problemas de la filosofía de hoy, planteados principalmente por el idealismo, la fenomenología y el existencialismo.

Pese a su densidad y riqueza doctrinal, el libro toma al lector desde el principio al fin, lo aprisiona en su tema apasionante y lo cautiva con el embeleso de una prosa llena de vida y de fuerza.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

BIBLIOGRAFIA

LOS TRATADOS SOBRE EDUCACION DE PRINCIPES. SIGLOS XVI Y XVII, por *María Angeles Galino Carrillo*, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948.

Una de las características de nuestra época consiste en la crisis de viejas formas políticas y el tanteo laborioso de nuevas estructuras sociales, al par que la investigación sobre las bases morales, metafísicas y teológicas del ser social, investigación acuciada por el fracaso de los sistemas políticos desvinculados del orden de los valores trascendentes. Y el libro de *María Angeles Galino Carrillo* pone una nota de originalidad en medio de esta vasta investigación, al señalar, a través de la historia de la pedagogía política española, no ya lo que debe hacer el gobernante, sino las disposiciones, la conformación moral que ha de tener para hacer efectivamente aquello que le señala su deber.

Comienza el libro indicando los precedentes medioevales del concepto clásico español sobre educación de príncipes. Y es Santo Tomás quien proporciona las bases, pues al señalar los fines del estado y los deberes del príncipe, indica el camino que ha de seguirse para la educación de éste, dado que la pedagogía supone la moral. Muestra luego cómo Quevedo, Saavedra y otros autores impugnan las ideas de Maquiavelo, que desvincula la política de la moral, vaciándola de contenido metafísico y religioso. Expone la doctrina hispana sobre el origen de la sociedad, basada en necesidades inherentes a la naturaleza humana y sobre la finalidad de la misma, que Rivadeneira formula así: "Nosotros queremos que los príncipes cristianos entiendan que toda la potestad que tienen es de Dios, y que El se la dió para que sus súbditos sean bienaventurados aquí, con felicidad temporal (que es a lo que se endereza el gobierno político) y allí con la eterna, a la cual la nuestra temporal mira y se endereza como a su último fin". Tras tratar algunos otros problemas, y describir al príncipe como lugarteniente de Dios y cabeza del cuerpo social, orgánicamente unida a él, entra en el tema principal, la educación del príncipe. Insiste aquí en la función del hábito, que inclina a la potencia, de suyo indiferente a

obrar de uno u otro modo dentro de su ámbito específico, a actuar en determinado sentido, en forma constante. Y el hábito moral inclina a la voluntad a hacer efectivamente aquello que la norma ética señala. Por eso, la formación del hábito moral bueno-virtud es la meta próxima de la educación y el caballo de batalla de la lucha interior del hombre. Y entre las virtudes que debe tener el príncipe, destaca la autora las cardinales. Comienza por la *prudencia*, que ata el cielo de la norma moral del mundo de los hechos concretos, virtud necesarísima, por consiguiente, al príncipe, actor en el escenario complejísimo de la política. La prudencia exige el conocimiento de la realidad sobre que se actúa. De ahí la necesidad que tiene el mandatario de conocer la historia de su patria, además de su estado presente, y la previsión de su futuro. La prudencia evita, de este modo, la improvisación y precipitación, y, cristianamente entendida, nunca es la prudencia carnal, que en política se llama maquiavelismo. Trata luego de otra virtud que debe tener el príncipe en alto grado, pues es una virtud "ad alterum", y por ende, eminentemente social: la *justicia*. Y asigna al príncipe, como justicia propia de él, la justicia distributiva, por la cual se asigna a los ciudadanos, proporcionalmente "honores et onera". Habla más adelante de la *fortaleza*, cuyo carácter hondamente humano y cristiano expresa con estas palabras de Santo Tomás "Sustinere est difficilium quam aggredi". Con esto se hace consistir la fortaleza del príncipe, no en la prepotencia, sino en la actitud viril, que debe observarse en todo momento. Señala como división de la fortaleza y virtud propia del príncipe, la *magnanimidad*, pues él debe mostrar siempre grandeza de ánimo y estar dispuesto para grandes empresas. Por último, habla de la virtud de la *templanza*, cuya necesidad Rivadeneira encarece de esta manera: "Porque no hay duda que faltando esta virtud, la prudencia se ciega, la fortaleza se enflaquece, la justicia se corrompe y cualquier otro bien pierde lustre y vigor, y que un corazón vencido y afeminado con el deleite no tiene fuerza para regirse ni así ni a otros, ni para resistir a sus pasiones ni a los asaltos de los enemigos, y que hará muchos agravios y violencias si tuviere ocasión para ello, y destruirá con su mal ejemplo las buenas costumbres e inficionará la República y dejarla ha desproveída y desarmada de amparo y defensa". Ciérrase el libro señalando la función educadora de la política, de modo que el mandatario debe formar a su pueblo no solamente durante el período escolar, sino durante toda la vida humana, dado que la educación, en cuanto compenetración con el ideal, dura toda la vida.

Galino Carrillo —tan conocida por su inteligente y seria labor en el campo de la pedagogía— contribuye así, con este libro, orgánicamente elaborado y hermosamente escrito, al esclarecimiento del problema de la formación política, bajo la égida de una moral respaldada en la metafísica y

la teología, formación política necesarísima en este mundo contemporáneo tan lleno de hombres públicos improvisados y oportunistas, y corroído por la separación entre el orden temporal y el orden de los valores absolutos.

VICTOR GALLEGÓ

LAS FRONTERAS DE LA FISICA Y DE LA FILOSOFIA. TOMO II: LA MOLECULA, por Jaime María Del Barrio, S. J., Universidad Pontificia "Comillas", Santander, 1949.

Nos presenta el P. Del Barrio en este segundo tomo de su "*Introducción Físico-Química a la Filosofía*", un interesante tratado sobre la "diferenciación de la materia", el cual constituye un serio esfuerzo tendiente a exponer las últimas conquistas de la Físico-Química sobre el tema, esfuerzo tanto más serio cuanto que el autor renuncia al poderoso lenguaje de las Matemáticas superiores, en razón de dirigirse principalmente a filósofos y no a físicos. Así se nos muestran en veinticuatro interesantes capítulos los notables adelantos de la ciencia experimental en la dilucidación de la constitución de la materia, comenzando por la diferenciación de los cuerpos compuestos (estructura y complejidad de la molécula) y terminando por la diferenciación de elementos y subelementos (isotopía, alotropía, cambios de estado, propiedades nucleares, etc.) llegando de este modo a los límites de la ciencia física para entrar en el dominio de la Filosofía.

Y es aquí donde sentimos muy de veras tener que disentir con las conclusiones del P. Del Barrio: creemos que debe hacerse una mejor distinción entre ambos planos, el científico y el filosófico, ya que son totalmente distintos los constitutivos ónticos de la materia con las manifestaciones que de ella toma nota la ciencia empírica. La validez de un razonamiento en el orden físico no exime de su revisión antes de ser trasladado al orden filosófico. Y esto parece comprenderlo el P. Del Barrio al afirmar que su tesis "no toca la cuestión de si los cuerpos constan o no de *materia prima y forma sustancial*; esa cuestión cae fuera de la Física..." (pág. 147). Pero luego se contradice al solidarizarse con la expresión: "El hilemorfismo, según el cual los cuerpos constan de *materia prima y forma sustancial*, que están en una relación de potencia a acto, no halla apoyo alguno en la Física Moderna" (pág. 196). La Física nunca podrá resolver la cuestión hilemórfica, puesto que ella cae fuera de sus límites y solamente podríamos admitir esa aserción admitiendo con el autor que "entre las propiedades de los elementos las discrepancias son únicamente *graduales, cuantitativas*... De ninguna propiedad sabemos que en mayor o

menor grado no se descubra en todos los demás elementos..." (pág. 146). Pero si *operatio sequitur esse*, si la actividad de una sustancia surge de su modo de ser (en lo cual creemos estará de acuerdo el P. Del Barrio) no vemos cómo no aceptar que dicha sustancia tenga una *forma sustancial actual* propia. Cuanto al pasaje *gradual* de un elemento a otro (por transformaciones electrónicas nucleares, por ejemplo) queda suficientemente explicado de acuerdo con el P. Gredt: las formas actuales de los electrones, protones, etc., desaparecen al formar éstos parte del todo (nueva sustancia) y sólo *virtualmente* subsisten en él (por lo cual una reacción puede ser reversible, reactualizándose la primitiva forma sustancial). Es decir entonces que no puede concluirse que aquellas diferencias sean solamente *cuantitativas*; existe una realidad última que escapa necesariamente a la Física, porque escapa a la experimentación y al cálculo.

Sobre la *materia prima* no creemos necesario insistir: la existencia del *acto* (forma sustancial) y sobre todo los cambios substanciales suponen la de la *potencia* (materia prima).

También resulta sumamente extraño que por un lado se admitan las *luerzas eficientes* en la constitución del edificio atómico, y por otro se deseche la necesidad de toda *causa formal*.

En lo que respecta a la distinción entre atomismo filosófico y científico, creemos que ella *siempre* será factible, puesto que (además del problema histórico que ella entraña) ambos conceptos son totalmente distintos: mientras el físico se refiere a una porción de materia (¿o energía?), que va subdividiéndose en tanto mejora la experimentación para tender a una unidad irreductible, el filósofo ya desde el principio se refirió a esa unidad y la concibió en su espíritu. Y es por ello que cuando el físico la señale, cuando llegue al fin de su indagación, el filósofo le estará esperando allí mismo.

Concluyendo: una obra muy bien encarada en su aspecto Físico-químico acaba en malas conclusiones filosóficas, pues, si bien el autor se coloca en una acertada posición científica (y allí reside el valor de su obra), luego se contradice llevando las consecuencias físicas al orden óntico sin discernir previamente las fronteras que separan (o unen) a ambos.

C R O N I C A

FILOSOFIA E INJURIAS

En el fascículo III de los *Cuadernos de Filosofía*, correspondiente a Marzo-Octubre de 1949, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, aparece una nota *anónima* sobre el *Primer Congreso Nacional de Filosofía* de Mendoza.

La mayor parte de la reseña está dirigida contra el tomismo y los tomistas, especialmente contra los argentinos, en un tono apasionado e insultante, que no se aviene al nivel de cultura y buena educación propios de publicaciones de esta índole.

Por esta misma razón, no vamos a entrar a rebatir uno por uno los burdos ataques doctrinales —si merecen este especificativo— contra el tomismo, ni a contestar a las injurias personales contra los tomistas; hijos, aquéllos, de una ignorancia llena de suficiencia y, éstas, de un evidente apasionamiento. Ignorancia y apasionamiento nunca constituyeron clima propicio para la crítica objetiva, y menos en filosofía. El público —tomista o no— que asistió al Congreso sabe muy bien qué pensar “del enfoque crítico de la temática óntico-trascendentalista” de cierto discurso; y conoce muy bien además quiénes fueron los que buscaron y quiénes rehuyeron la discusión, quiénes respetaron y quiénes coartaron la libertad del prójimo.

Pero lo que deseamos denunciar en estas líneas ante la opinión pública y ante las autoridades universitarias argentinas es que tamañas injurias contra la filosofía, que integra nuestro mismo patrimonio nacional, y contra otros filósofos y universitarios argentinos hayan sido proferidas desde una revista oficial *argentina* de una Facultad *argentina* de Filosofía —que por lo demás no es la primera vez que tal publicación lo hace—; y todo porque aquella Filosofía y estos filósofos no se avienen al pensamiento del autor anónimo de la mencionada nota; quien, para colmo, ataca e insulta invocando “la libertad de pensamiento”.

Confesamos la profunda consternación y la pena que este atentado contra las leyes más elementales de la convivencia y respeto mutuo entre filósofos y universitarios nos ha causado.

Por el buen nombre de los universitarios argentinos insultados y de la doctrina tomista vilipendiada, por el prestigio de la Patria ante los extranjeros, pedimos y esperamos la reparación que corresponde.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

FRAY GALO MARIA MANSER O. P.

El 20 de febrero nació en Friburgo de Suiza el P. Galo Mar'a Manser autor de la célebre obra: "Das Wesen des Thomismus", publicada en español por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid.

Nacido el 25 de Julio de 1866, en Brueslisau, en el cantón suizo de Appenzell, de una humilde familia de agricultores, hizo sus estudios primarios bajo la dirección de su Cura Párroco, quien, sabedor de las singulares dotes intelectuales del niño, le facilitó más tarde la realización de estudios secundarios con los benedictinos de la Abadía de María-Einsiedeln.

En 1886, sintiéndose llamado al sacerdocio, ingresó en el Seminario de Monza, donde cursó Filosofía. En 1889 comenzó sus estudios teológicos en el Seminario de Milán, donde fué alumno del P. Aquiles Ratti, el futuro Papa Pio XI.

En el año 1890 se inscribe en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, de reciente fundación. Allí, bajo la dirección de eminentes tomistas, como los Padres Berthier y Coconier, y sobre todo del gran metafísico español Norberto del Prado, a quien lo unieron lazos de filial devoción (acostumbraba recordarlo a menudo, llamándolo "mi venerado maestro"), se inició en el estudio de las obras de Santo Tomás y de sus mejores comentaristas, estudio al que dedicó toda su vida y en el cual lo sorprendió la muerte. Perdió así las ideas molinistas y suaristas que adquiriera en el Seminario Lombardo.

Clara muestra de su conversión al tomismo auténtico es su tesis doctoral, "*Possibilitas praemotionis physicae*", publicada en 1895.

Ordenado sacerdote en 1892, se trasladó a Inglaterra, llamado a enseñar Filosofía por el futuro Cardenal F. Bourke. Pasó tres años en el Seminario de Wornesh, dictando diversos cursos filosóficos. Vuelto a su diócesis en 1895 se le encarga la Parroquia de Gozzau, donde desarrolla, durante dos años, una intensa actividad pastoral.

El 20 de Julio de 1897 viste el hábito de dominicano en el convento de Venlo, Holanda, como miembro de la Provincia Alemana de la Orden. Apenas acabado el noviciado, fué nombrado Profesor de Teología Moral en Dusseldorf; pero al terminar el curso, es llamado por la Universidad de Friburgo a ocupar la cátedra de Lógica. Así comienza, en 1899, su carrera docente, que iba a durar 43 años, entregado de lleno a la preparación de sus clases, a la investigación filosófica y sobre todo a la formación de discípulos. Enseñó, además de Lógica, Metafísica e Historia de la Filosofía Medioeval. Muchos profesores de Filosofía de Europa y de

América tienen a honra el haber sido sus discípulos. En 1936, con ocasión de sus setenta años de edad, sus antiguos alumnos y colegas le ofrecieron un voluminoso número especial de su querida revista "*Divus Thomas*".

Fué elegido por dos períodos Decano de la Facultad de Teología, y por cuatro, Rector de la Universidad. En 1942 se retiró de la enseñanza, pero no del trabajo. Precisamente en estos años, los últimos de su vida, publicó en dos gruesos volúmenes, el resultado de sus estudios sobre el Derecho natural. El 20 de Febrero de este año, murió santamente en su convento de Friburgo.

Dedicó, siguiendo un excelente método, los primeros años de su carrera profesoral al estudio, y la profundización del sistema de Santo Tomás, dejando para la madurez de su vida la redacción y publicación de sus obras.

Un colega suyo, lo describe: "Se distinguió por gran claridad y precisión técnica de su exposición, por el rigor lógico de la construcción, por la profundidad de sus especulaciones. Exigente consigo mismo, lo fué también con sus estudiantes, de los cuales era, por otra parte amado y estimado". Tomaba parte gustosamente en las reuniones y asambleas estudiantiles; gustaba conversar con ellos de cuestiones filosóficas y animarlos al estudio y a la investigación. Predicaba frecuentemente y escribía en varios periódicos artículos de temas religiosos, sociales y políticos. Pronunció innumerables conferencias, ya en Friburgo, y en otras ciudades y centros universitarios.

En su producción escrita, la calidad vence ampliamente a la cantidad. Característica fundamental —y ejemplar— de toda su actividad de investigador fué la armoniosa unión de una gran capacidad especulativa y sistemática con una viva sensibilidad de la problemática histórica. Sus importantes estudios sobre San Agustín, Plotino, Averroes, Alberto Magno, Roger Bacon, Juan de Rupella, Francisco de Vitoria y Hugo Crocio, aunque breves en extensión, representan ciertamente una contribución seria y sólida a la historia del pensamiento filosófico. Consideraba una audacia imperdonable exponer una idea cualquiera de Santo Tomás sin haberlo antes estudiado en los textos originales y lugares paralelos, ubicándola en el cuadro no sólo doctrinal, sino histórico del tomismo, averiguando sus antecedentes en la alta escolástica y el influjo que ejerció en los posteriores tomistas.

Con franqueza y decisión intervino en las principales discusiones filosóficas de esta primera mitad del siglo. Aunque respetuoso de la tradición y las ideas de sus colegas, no vaciló en exponer con toda claridad sus pareceres, a veces opuestos a la opinión común.

Junto con Mandonnet (y contra la mayoría de los tomistas) sostuvo

con energía la imposibilidad de una filosofía específicamente cristiana, ya que —decía— si bien la Revelación ha aportado un nuevo clima y nuevos problemas a la filosofía, no ha modificado sin embargo su naturaleza íntima de indagación puramente racional.

En cambio negó (con la mayoría de los tomistas) la validez de una sexta vía para demostrar la existencia de Dios. En contra de Gredt(por quien, por otra parte tenía una especial estima) sostenía que no se puede partir del deseo de la felicidad, del bien infinito, para concluir precisamente en este mismo bien infinito que es Dios.

La gran obra de toda su vida, que ciertamente pasará a la Historia, es "Das Wesen des Thomismus". La primera edición de este grueso volumen de cuestiones metafísicas expuestas en un lenguaje muy técnico, se agotó en menos de un año (1932).

En 1938 apareció una segunda edición, ampliada con un largo estudio biográfico sobre el Angélico y estudios sobre la premoción, los universales, la materia prima, el principio de individuación, y el derecho natural. Este último artículo se convertirá después de una obra en dos tomos. Agotada esta edición, el infatigable autor preparó (con la ayuda del P. Wyser) una tercera, publicada en 1949. En ella desaparece el estudio sobre el derecho natural, objeto ya de otra obra; en cambio aparecen dos nuevos artículos sobre la relación trascendental y la función social del individuo humano.

En esta obra maestra, Manser demuestra acabadamente que la clave de bóveda de todo el sistema tomista es la doctrina del acto y la potencia. De ella dependen las soluciones a los grandes problemas metafísicos, lógicos, gnoseológicos y cosmológicos.

Todos sus críticos están acordes en el extraordinario valor de esta obra como instrumento formativo. "Lo que para la teología es el libro de Scheeben "Los misterios del cristianismo", lo es para la filosofía la obra de Manser", escribía un autorizado comentarista de Roma. Y "L'Osservatore Romano" agregaba: "Con todo derecho se puede decir que este monumental volumen representa una piedra miliaria en la historia del tomismo".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA
del Colegio "Angelicum" de Roma

MARIANO CORDOVANI

El 6 de Abril falleció en el Palacio Vaticano, el P. Mariano Cordovani, figura relevante del tomismo italiano. Había sido Rector de la Universidad Pontificia "Angelicum" de Roma, Provincial Romano de su Orden, y actualmente Maestro del Sacro Palacio y teólogo de la Secretaría de Estado. Dedicó su vida a difundir entre las clases cultas, el conocimiento y amor a la doctrina cristiana. Sus principales obras son: *L'attualità di S. Tomasso. Idealismo e cattolicismo, Il primato di S. Tomasso d'Aquino, Rivelazione e Filosofia; Il problema della bellezza, Corso di Sociologia*. Es autor de tres volúmenes de teología: *Il Rivelatore, Il Santificatore, Il Salvatore*. Su obra póstuma es "Breviario Spirituale", que será publicada este año. Intervenía activamente en las semanas de estudios de la Academia Pontificia de Santo Tomás.

CONFERENCIAS

A fines del pasado mes de Abril, presidida por el señor Rector, arribó a la Universidad Nacional de La Plata la delegación de profesores de las distintas Facultades de la Universidad Nacional de Córdoba. Entre ellos vinieron el Delegado Interventor de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Pbro. Dr. Severo Reynoso y el Profesor Nimio de Anquín, catedráticos ambos de Filosofía en la mencionada Facultad, quienes disertaron en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de nuestra ciudad. El primero desarrolló los siguientes temas: *El problema religioso en la filosofía actual y Los planos y grados del saber religioso*; el segundo disertó sobre la *Teología y Filosofía en la Edad Media, Física y Metafísica en Aristóteles y Teoría de la definición*.