

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ser y entender</i>	163
--------------------	-----------------------------	-----

ARTICULOS

J. E. BOLZAN:	<i>Filosofía del indeterminismo cuántico</i>	169
JOSÉ M. DE ESTRADA:	<i>Arte y metafísica</i>	177

NOTAS Y COMENTARIOS

GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de Filosofía moral</i>	195
CARLOS B. BAZÁN:	<i>A treinta años del debate de Juvisy sobre la filosofía cristiana</i>	211

BIBLIOGRAFIA

EMILE SIMARD: *Comunisme et science* (J. E. Bolzan), p. 221; A. J. BOEHRAAD-H. TRISTAM: *The argument from conscience to the existence of God according to J. H. Newman* (Jorge Hourton), p. 222; SANCTI THOMAE AQ.: *Tractatus de substantiis separatis* (J. E. Bolzan), p. 224; JOHN H. PETERS: *Metaphysics* (O. Argerami), p. 224; P. B. GRENET: *Les 24 Thésés thomistes* (J. A. Casaubón), p. 226; FRANCISCO MORANDINI: *Crítica* (O. N. Derisi), p. 227; W. K. C. GUTNRIE: *A history of greek philosophy*, vol. I (J. E. Bolzan), p. 229; ALAIN GUY: *Ortega y Gasset, critique d'Aristote. Fray Luis de León* (Alberto Caturelli), p. 230; D. F. POCOCK: *Social anthropology* (G. Soaje Ramos), p. 231; CORNELIO FABBRO: *S. Tommaso e il pensiero moderno* (O. N. Derisi), p. 232; A. J. BAHM: *Types of intuition* (G. Soaje Ramos), p. 233; A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Teoría de la defocracia* (F. Arias Pelerano), p. 233; J. A. COLLADO: *Kierkegaard y Unamuno* (Sor María Cándida), p. 235; P. ARES SOMOZA: *Marxismo ortodoxo* (J. A. Casaubón), p. 236; CONCETTINA GENNARO: *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"* (O. Argerami), p. 238.

CRONICA

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

SER Y ENTENDER

ESCISION Y REENCUENTRO DE LA UNIDAD ORIGINARIA DEL SER Y EL ENTENDER

1. *En todos los seres contingentes que nos rodean podemos señalar su esencia y su existencia: aquello que lo constituye o por lo cual es tal ser o modo de existir, y aquello por lo que realmente es.*

Pero si bien lo analizamos, tanto la esencia como la existencia son por participación de la Existencia o Perfección imparticipada: son por la pura Existencia de Dios.

En efecto, la esencia, como modo o medida determinada de existir, no se constituye sino por una esencial relación a la Existencia. Sin la realidad de la Existencia carece de todo sentido y su posible realidad de pura esencia se diluye. De aquí que el orden esencial, como real que es —es evidentemente más que la nada, aunque no exista, pues es capaz de existir— implique la Existencia real, la Existencia en sí o divina, y no se constituya sino por participación de la misma. Ahondando aún más, vemos que la divina Inteligencia, al comprender exhaustivamente su divina Esencia o Existencia —con la que se identifica— no puede dejar de ver los infinitos modos finitos de participabilidad de la misma, es decir, no puede dejar de contemplar y constituir los posibles modos de existir fuera de ella: las esencias. Tal contemplación pertenece a la Perfección de Dios y es, por eso, necesaria como la misma contemplación de la Divina Esencia. Las esencias son constituidas, pues, de un modo necesario por la divina Inteligencia. Pero esta Inteligencia no ve ni constituye las esencias sino en el modelo de infinita Perfección participable que es su Existencia, es decir, por vía de participación o causalidad ejemplar necesaria

de la divina Existencia. De aquí que las esencias, en cuanto tales, son necesarias como la Existencia e Inteligencia divinas.

2. Tampoco las existencias de tales esencias participadas se explica sino por participación de la divina Existencia. Pero, a diferencia de las esencias, tales existencias son contingentes, pueden existir o no. El hecho de que lleguen, dejen o cambien de existir, es un argumento decisivo de su contingencia; porque, de ser necesarias, no podrían dejar de existir y existirían siempre del mismo modo. Tal contingencia o indiferencia ontológica para existir o no implica, en su raíz, la distinción real de esencia y existencia en el ser participado; porque, de identificarse ambas, existirían necesariamente. El que tales esencias existan implica, pues, el que hayan sido determinadas a la existencia por otro ser existente y, en última instancia, por el Ser que es la Existencia imparticipada, Existencia pura y divina, fundamento y razón necesarios de toda existencia contingente.

La última razón de la contingencia de la existencia de los seres participados finitos reside, pues, en su composición real de esencia y existencia y en el modo libre de su participación o dependencia de la Causalidad divina. Dios no puede dejar de constituir las esencias; pero puede conferir o no, libremente, existencia a tales esencias. No necesita el de tales existencias participadas para Existir, pues es la misma Existencia. Si confiere la existencia a determinadas esencias es por libre determinación o causalidad eficiente libre de su Divina Voluntad; cuyo Fin no puede ser otro que hacer partícipes de su Ser o Bien a otros seres.

3. Todo ser participado o creado —necesariamente finito, pues un ser Infinito es necesariamente imparticipado— se funda, pues, en todo lo que es en la Existencia imparticipada, de la cual participa y es constituido en su esencia por vía de causalidad ejemplar necesaria, y en su existencia por vía de causalidad eficiente libre o contingente.

En el principio primero de todo ser, por consiguiente, es la Existencia o Perfección pura. Esta Existencia pura es esencialmente infinita y, por eso, contiene toda perfección: es la Omniperección. Toda esencia y existencia finita están, pues, identificadas con esta divina Existencia, de la que emana o participa por vía de causalidad extrínseca: ejemplar o eficiente. Pero el ser finito en su esencia y existencia no puede estar identificado con la Existencia o Perfección, sino sólo de una manera eminente: la divina Existencia contiene y está identificada con todo lo que de perfección hay en el ser finito —en su esencia y existencia— sin su esencial finitud o, en otros términos, los seres finitos no están identificados en su formalidad propia finita con el Ser o Existencia infinita —tal como lo afirma el Monismo panteísta— sino únicamente en su ser despojado de su formalidad finita, en cuanto la Existencia o Perfección pura incluye, como tal, toda perfección en grado simple e infinito, sin multiplicidad ni diversidad finita.

4. Por la misma razón, por su concepto mismo, la Existencia o Perfección imparticipada es acto puro y, por eso mismo, infinito, sin potencia o capacidad de llegar a ser: está totalmente en Acto. Ahora bien, el conocimiento o poder de aprehensión intencional u objetiva, de un ser, y la cognoscibilidad o verdad o

poder ser aprehendido intencionalmente o como objeto, de un ser, se constituyen por su alejamiento de la materia —por su inmaterialidad— y, más todavía, por su alejamiento de toda potencia —por su acto—. El conocimiento es acto, que no sólo existe sino que da existencia en su seno a otro ser en cuanto otro u objeto. De ahí que se constituya por el acto o perfección de su ser, y en grado tanto más perfecto cuanto tal acto está más alejado de la materia y aun de toda potencia, es decir, cuanto más acto es.

De aquí que una Existencia o Acto puro —sin materia que limite la forma o acto esencial, y sin esencia que limite el acto de existencia— esté a la vez en Acto de Entender y en Acto de Ser entendido o de Verdad aprehendida, es decir, que sea Intelección o Entender del propio Entender o Ser. La Existencia en Acto es Entender en Acto. En el Acto o Existencia pura, Ser y Entender se identifican.

Y como este Ser o Existencia infinita se identifica de un modo eminente o sin su esencial imperfección, con todo ser finito, con toda esencia y existencia participadas, el Entender o Intelección divina se identifica también de un modo eminente o sin su esencial formalidad finita o imperfección con el ser o verdad del ser creado en su esencia o existencia.

En la Existencia divina todo Ser —el infinito Ser— está, pues, identificado con el infinito Entender.

5. *Es la finitud y esencial imperfección del ser participado la que escinde esta unidad de identidad del Ser y Entender divino.*

El Ser y Entender imparticipados sólo pueden ser participados por seres finitos, ya que el Ser infinito es esencialmente Existencia o Acto puro y, como tal, imparticipado.

Ya dijimos como esta participación real del ser finito a partir del ser imparticipado —que en el Acto puro es Entender— desciende por dos senderos: el de la causalidad ejemplar necesaria para las esencias, y el de la causalidad eficiente libre para las existencias.

Tal limitación del ser participado se realiza mediante la intervención de la potencia o sujeto real, que recibe y coarta el acto. Tal potencia esencial a todo ser participado, en los seres corporales es la materia, que limita el acto de la esencia que es la forma; esencia, que a su vez, en todo ser participado, —material o espiritual— actúa siempre como potencia, que coarta el acto de la existencia.

Este acto de la existencia —que como dice Santo Tomás, “es el acto de todos los actos”, el acto por el cual el acto de la forma puede ejercer su actuación dentro de la esencia— queda, pues, doblemente limitado: por la esencia, que esencial y necesariamente interviene en todo ser participado, aún en los seres puramente espirituales, y en los seres corpóreos además por la materia, que limita el acto esencial de la forma.

6. *Por esta finitud, introducida por la potencia, comienza la separación entre el ser y entender.*

En los seres espirituales el acto esencial o forma pura sin materia, aún está en posesión de su entidad inmaterial o es intelectivamente comprensiva de sí, bien que, al no estar identificado con el Acto puro de existir, por eso mismo,

no puede estar identificado con el Acto mismo de entender: son esencias capaces de entenderse o tener consciencia de sí, inteligibles e inteligentes a la vez, pero sólo en acto primero; las cuales para identificar la inteligibilidad e inteligencia necesitan de un nuevo acto, distinto del acto esencial. El ser y entender, identificados en el acto primero o potencial, en el alma o acto formal, sin embargo, por la distinción de esencia y existencia no están identificados en cuanto formalmente tales, necesitan de un nuevo acto que los reúna en una existencia inmaterial, necesitan que la verdad o inteligibilidad de la forma o acto esencial espiritual, distinto del acto de existir y, por eso, en potencia para ser entendido, sea conducido a su inteligibilidad en acto; y que, recíprocamente, la capacidad de entender de la misma forma espiritual, distinta de la existencia y por eso en potencia para entender, sea conducida al acto mismo de entender o intelección, a un nuevo acto de existir, al acto de entender, en cuya inmaterialidad en acto ser y entender del ser o forma espiritual se reencuentren identificados.

En los seres corporales, la forma o el acto esencial está sumergido en la materia, y, por eso, no hay ya acto enteramente inmaterial en que se de-vele el acto de entender. Son seres no sólo no identificados con su acto de entender ni con su acto de inteligibilidad o verdad, sino además enteramente incapaces de alcanzar el acto de entender, porque son seres carentes de acto inmaterial. Sin embargo, tales seres corpóreos poseen una forma o acto esencial —como tal inteligible o capaz de ser entendido— bien que sumergido enteramente en la potencia ininteligible de la materia. Tal forma puede ser liberada o abstraída de su potencia material y ser llevada así a su acto inmaterial, mediante la intervención de un acto enteramente inmaterial de otro ser espiritual o exento de materia. La forma del ser material, en sí misma inmaterial como acto esencial, es por idéntica razón, inteligible en potencia y capaz, por ende, de ser llevada de este modo hasta el acto de inteligibilidad por el acto y en el acto de intelección de un ser enteramente inmaterial o espiritual.

El ser y entender no sólo están separados en el ser material, como el ser y entender del ser espiritual finito, únicamente por estar en potencia para su reencuentro en un nuevo acto de entender del mismo ser espiritual, en cuya forma o acto esencial ya están identificados de un modo potencial o en acto primero; sino que, al carecer de entera inmaterialidad o espiritualidad, lo imposibilita de toda potencia o capacidad para llegar a entender su propio acto de ser. Sólo puede alcanzar el acto de inteligibilidad o de ser entendido de su acto esencial o forma por la abstracción de la materia concreta individual, que la sumerge enteramente en la potencia y consiguiente ininteligibilidad, gracias a un ser enteramente inmaterial o espiritual, distinto del suyo, el cual, al despojarlo de tales notas materiales y colocarlo en estado de inmaterialidad, en este acto espiritual ajeno al propio, lo de-vele por eso mismo, en su acto de inteligibilidad y lo aprehende e identifica consigo inmaterial o intencionalmente en el acto de entender.

Con la participación finita, el ser de las cosas materiales ha perdido y se ha separado del entender, que originaria o causalmente poseía en el Ser infinito e imparticipado. Pero precisamente porque en su Causa imparticipada, ese Ser estaba identificado con el Entender, al separarse aquél de éste por la causalidad

o participación, que lo limita y sumerge en la potencia de la materia, sigue conservando siempre —identificada con su forma o acto esencial, y en la exacta medida de esta identificación— la inteligibilidad o capacidad de ser entendido, que causalmente posee en el Acto de Ser y Entender primeros.

Por esta inteligibilidad con la que está esencialmente impregnado e identificado —desde su origen o Causa imparticipada— el ser material está esencialmente ordenado y hecho justamente para la inteligencia, que lo descubre en su ser. Todo su ser está esencialmente abierto y como a la espera y reclamando el advenimiento del acto que lo reintegre de algún modo a aquella identidad primera con el entender.

Del mismo modo el entender del ser espiritual finito, que en su Causa imparticipada está identificado con el Ser infinito, con el Todo-Ser, está también esencialmente ordenado o relacionado con el ser en su ámbito infinito, que él no es ni posee a causa de su finitud, para poder restablecer, de alguna manera, aquella identidad originaria de Ser y Entender. Porque en su origen o Causa primera e imparticipada Ser y Entender están real e inmaterialmente unidos o, mejor todavía, identificados en Acto puro en su ámbito infinito, por eso, aun cuando la finitud —la potencia que limita al acto— los ha separado en el ser material —la materia que limita y sumerge al acto de la forma en la potencia— y aún en el ser espiritual finito —la esencia que limita a la existencia— el ser y entender siguen estando hechos y esencialmente ordenados el uno para el otro para su reencuentro: el ser identificado con su inteligibilidad o verdad —en potencia en el ser material, y en acto esencial en el ser espiritual— en busca del entender; y a su vez el entender en busca de la verdad o ser.

Ahora bien, sólo el acto perfectamente inmaterial o espiritual es capaz de dar existencia a un ser distinto del suyo, o sea, es capaz de llevar al acto —a su acto— la inteligibilidad o verdad del ser en potencia, reencontrarse con ella en identidad intencional o cognoscitiva en el seno de su acto. El Ser y Entender, enteramente coincidentes y realmente identificados en su ámbito infinito en el Acto puro o imparticipado en la realidad finita, que realmente los escinde y separa, pueden lograr su reencuentro, no ya en una identidad real —que deformaría su propia dualidad real, proveniente de su finitud, sujeto inteligente y objeto entendido— sino sólo intencional en la riqueza del acto espiritual del entender, en cuya unidad abarca y confiere existencia inmaterial al ser realmente distinto del propio y en cuanto distinto u ob-iectum.

La multiplicidad casi infinita de los seres finitos materiales, —lograda por la potencia, que al limitarlos, los hace posibles— los separa del entender; pero a su vez esta multiplicidad y separación es superada por la unidad, que vincula a los seres entre sí y con el entender, en ese ser singular que es el hombre; quien, a más de su ser material, es un ser espiritual, capaz de alcanzar la cumbre inmaterial del acto mismo de entender, el cual, precisamente por su inmaterialidad perfecta, es capaz de dar cabida en su seno a todos los seres materiales y espirituales, sin excepción del mismo Ser divino, y de este modo lograr en su unidad el reencuentro y la identidad —ya no real, sino meramente intencional— de ser y entender.

La espiritualidad del acto de entender del hombre rehace así —*siquiera imperfectamente, por vía de unidad intencional, que no supera la multiplicidad real la unidad originaria de ser y entender —separados en la realidad participada, finita y múltiple, por la potencia— y que sólo en el Acto puro —exento no sólo de toda materia sino aún de toda potencia limitante, de toda esencia distinta de la existencia— conservan su originaria unidad, que es en El perfecta identidad, y de la cual es reflejo y participación finita aquella unidad intencional del acto de entender humano.*

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

FILOSOFIA DEL INDETERMINISMO CUANTICO *

"Su vida era tan complicada que sólo un hombre profundo hubiera comprendido que era un hombre sencillo".

(J. STEINBECK, *The moon is down*).

Nos proponemos en este trabajo volver una vez más sobre algunos aspectos del indeterminismo cuántico pero, y sobre todo, intentaremos fundamentarlo ontológicamente, señalando cómo la física, no obstante extralimitarse a las veces en sus conclusiones, tiene más razón de la que cree al sostener un indeterminismo esencial en los fenómenos cuánticos.

Porque, efectivamente, no puede dejar de llamar la atención al filósofo la insistencia exitosa del físico cuando, pisando firmemente en el terreno de la física cuántica, es capaz de ir descubriendo, y más aún, prediciendo un cúmulo de hechos que han transformado y van edificando no sólo el vasto dominio de la física atómica y nuclear sino que, a través de ellas, llegan hasta la biología.

Ahora bien, dentro de esta magnífica física cuántica, juega un papel preponderante el denominado "Principio de incertidumbre", y según el cual la misma ciencia pone un límite a sus pretensiones mensurantes —y aun cognoscitivas— acotado por las relaciones de Heisenberg. Las cuales no expresan sino que es imposible llegar más allá de un determinado límite en la medición de ciertos parámetros fundamentales, cinemáticos o dinámicos, cuyos valores no pueden lograrse con la aproximación que se desee, pues se llegará indefectiblemente a un extremo tal que serán inútiles cualesquiera artificio que tienda a mejorar todo instrumento de captación y medición. Para un instante dado, será imposible obtener una exacta medida de todos los parámetros que definen un determinado

* Retomamos y ampliamos en este trabajo las ideas que defendimos con ocasión del XIII Congreso Internacional de Filosofía (México, 1963) sobre el tema "La interacción observador-observado y la temática causal".

sistema físico, siendo inútil pretender hacerlo aun recurriendo a una experiencia ideal.

La física sostiene así que hay algo en los fenómenos físicos, considerados a la escala atómica, que impide absolutamente sean definidos con toda precisión desde fuera de ellos. Aquí reside la real novedad epistemológica de esta novísima física, esto es, haber hecho notar que penetrando ya íntimamente en los sucesos materiales, aparecen hechos imprevisibles desde una perspectiva puramente determinista, como era la de la física clásica.

Esta física clásicamente determinista distinguía entre la experiencia-observación y la experiencia-experimentación. En el caso de la *observación*, el observador se comportaba como pasivo frente al suceso que *naturalmente* estaba ocurriendo, permaneciendo el fenómeno intangible; aparentemente no existe aquí ninguna perturbación modificante entre suceso y percipiente, no resultando perturbada en modo alguno la espontaneidad del fenómeno: lo que así se captaba se consideraba como lo que realmente ocurría al objeto o fenómeno observado.

Por el contrario, toda *experimentación* surgía de una activa influencia por parte del observador, quien interfería positivamente en aquel proceso espontáneo, despejando factores considerados fundamentales o específicos y circunscribiendo así las variables o parámetros que interesaban concretamente. La experimentación se constituía así en una "purificación" de la observación: el suceso era abstraído de su polifacética condicionalidad.

Así, y un poco extremosamente distinguida la experimentación, la física clásica ya sabía de la perturbación que introducía en el suceso, la cierta arbitrariedad con que actuaba el observador. Pero no menos cierto es que se la consideraba una arbitrariedad plenamente consciente, una perturbación controlada, cuyos efectos podían regirse y tenerse en cuenta en las deducciones finales. Es decir, que todo suceso podía ser indefinidamente perturbado y toda perturbación indefinidamente controlada en principio. Se sabía de la perturbación y de cómo y cuánto se perturbaba.

Para la física cuántica ahora, este control indefinidamente perseguido pierde posibilidad, ya no solamente *de facto* sino también *de jure*, ni bien se pasa al campo sub-atómico, donde las relaciones entre las variables momento, posición, energía y tiempo, quedan sujetas a una imprecisión inevitable y donde aparece una imposibilidad *conceptual* —y no sólo práctica— de conocer fuera del cálculo estadístico: el objeto está energético-espacio-temporalmente situado no en un punto bien definido, sino en una zona más o menos amplia. Indeterminismo cuántico que resulta de dos vertientes: desde el punto de vista *experimental-instrumental*, se señala la inevitable interacción entre objeto de observación y la perturbación que en él provoca la necesaria recurrencia a un instrumento o medio de observación, y a través del cual se lo capta. Dificultad que desemboca, ayudada por el análisis matemático, en el terreno epistemológico, donde las relaciones de Heisenberg dan el espaldarazo al indeterminismo experimental e intentan, en la mayoría de los autores, cruzar la frontera hacia la metafísica y predicar un indeterminismo ontológico.

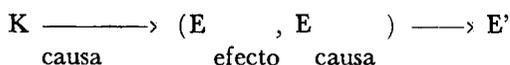
EPISTEMOLOGIA DE LA INTERACCION OBSERVADOR-OBSERVADO

Ya en un trabajo anterior¹, y tras analizar los cometidos propios de la filosofía y de la ciencia experimental para este caso concreto, concluimos que lo único aceptable, frente al a veces exageradísimo alcance que se pretende dar a las *Unbestimmtheitsrelations* de Heisenberg, era sostener una simple incertidumbre observacional en cuanto al cumplimiento actual de la causalidad, sin poder afectar de manera alguna al concepto mismo de causalidad. Con los elementos a su alcance, la ciencia sólo podrá verificar experimentalmente efectos o fenómenos condicionados por una relación de antecesión-consecución posteriormente analizada y matematizada.

Esta relación estará *condicionada* a circunstancias concurrentes que resulten en un efecto fenoménicamente perceptible, para que la ciencia pueda captarlo. Aun más, no sólo ha de ser fenoménicamente perceptible sino además mensurable de algún modo: así, el *Erscheinung* kantiano no bastará científicamente, como subjetivo que es y cuya sujeción pensante a una categoría recién lo convierte en *Phaenomenon*, en el fenómeno objetivo que necesitamos. A la ciencia le hace falta el fenómeno entendido como manifestación de la esencia del objeto y no como hecho puramente empírico (pues de este modo quedaría aislado); es decir, el objeto según su modo sensorial de manifestarse, de darse a conocer; objeto aprehendido a través de la experiencia externa, de la experiencia externa científicamente captada y valorada.

Pero esto no es tan sencillo como pareciera. En efecto, operando la física en un plano donde la primera —que no definitiva— ambición es llegar, a través de los fenómenos y las condiciones que los determinan, a la expresión de la *ley* correspondiente, es claro que estará su interés centrado en la consideración de *efectos* (todo fenómeno es un efecto) y *condiciones* o circunstancias que provocan, concurrentemente, a tales efectos. Pero en buena cuenta, observar un efecto E no significa sino percibir uno E' que provoca en el observador aquel E que se pretende estudiar, efecto E que aparecerá entonces como *causa* de E'. Es decir que nunca se da una percepción directa del fenómeno estudiado sino de un efecto del mismo, y a través del instrumento (a veces muy complicado) empleado.²

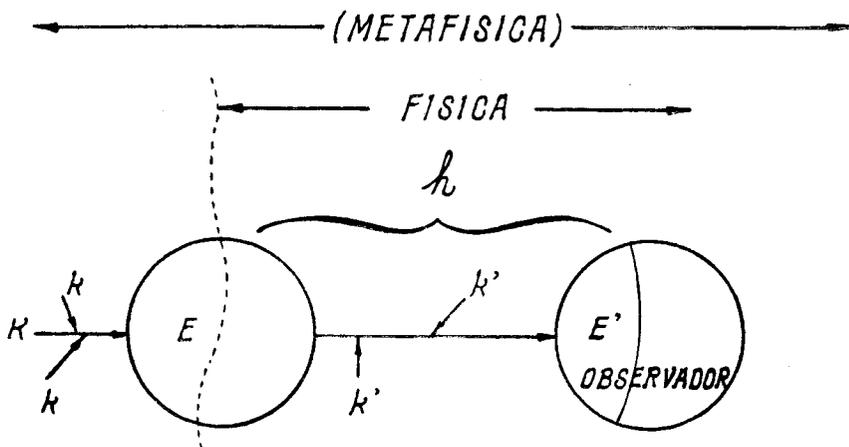
Repárese entonces en lo que esto significa como complicación de la experiencia, puesto que al condicionamiento propio de E se agrega el de E', con lo cual aparece la observación reglada por una doble circunstancialización, que puede esquematizarse así:



Un deslinde de dominios gnoseológicos podría representarse según un esquema como el siguiente:

¹ Cf. SAPIENTIA, 1957, XII, 187.

² Hemos ya señalado este condicionamiento en *Xenium*, 1958, II, 39.



Esto es, la relación entre causa K y efecto E —eventualmente condicionado por otras causas k— escapa al control directo del “observador” físico (entendiendo por tal al conjunto o unidad accidental que forman el físico y su aparato) y sólo llega a él como efecto E', resultante de la interacción entre E y las eventuales causas concurrentes k'. El dominio propio de la FISICA estará entonces constituido por una relación entre el efecto E —ahora convertido en causa— y el efecto E', realmente observado como suceso y que pertenece al “observador”, ya que si bien este “observador” resulta de una unidad accidental de científico más instrumento, tal unidad puede ser considerada como “esencial de facto”, puesto que de otro modo es imposible —físicamente hablando— captar fenómenos cuánticos, donde h se transforma en el ineluctable convidado de piedra.

METAFISICA aparece en nuestro esquema —que sólo pretende ser eso, un esquema, con todas las deficiencias atribuibles— abarcando todo el campo de los fenómenos, puesto que todo ser contingentemente existente o producido cae bajo el dominio del “principio de causalidad”. Sin embargo, la colocamos entre paréntesis por cuanto la metafísica, estrictamente, excede las posibilidades del físico en cuanto tal, ya que éste sólo podrá hablar de causa en el caso de fenómenos puramente materiales, de causas que actúan necesariamente, dando lugar a fenómenos físicamente perceptibles. La noción metafísica de causa supera a la física en cuanto la de *ser* supera a la de *ser físico*.

Por otra parte, es claro que siendo la causalidad una relación ontológica (recibiendo el *efecto* el ser que le da la *causa*), una relación de acto a potencia, no será directamente observable sino sólo deducible; y la FISICA —ahora no entre paréntesis pues es el campo propio del físico— podrá establecer metodológicamente tal relación como interacción entre seres materiales, extensos; procesos de la naturaleza inanimada, sujetos a causas necesarias que actúan sólo coaccionadas por sus propias existencias simultáneas. Por lo cual el resultado final surgirá de una “composición de causas”.

El efecto E aparecerá así como causa del E', pero sólo como causa eficiente y en cuanto tal susceptible de reducirse a una relación matemática que acabará

prácticamente por eliminarlo como causa, perdiendo de hecho la relación entre E y E' su trascendencia metafísica; reducción que convierte a la física en soberana de sus dominios metodológicos, pero soberana constitucional al fin, sometida —quíéralo o no— en última instancia a la metafísica.

Insistimos, entonces: circunscriptos ahora a este dominio de lo físicamente observable y de la descripción formal (matemática) de las relaciones establecidas, también aquí el efecto E, como causa, estará condicionado a la existencia concurrente de otras causas (eficientes); y no sólo estas otras causas (k' en el esquema) podrán modificar el resultado que de otro modo habría provocado E, sino que —y es mucho más importante para nuestro interés actual— estando E' condicionado, nada impide admitir que llegue a faltar la condición para lograr una observación correcta.

Es decir, y como primera conclusión, que es necesario admitir la posibilidad, desde la física *de facto* y desde la filosofía *de jure*, de un indeterminismo (que no incausalidad) condicional al menos³. Pero hay más aún.

ONTOLOGIA DE LA INTERACCION OBSERVADOR-OBSERVADO

La física cuántica pretende que este indeterminismo, esta imposibilidad de fijar exactamente todas las variables que condicionan el estado de una micro-partícula, es también un indeterminismo fundamental, esencial, que no podrá ser sobrepasado y que surge del mismo modo de ser de sus objetos: a esto apunta todo *Gedankenexperiment*, de Heisenberg en más, ideado para ejemplificar el sentido de este indeterminismo. Pero las conclusiones que se sacan tocan ya la metafísica y son, por consiguiente, abusivamente extrapoladas más allá de las fronteras legales de la física.

Y, sin embargo, la física tiene razón. Razón que no le pertenece sino *per accidens*, en cuanto exagera, allende sus límites epistemológicos, la realidad de una verificación experimental cuya razón última se le escapa necesariamente.

Entramos ahora en la parte que consideramos más importante de nuestro trabajo y donde pretendemos señalar los fundamentos ontológicos de un indeterminismo no ya sólo fáctico sino estrictamente esencial en la naturaleza inanimada. Adelantando, de paso y como podrá deducirse de lo que enseguida expondremos, que este indeterminismo postulado por la física cuántica pudo haber sido previsto desde una perspectiva aristotélica.

En dos planos sucesivamente penetrantes del ser, desarrollaremos nuestro pensamiento.

a) *La natura del ser físico*

Si es cierta la indeterminación fáctica que surge de la individualidad de los cuerpos naturales, todavía es posible penetrar un tanto más en ellos, señalando que existe en esos seres físicos, un *indeterminismo esencial* resultante de la realidad

³ Pero esta condicionalidad es cuasi-esencial en razón de la inter-acción o interferenomenalismo que reina según la actual economía cósmica.

de existencia en ellos, de un "principio o causa de movimiento y reposo de aquello a lo cual pertenece primariamente, como atributo esencial"⁴ esto es, la *natura* o principio de espontaneidad de acción y reacción del ser móvil, principio interno ineludible si se quieren explicar los fenómenos "naturales".

Pero es claro que esta espontaneidad de que venimos hablando, no será algo absoluto, que se manifiesta no importa cuáles sean las condiciones circundantes, el condicionamiento a que se someta el cuerpo natural. Pero puestas las condiciones necesarias, surgirá la "respuesta" peculiar de acuerdo con la natura del cuerpo que se trate. Mas esto no indica que siempre pueda captarse esta "respuesta". Al menos en un orden teórico, debe tenerse en cuenta que al orden descendente de perfección del ser físico, corresponde un orden también descendente de libertad o, lo que es equivalente, un orden ascendente de indeterminabilidad desde fuera del sujeto, correspondiendo la máxima determinabilidad *ab extra* al ser puramente material. Determinabilidad que no es sino relativa: no se trata de una determinabilidad de valor infinito, como quería el determinismo absoluto de la física clásica, sino de un determinismo máximo relativo a la estructura específica del cosmos tal cual es.

Ahora bien, si es cierto que ese ser puramente material posee su natura y es capaz de responder espontáneamente a toda coacción, no menos cierto es que tal respuesta será necesariamente débil, desvaída, debido a su posición de último eslabón en la cadena de perfección ontológica. Efectivamente, desde Dios, Acto Puro, hasta la pura potencialidad de la materia prima —considerada como punto de fractura de la escala de ser— existe toda una secuencia degradativa de perfección y donde los últimos estadios marcan los grados más imperfectos de existencia, de esa existencia participada propia del ser creado: "Cuanto más cerca está un cuerpo de la materia prima, tanto es menos noble, puesto que existe más en potencia y menos en acto completo"⁵; y la ejemplificación es inmediata e importante para nosotros: "Así, los elementos están más próximos a la materia prima que los componentes, ya que son la materia próxima de éstos"⁶. Esta "escala de los grados de ser" o de perfección de los seres —fundamental, como participación, en la metafísica del Angélico— es la que explica la mínima espontaneidad de acción, la mínima natura que ha de corresponder al hasta ahora hipotético constituyente verdaderamente *elemental* del ser físico más o menos complejo: mínima natura por mínima actualidad.

De todos modos, y hasta tanto no sea tal "elemento" descubierto, lo mismo ha de valer, proporcionalmente, para los "compuestos" muy simples, para las hasta ahora "partículas elementales" (o "estados" como se las denomina ahora con más prudencia) de la física atómica.

Esta doctrina metafísica que nos señala esa mínima participación que corresponde a los peldaños últimos de la escala ontológica, nos lleva entonces inmediatamente a una consecuencia práctica importantísima y verificada, precisamente,

⁴ ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 1; 192 b) 20.

⁵ S. TOMÁS, *II C. G.*, c. 90.

⁶ *Ibid.*

por la física: por cuanto la "respuesta" (natura) del ser elemental o cuasi-elemental, ha de ser, necesariamente, mínima, los medios de captación que se empleen deben ser adecuadamente sensibles, sutiles, alcanzando un nivel de actuación donde pueda manifestarse ese tan poco individual individuo natural; no quedando su respuesta como masificada en un conjunto más o menos grosero (nótese que esta expresión "individuo natural" ha de tomarse *cum grano salis*, puesto que para nuestro caso su individualidad vendrá definida prácticamente por el "observador", en cuanto éste verifique en aquél la incertidumbre cuántica).

Precisamente este ha sido, en esencia, el descubrimiento fáctico de la física cuántica y gracias tanto a una depuradísima técnica como a una genial intuición de sus fautores principales, que maravillan. Es decir: no existe una indefinida posibilidad de determinar extrínsecamente al individuo sino que a cierto nivel experimental, las micropartículas ya se comportan de modo peculiar y no modificable a plena voluntad del observador. Verificación experimental que halla su explicación más profunda —así lo venimos señalando— en ese principio de espontaneidad de acción que es la natura en sentido aristotélico, aun en los seres puramente materiales.

Sin embargo, este indeterminismo esencial así concebido nada arguye contra la causalidad —garantizada por el principio de razón de ser— ni acaba en ese subjetivismo que a veces se ha querido señalar en esta interacción observador-observado, puesto que se trata claramente de una indeterminabilidad que surge *del objeto* y a la cual el observador se limita a captar.

b) *La estructura hilemórfica*

La estructura actual-potencial, que se traduce en los seres móviles como el dipolo materia-forma, significa esencialmente que en ellos se exige un principio de indeterminación intrínseca —la materia— y uno de determinación o perfección —la forma o acto. Desde nuestra consideración *ab extra*, la materia se constituye en principio de determinabilidad, que podrá considerarse, en un orden absoluto, esto es, si se tratara solamente de la materia prima, como determinabilidad total, sin oposición alguna de parte de ese cuasi sujeto que es dicha materia. Sin embargo, por cuanto siempre tratamos con sustancias, es decir, con materia prima ya de algún modo determinada a ser por la forma substancial (y por diversas formas accidentales), este acto o perfección se opone necesariamente a ser reemplazado, constituyéndose así en principio de oposición a toda acción que quiera ejercerse sobre el sujeto total.

La forma o acto aparece así como principio de determinación actual y de indeterminabilidad potencial. Y como por la forma el ser es lo que es, se constituye esencialmente; y por cuanto la esencia, considerada como actividad, no es sino la natura, volvemos a encontrar a ésta en la base del indeterminismo fáctico postulado por la física cuántica.

El "ser elemental" poseerá, entonces y por razón de su posición en la escala ontológica, la mínima actualidad, la mínima perfección, la *mínima oposición* a toda acción exterior, la máxima determinabilidad *ab extra*. Pero, nuevamente, en ambos casos *mínima* y *máxima*, no nula.

INDETERMINISMO Y FISICA CUANTICA

Mérito, entonces, de la física cuántica es el haber descubierto, por su propia vía, este arduo problema del indeterminismo de la materia o, por mejor decir, indeterminabilidad *ab extra* de la misma. Porque, efectivamente, la materia está necesariamente determinada *ab intrinseco* a ser lo que es; o, en otras palabras y puesto que *operari sequitur esse*, a comportarse como lo hace, a expresar necesariamente su natura en tanto las condiciones lo permitan. Sostener lo contrario sería adjudicar algún modo de libertad a los seres puramente materiales.

Pero esta expresión de su natura será, también necesariamente y en razón de cuanto dijimos en orden a la escala ontológica de ser, muy desvaída en el ámbito de las "partículas elementales", entendida esta expresión no necesariamente en sentido riguroso: bastará con aceptar que nos movemos en el círculo más o menos estrecho de los "seres elementaloides", si se nos permite esta acuñación; seres que son últimos en el análisis y primeros según la síntesis.

Aceptado que la física está ya manejando estos "elementaloides" o que al menos está experimentando a nivel de ellos⁷, la constante h de Planck —u otra derivada de ella— podrá ser considerada, si no numéricamente, al menos conceptualmente, como la expresión científico-experimental de la natura del ser puramente material. No se olvide que precisamente h aparece en muy diversos fenómenos físicos, pero siempre asociada a sucesos de orden atómico o subatómico. Con lo cual, claro está, no pretendemos hacer física desde la filosofía, que ardua tarea tenemos ya con ésta; pero sí interpretar *sub lumine ontologico* y hasta donde sea posible, un dato científico cuya constancia de aparición no puede menos que llamar la atención del filósofo hacia su posible sentido esencial. No se nos escapa lo atrevido que puedan sonar estas palabras, pero creemos que tomadas en sentido lato pueden ser aceptadas como rudimentario intento de interpretación dialogística de los notables esfuerzos llevados a cabo por los físicos de nuestro siglo. Esta inquietud nuestra por captar *sub specie aeternitatis* los problemas propios de nuestra época, puede, tal vez, servir de disculpa a un esquematismo extremado.

J. E. BOLZAN

⁷ Es innegable que la física se está aproximando cada vez más al constitutivo último material del ser natural, pues sea cual fuere el resultado de las investigaciones actuales, es indudable que, por ejemplo, los llamados problemas de endoespacio y su relación con el exoespacio o espacio-tiempo relativista, están indicando una penetración íntima en los vericuetos más "personales" de sus micropartículas.

ARTE Y METAFISICA

1. — EL ARTE FRENTE A LA METAFISICA. LOS TRASCENDENTALES

El arte y la metafísica pertenecen, por cierto, a dos órdenes distintos del quehacer humano. El arte está en la línea de la fabricación, de lo poético, en el sentido más preciso y clásico de este término. El arte en general, tanto si se trata de las artes meramente prácticas o técnicas, como de las bellas artes, pertenece a lo factible, *recta ratio factibilium*, según enuncia Santo Tomás en sintética y significativa frase. La metafísica, en cambio, pertenece al orden más puro y elevado del conocimiento racional. La metafísica es esencialmente especulativa, y su objeto es discernir el ser de las cosas en cuanto ellas son, o como dice Aristóteles, es la ciencia del ser en cuanto ser¹.

Cuando se habla de arte, suele pensarse más que en la actividad artística misma, en los productos del arte, en las obras de arte. Tal es el significado corriente del término arte, cuando se hace referencia, por ejemplo, al arte de tal o cual época, de tal o cual pueblo, de tal o cual artista. Los objetos del arte pertenecen así al mundo de las cosas, el mundo de la realidad, un mundo humano, claro está, y por ello un mundo cultural; pero se trata siempre de objetos, de seres, y por lo tanto también susceptibles de ser encarados filosóficamente y, por lo tanto, también, metafísicamente.

En efecto, así como el psicólogo, respecto del arte, le interesa el proceso de la creación artística, en su faz intelectual y emocional, o sea, el mecanismo interno, podríamos decir, de la elaboración de la obra de arte, y al ético le interesa el valor, tanto de la actividad artística como de la obra en sí, respecto del fin moral propio del hombre, y al sociólogo la obra de arte como producto y signo de la sociedad en que se produce, y al historiador el devenir de las formas artísticas a través de los tiempos, así al metafísico, o si se quiere a la ciencia metafísica, siendo ella, como recordábamos, la ciencia del ser en cuanto ser, le interesará el arte en cuanto la obra de arte, el ser artístico, es de suyo un ser peculiar, con caracte-

¹ *Met.*, VI, 1.

res propios que lo distinguen y definen dentro del ámbito general de los seres. Al metafísico le interesa reflexionar acerca de ese ser que es el objeto artístico, o de la obra de arte en cuanto ser.

Ahora bien, lo que es propio del ser artístico es la belleza, o digamos simplemente, lo estético. Pero lo estético es una manera de darse el ser, y cabe por lo tanto inquirir acerca de en qué consiste esa manera de darse el ser, aquello que hace de un determinado ser, una obra de arte. La obra de arte como ser, o lo peculiar de lo bello o de lo estético, o, en general, la belleza, plantea entonces, cuestiones de carácter metafísico.

Hay quienes cuentan a lo bello entre los trascendentales del ser, es decir entre aquellas propiedades que siguen al ser en cuanto lisa y llanamente el ser es. Otros piensan en cambio que no sería adecuada tal ubicación de lo bello, ya que no todo ser, por ser lo que es, es bello; habría en todo caso, según este criterio, que vincular lo bello directamente a los trascendentales *verdadero* y *bueno*, de tal modo que lo bello apareciera como el bien de lo verdadero, o también, como lo verdadero de lo bueno. Trataremos, por ello, de realizar una indagación sobre este asunto, vinculándolo, por cierto, al problema del arte. Con tal motivo considero conveniente hacer también una incursión por los cinco trascendentales señalados tradicionalmente, reflexionando acerca de los mismos, o sea, sobre el ser como cosa (*res*), como algo (*aliquid*), como uno (*unum*), como verdadero (*verum*), como bueno (*bonum*), de modo que lleguemos al ser como bello (*pulchrum*).

2. — EL SER COMO COSA

Todo ser es cosa, es decir, tiene una consistencia, y se diferencia por ello del no ser como de lo no consistente, o sea, de aquello que de ningún modo puede denominarse. Por eso se ha dicho con bastante acierto que este primer trascendental se refiere al ser primordialmente en cuanto esencia. Podría añadirse, sin embargo, que en lo que respecta a este trascendental cosa, de hecho ha sido, en su significado nominal, restringido por el uso a un orden determinado del ser, precisamente a lo más vacío y pobre desde el punto de vista ontológico.

En efecto, cuando se habla de cosa, o cuando se designa a un ser como cosa, se pretende señalar la mera entidad en el sentido más lato, impreciso, y hasta, diríase, banal. A lo sumo se le dice cosas a los objetos sensibles y aún así cuando se rehuye toda referencia a lo más propio y rico del ser. Nadie, por ejemplo, hablando de una persona diría que es una cosa; ni siquiera el Estado sería designado como cosa, contrariamente a lo que hacían los romanos cuando lo designaban *res-pública*, *cosa pública*. Podría decirse que el término cosa se ha “cosificado” (y aquí le doy a la palabra el sentido que tiene actualmente). Así, por ejemplo, la tendencia —la mala tendencia— de prescindir frente a las personas de su profundo contenido ontológico, y considerarlas como meros individuos o como partes de un todo, ha sido denunciada por pensadores de nuestro tiempo como una tendencia hacia la cosificación del hombre, prefiriéndose ver —como diría Gabriel Marcel— en la persona, no un sujeto sino una cosa. Importa pues señalar este empobrecimiento de la significación del término traído por el uso y quizás tam-

bién por la necesidad de denominar de alguna manera ese fenómeno consistente en ver en los seres —lo cual es más grave cuando se trata de los seres humanos— o de comportarse frente a ellos como si fuesen entes sin consistencia, estáticos, cerrados y sin auténtico valor. Por ello para que *cosa* sea un trascendental es menester asignar a ese concepto, y por lo tanto al término que lo designa, todo el valor de la idea de ser.

3. — EL SER COMO ALGO

El trascendental algo, *aliquid*, nos señala el ser en cuanto se destaca del no ser como existiendo, como emergiendo. El algo es lo que está; es el ser mostrándose en su existir, es su presencia indubitable. Lo contrario del algo es la nada, un vacío radical, a veces, incluso un hueco de lo que estuvo, o de lo que creíamos que se encontraba o estaba, o también de lo que pensábamos que hubiera debido estar.

El lenguaje corriente nos ilustra asimismo en lo que respecta a este trascendental. Por ejemplo cuando se hace la siguiente pregunta: “¿Ha pasado aquí algo?” y se recibe la contestación: “no, no ha pasado nada”, o cuando dirigiéndonos a una persona que parece preocupada le decimos interrogándole: “¿te sucede algo?”, y nos responde: “no, no me sucede nada”, o, también, cuando oímos un ruido en la calle y enviamos a alguien para que averigüe qué sucede y obtenemos, asimismo, la respuesta: “no ha pasado nada”, en todas estas expresiones estamos aludiendo, refiriéndonos o apuntando, a un existir, a una presencia con la que esperábamos encontrarnos y que resultó no estar. No se trataba, en efecto, de averiguar qué era eso, ese ser, esa realidad, cuya existencia se daba por supuesto, es decir, cuáles eran sus notas, su esencia, sino simplemente de saber si había un ser, una realidad, una existencia. La pregunta respecto de las respuestas recibidas se dirigían al mero existir de la cosa, al hecho de la presencia del ser. Este trascendental, pues, como bien se ha dicho, encara el ser por el lado de la existencia. Esa es pues su peculiaridad.

4. — EL SER COMO UNO

Todo ser es lo que es en la medida que es uno, *unum*; el ser es uno en cuanto es una totalidad, un orden, una estructura. Por eso en el conceso general la unidad aparece como signo de perfección de una realidad, en el sentido de lo completo o integrado. Así, lo uno no se opone a lo múltiple, en cuanto lo múltiple le está subordinado, sino a lo múltiple en cuanto la multiplicidad se actualiza, se explicita y aniquila la unidad, destruyéndola. Esto sucede cuando la diversidad propia de lo múltiple, ordenada y estructurada bajo el imperio de lo uno, se hace diversificación, multiplicación desordenada y dispersa. El ser primitivo entonces ha dejado de ser lo que era al perder la unidad.

La unidad, en efecto, pone el ser. Pensemos, por ejemplo, en un organismo cualquiera; allí la multiplicidad de las partes está subordinada a la unidad del todo; la desorganización traería lógicamente la destrucción, la muerte del ser vivo,

en cuanto el principio vital único, unido substancialmente a las partes materiales, es afectado a través de las mismas, haciéndose imposible que esa unión de la materia con la forma persista, unión, por otra parte, en la que reside la subsistencia del todo; así el todo orgánico perece. Solamente podría salvarse en este caso la pervivencia del principio vital formal si éste tuviera la subsistencia de suyo, por su índole natural, como es el caso del alma espiritual humana, pues de no ser así, el principio vital unificador y organizante de los diversos elementos, habrá de necesitar, para ser tal, la presencia de dichos elementos.

La unidad y el ser se convierten mutuamente. Esta conocida sentencia es válida, claro está, para todos los trascendentales. Introducir la unidad es hacer surgir el ser. Pongámonos, por ejemplo, en el ámbito del arte, concretamente en el mundo de la música. Situemosnos frente a la ejecución de una sinfonía en una sala de conciertos. Antes del comienzo, un murmullo caótico, proveniente de un sin fin de instrumentos, cada uno de los cuales es probado y ajustado por su dueño, se levanta de la orquesta. La unidad aún no ha nacido; es la diversidad misma, el desorden, que campea por todas partes. El director se acerca luego; ocupa su sitio y en actitud demiúrgica hace una seña con su batuta. Entonces, frente a un silencio expectante, un solemne silencio, como el que precede a los grandes acontecimientos, surge de pronto el orden, nace un mundo, comienza la sinfonía musical. El caos, por obra de la unidad se ha transformado en cosmos, ha dado lugar al ser de la sinfonía. La unidad y el ser mutuamente se convierten. Cuanto más se afirma la unidad,—y en el caso de la sinfonía, como en toda obra de arte, la unidad debe resplandecer sobre la multiplicidad de las partes— más consistente, más acabada pues, y más perfecta es la realidad del ser.

La unidad es por ello también perfección (perfecto es el ser en acto). Así un reino dividido —como se lee en el Evangelio— es fácil presa del adversario. La unidad de una conducta humana, de un carácter (se dice, por ejemplo, de alguien elogiándolo que es de “una sola palabra”), la unidad de una familia, de una nación, la unidad en la amistad y en el amor (concordia es unidad de razones), la unidad en todas partes, en lo humano y en las obras humanas, en lo divino y en la fe, la unidad en la naturaleza y en la historia, la unidad, en fin, es siempre considerada como algo bueno y perfecto. La unidad es el ser, es el ser mismo en cuanto es orden, armonía, acto, presencia expresa, aún sobre la multiplicidad, reinando sobre toda virtual multiplicidad.

5. — EL SER COMO VERDADERO

Lo verdadero, *verum*, es también el ser, un trascendental del ser, se identifica y se convierte con el ser. ¿Qué le agrega entonces —si cabe expresarse así— lo verdadero al ser? Los términos que denominan a los trascendentales no son sinónimos; cada trascendental, como hemos ido viendo, indica una nueva perspectiva, un nuevo enfoque de lo que es. Así lo verdadero es el ser, sí, pero en cuanto se manifiesta. La verdad es el ser manifestándose; el ser en cuanto se muestra o se patentiza.

Ahora bien, la demostración supone no solamente aquello que se muestra sino

también aquello ante lo cual la mostración se efectúa. La mostración es siempre ante alguien. Los escolásticos decían a propósito de este trascendental que expresa el ser con referencia al intelecto, así como el trascendental bueno, *bonum*, refiere el ser al apetito. La mostración, en efecto, indica una apertura del ser a la facultad cognoscitiva, una patencia del ser, una iluminación, una visión.

Conocer algo es —como se ha dicho— identificarse intencionalmente con la cosa conocida. En el acto de conocer lo conocido es asumido por el cognoscente, de modo tal que lo conocido pase a estar en el cognoscente según el modo de ser propio del cognoscente. En una palabra, lo conocido, la cosa conocida, sin dejar de ser lo que es, pasa a identificarse con la facultad cognoscitiva adquiriendo las características de ésta. Así cuando la facultad que conoce es la imaginación, la cosa adquiere en ésta los caracteres propios de tal facultad (y por cierto, según fuere el sentido que ha intervenido en la sensación, así será la índole de la imagen producida) y cuando conoce la inteligencia, la cosa adquiere los caracteres inmateliales que configuran a esta facultad. De tal manera pues que se ve así cumplida aquella famosa sentencia tomista: lo que se recibe, es recibido al modo del recipiente².

La mostración del ser se lleva a cabo, entonces, en el conocimiento y por el conocimiento; en ello consiste, pues, la verdad. La expresión griega *aleteia*, que es algo así como “develamiento”, o descubrimiento, expresaría, como se ha hecho notar, lo propio de la verdad, la esencia de la verdad. Claro está que referirse a la verdad como descubrimiento —recordemos aquí las reflexiones de Heidegger— es partir de la base de que el ser está oculto o encubierto, o latente bajo las apariencias. Esto requiere, sin duda, algunas aclaraciones.

Veamos por de pronto aquello de que el ser está oculto en el aparecer, o tras el aparecer. Esta distinción entre el ser y el aparecer no debe tomarse como la que puede establecerse entre el ser y la nada, pues el aparecer es también un modo de ser. Más aún, es el ser mismo pero captado en su realización fenoménica. Esta distinción cabe entonces en el ser sensible y con referencia al conocimiento humano. Sólo para quien conoce a través de los sentidos cabe distinguir entre el ser y el aparecer. En tal caso, en efecto, conocer la cosa es verla a través de su mostración fenoménica, es finalmente comprenderla mediante todo un proceso cognoscitivo por el cual las notas inteligibles traídas (abstraídas) hacia el intelecto y revertidas luego sobre las mismas representaciones sensibles, para involucrar a la misma realidad sensible en el acto de conocer (aquello que los escolásticos denominaban la vuelta al fantasma), da lugar al juicio, que es en donde se completa el conocimiento y en donde, para el entendimiento humano, se da la verdad.

Es por ello, pues, por lo que el entendimiento humano no adviene a la realidad última del objeto sino mediante ese movimiento cognoscitivo de ida y vuelta entre lo propiamente inteligible y lo fenoménico. De ahí que sea en el juicio donde de hecho se consuma el conocimiento y por lo tanto donde se da la verdad.

² *Manifestum est enim quod omne recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, Sum. Th. I p., q. 75, a. 5.*

La inteligencia humana, a través de los sentidos y de las imágenes —y mediante aquellos y éstas— realiza una operación que consiste en algo así como abrir y cerrar una caja. Tal es el juicio; el primer paso es la apertura —el abrirse paso, diríase— hacia lo inteligible (abstracción) a través de lo sensible; el segundo, la reversión de lo inteligible sobre la imagen sensible (consumación del juicio). Así se produce la *aleteia*, la mostración del ser en el conocer, o, si se quiere, la “develación” del ser, siempre, claro está, con referencia al conocimiento humano.

Pero hay aún más. Aquí me estoy refiriendo a la presencia del ser en el conocer, pero no debemos olvidar que el conocer es una facultad también del ser, del ser capaz de asumir la realidad mediante una representación. Ello se da de una manera plena en el ser espiritual, aunque puede haber una representación cognoscitiva exclusivamente sensible y por lo tanto un conocimiento propiamente animal. Siendo, pues, el sujeto cognoscente, también ser, es evidente que la mostración del ser en el conocer consiste en último término en la identificación de dos seres en uno, lo cual es precisamente la unión intencional, de tal manera que lo conocido esté presente en el cognoscente (re-presentado), sin perder por ello su propia independencia, y el cognoscente esté a su vez en lo conocido, en cuanto lo asume haciéndolo suyo, según su propio modo de ser³. Así la representación es producto de ambos; el cognoscente conoce en la representación a lo representado, y se conoce —como se ha dicho— a sí mismo en la representación.

Lo esencial de la verdad no sería entonces la “develación”, la *aleteia*, pues ésta es el camino para llegar a la identificación intencional allí donde la intimidad del ser, el contenido fundamental, las notas esenciales, están veladas por las apariencias (apariencias que también son ser, ser fenoménico, y que si bien encubren, también constituyen la vía natural del descubrimiento) es decir en el orden de la realidad sensible; la esencia de la verdad consistiría, en último término, en la presencia mútua de cognoscente y conocido en lo representado, en esa identificación intencional a la que el mismo proceso abstractivo se dirige en el caso del conocimiento humano.

La verdad es el ser en su acto de presencia; esa es la mostración, o mejor dicho, ése es el fin de la mostración, la presencia de lo conocido en el cognoscente, o mejor aún, la mútua presencia de lo conocido y del cognoscente en la representación. Así, por ejemplo, cuando dos personas mutuamente se conocen es porque cada una está presente en la otra. (En el lenguaje común solemos decir que no tenemos presente algo —no tengo tal cosa presente, no tuve presente esto o lo otro— cuando ignoramos eso de que se habla, sea por olvido, sea porque nunca lo hemos sabido). El afecto entre personas mutuamente presentes, se realiza por tal presencia y a su vez el mutuo afecto o también el amor hace que la mutua presencia se afirme y fortalezca; así amor y conocimiento se concausan y mutuamente se acrecientan.

³ En último término, la intencionalidad sería —como bien se ha dicho— una propiedad ontológica que consistiría en la capacidad de todo ser de estar en otro y de asumir a otro ser. Claro está que esto se da plenamente en el espíritu.

En Dios, la verdad es su mismo Verbo, su Presencia absoluta, idéntica y coeterna a sí mismo. Esto es misterioso, ciertamente, y excede nuestra humana comprensión, ya que para nosotros, seres humanos, compuestos de espíritu y cuerpo, la verdad se nos da siempre como algo que aparece, que se manifiesta, que se revela. Dios mismo, respecto del hombre se presenta revelándose. Dios es el Dios escondido, *Deus absconditus*, para el hombre; el hombre lo conoce de un modo natural por los vestigios; mediante la consideración de las cosas creadas conoce al Creador⁴ pero sólo mediante la Revelación puede conocer a Dios en sí mismo. La verdad de Dios, su Verbo, se muestra al hombre (el hombre necesita que su conocimiento de Dios se realice a través de Dios humanizado, de Dios hecho al modo del hombre, es decir, por la Encarnación) se muestra, pues, en la Epifanía o manifestación. Así, a este propósito, alguien ha recordado estas palabras del Evangelio, según San Juan: "Felipe, quien me ve a mí, ve también al Padre"⁵.

6. — EL SER COMO BUENO. REFERENCIA ACERCA DEL AMOR

El quinto de los trascendentales es lo bueno, *bonum*. Se ha dicho que el bien es el ser en cuanto apetecido, *bonum est quod omnia appetunt*, bueno es lo que todos apetecen. Es el ser, por lo tanto, en cuanto apetecido o conveniente. Pero una cosa es apetecida en cuanto posee una perfección; lo bueno es pues lo perfecto, o la cosa es querida en cuanto más próxima está a lo que debe ser, en la línea de su realidad ontológica. En nuestra vida cotidiana, por ejemplo, apetecemos diversas cosas en cuanto las encontramos adecuadas para determinados fines; fines, por otra parte, que marcan el punto de las respectivas perfecciones. Si deseamos un reloj con objeto de enterarnos de la hora, apeteceremos, como es natural, a aquel que mejor cumpla con ese cometido, o sea al reloj más perfecto, al más bueno, al *buen* reloj. Así todo ser es querido, buscado, amado, en fin, en cuanto perfecto. A lo bueno se le busca y se le conserva; amar es desear que lo amado sea, se afirme, se mantenga en su ser. Amar es siempre expansión, sobreabundancia, afirmación vital⁶.

En efecto, si el bien es lo apetecido, o aquello que es querido, el bien es el fin, aquello a donde tiende el dinamismo del ser. Todo ser tiende a actualizarse, en la medida que tiende a realizarse. Así, pues, todo ser tiende a su bien. Cuando se trata de un ser capaz de reflexión y por lo tanto de representarse el bien, la posesión del mismo es fruto de la autodeterminación; es así como procede la voluntad, o sea el apetito racional libre. Este es un asunto que interesa especialmente a la psicología y a la ética. Cuando el ser es la suma perfección, es al mismo tiempo, y por ello, el sumo Bien y el sumo Amor. El amor expresa la plenitud misma, la misma sobreabundancia. El amor es siempre creador y todo ser tiene su origen en el amor.

El amor es, pues, siempre tendencia afirmativa; se vincula al ser en cuanto apetecible. No quiere esto decir que todo movimiento de amor tienda explícita-

⁴ *Rom.*, I, 20.

⁵ *Joann.*, XIV, 9.

⁶ Cf. mi libro *La Vida y el Tiempo*, Buenos Aires, 1947.

mente a lo que de suyo es perfecto (aunque, claro está, en un orden absoluto, no hay movimiento amoroso que no se dirija en último término a lo Perfecto en sí), sino que tiende a lo valioso con respecto a lo correlativamente conveniente para el sujeto que ama. Lo valioso en el amor se refiere a la correspondencia mutua de aspiraciones que encuentran su complementación recíproca. Así, en el amor entre seres humanos, no se trata de que se ame a quien es más perfecto considerado en sí mismo (aunque ciertas perfecciones, por vía de la admiración, pueden dar lugar a que el amor surja) sino a quien presenta esa perfección —ese mayor valor, como dice Max Scheler— correlativo a una apetición fundada en el ser del sujeto que ama; perfección, por otra parte, que puede encontrarse en quien posea toda clase de deficiencias y defectos en otro orden de cosas.

Precisamente lo valioso en el orden específico del amor, se encuentra —cuando se trata del amor humano— de tal manera enraizado en lo emocional, que resulta muchas veces casi imposible estructurarlo conceptualmente. (Es ése “no sé qué” al que suele aludirse en el ámbito de lo amoroso y afectivo —expresión usada en estética— para señalar un valor que resulta intelectualmente inasible). Aquí interviene todo lo relacionado con la simpatía y las afinidades, desde las naturales y psicológicas, hasta las puramente sentimentales, estéticas y culturales.

Es así pues como esa tendencia al mayor valor a la que se refiere Scheler debe entenderse no como una apetencia dirigida a los valores más excelentes, objetivamente tomados o en función de la jerarquía de bienes de la persona, sino como una apetencia surgida de una perspectiva peculiar —la del amor— correlativa a una valoración también propia, en la que intervienen elementos de la más diversa índole y especie⁷. Así, por ejemplo, en el caso del amor de enamoramiento, una mujer puede perfectamente amar más a un ignorante que a un sabio, aun cuando en su escala de valores objetivos se encuentre la sabiduría por encima de la ignorancia. En la valoración amorosa, en efecto, entran —como decía— elementos dispares, tanto afectivos y emocionales, como morales, psicológicos, religiosos, etc. Pero en este caso, la afectividad impregna con su coloración peculiar las diversas gamas de todos los componentes de la valoración, y constituye así, de suyo, un valor primordial.

El amor asume, además, diversas características según sea la relación y el tipo de apetición que presuponga. Así, el amor de enamoramiento presupone la diferenciación y complementación sexual y la atracción mutua consiguiente, fundada en la naturaleza y por tanto en el instinto. Claro está que el solo instinto sexual no explica el amor, por la sencilla razón de que nunca la vida humana encuentra explicación en el mero plano de la naturaleza. La vida humana es siempre vida cultural, en el más amplio sentido de esta palabra. Además, por encima del instinto sexual es menester señalar —a mi juicio— la simpatía sexual, que no es todavía amor, pero que posee ya elementos típicamente humanos, ligados a la vida del espíritu, de carácter emocional y psicológico, en donde se fundan gran variedad de formas y actitudes propias del comportamiento humano. Claro está que

⁷ Cf. MAX SCHELER: *Esencia y Forma de la Simpatía*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires.

el sedimento natural e instintivo no está ausente de la simpatía ni del amor, pero está sobreelevado y asumido en tales casos por el espíritu y la cultura.

El amor se afinca pues en distintas especies de vínculos humanos, infundiéndoles su *pathos* emocional y adquiriendo diversas características según la índole de tales vínculos. Así el amor de enamoramiento entre los sexos se funda, como decía, en la diferencia y complementación sexual, pero otras formas de amor se realizan sobre la base de otro tipo de relaciones. El amor paternal y maternal, el amor filial, el amor a la patria, el amor a Dios, el amor fraterno, el amor al prójimo, la amistad, incluso, va adquiriendo diversas características justamente por las distintas relaciones vinculares que le sirven de fundamentación. El amor abnegado, desinteresado, generoso y protector que caracteriza al amor materno o al paterno (con las diferencias del caso entre ambos) está fundado en la relación natural y espiritual de la filiación. Por cierto que las relaciones vinculares a que nos estamos refiriendo tienen a su vez su propio fundamento en quienes son sujetos o términos de la relación misma, por ejemplo el hombre y la mujer, la madre y el hijo, los hermanos, los prójimos, la criatura y el Creador, pero, como es obvio, la relación y los términos de la misma se influyen y causan recíprocamente. El amor, como todo lo humano, entra en el ámbito de la cultura —por eso el amor es susceptible de educación y perfeccionamiento— y por tanto intervienen en su desarrollo todo lo que configura a la vida cultural humana, con los matices propios de la individualidad de cada uno, edad, idiosincrasia, historicidad, concepción del mundo, creencias, fe, etc.

El amor no es sólo tendencia hacia la posesión de lo bueno o conveniente; es fruición y donación, sobreabundancia. El amor —como se ha dicho del bien— es difusivo de suyo; es inventor y creador. Por ello es importante que la idea griega del amor como *eros* ascensional, que va de lo menos a lo más, el amor como búsqueda y tendencia hacia lo que completa y sacia, sea asumida y perfeccionada por la idea del amor como *ágape*, idea original cristiana, del amor por sobreabundancia, que se derrama y enriquece, amor de coparticipación, de invitación y expansión. El *eros* y el *ágape* se combinan en toda forma de amor*. Desde el punto de vista metafísico, el ser, en cuanto está en acto y en la medida de su perfección, es bueno y es también amor, ya que el amor surge como una potencialidad activa, del acto mismo. Así el ser absoluto es el amor absoluto. En el plano de la teología y de la fe, puede decirse entonces —como está ya dicho— que Dios es Amor. *Deus caritas est.*

7. — EL SER COMO BELLO

Al referirnos ahora a lo bello, debemos indagar por de pronto acerca de si lo bello, o la belleza —*pulchrum*— es un trascendental del ser. Hay quienes direc-

* En el excelente libro de A. NYGREN, *Eros et Agapè* (trad. de P. Jundt), donde se hace un profundo análisis de estas nociones acerca del amor, encontramos, sin embargo, que se las opone quizá excesivamente.

tamente lo afirman, otros en cambio no lo aceptan. * Habría que ver pues si el ser, todo ser, por el hecho de ser, es también bello en tanto tal, aunque desde una nueva perspectiva y bajo otro aspecto, como sucede con los otros trascendentales. Santo Tomás dice que lo bello es el bien de la potencia cognoscitiva, así como en otros lugares de su obra se refiere a lo bello como el resplandor de la forma, o se citan las tres condiciones propias de la belleza: integridad, o sea perfección; proporción o consonancia, y claridad.¹⁰

Estos tres últimos caracteres son los que configuran la belleza. Integridad, correspondencia, brillo, tales las notas del ser en cuanto bello. Es decir, la belleza sigue al ser, en cuanto lo que es, se muestra en su integridad, en su correspondencia, en su proporción. Tal demostración o patencia se produce en el aparecer mismo, sobre las mismas apariencias; lo inteligible manifestándose en lo sensible, brillando en su peculiar perfección y correspondencia de partes. Tratemos de explicarnos estas expresiones y ver así si estas condiciones propias de la belleza pueden darse en todo ser en la medida que es.

El brillo significa la demostración, la *aletheia*, la verdad en el aparecer mismo (en las apariencias y no a través de ellas); tal brillo resulta así de la patencia de la perfección, o de la integridad del ser en el aparecer, de modo que la multiplicidad de las partes diversas queden así aunadas en la armonía, en la correspondencia del todo. Esta manifestación de la perfección es lo que hace al ser que sea apetecible, amable, y así vemos ligados a estos dos trascendentales, lo verdadero y lo bueno en las condiciones propias de la belleza. Del mismo modo la belleza está vinculada a lo uno, o dice relación a lo uno, por la integridad, ya que en la integridad las partes múltiples y diversas quedan subordinadas al orden estructural y unitario del todo. En cuanto a los trascendentales *aliquid*, algo, o sea lo no nada, y cosa, *res*, lo bello dice también relación al ser como existencia y como esencia. Todos los trascendentales, en efecto, en cierta manera se implican y correlacionan.

En definitiva lo bello, o la belleza, es el ser en cuanto un contenido entitativo se hace patente, se expresa (la expresión es fundamental en la belleza) en lo sensible, en el aparecer mismo, de tal modo que las partes resulten vehículos del ser, o sea, del contenido mismo que constituye el ser de la cosa. De ahí pues que resulte lo bello en cuanto perfecto, amable, y en tanto manifestación o expresión, inteligible; o sea bueno y verdadero, pero de tal modo que lo inteligible suscite el apetecer, y el apetecer surja como efecto de la manifestación. Así se ve, pues, la vinculación de lo bello con lo verdadero y lo bueno.

El resplandor, en cuanto esta nota presupone los elementos sensibles en los que el ser de la cosa se manifiesta, es, lógicamente, propio de la belleza sensible, ya que donde no hay *aparecer*, diversidad sensible, tampoco habrá *ser en el aparecer*. No cabe, pues, belleza en el orden humano sin presencia del elemento sensible, quiero decir, sin imágenes. Las imágenes, por su parte, están siempre de

* "Lo bello no es una propiedad trascendental del ser —dice R. Jolivet—, porque no va unido inmediatamente al ser, sino por intermedio de lo verdadero y del bien", *Tratado de Filosofía*, T. III, 235 (trad. castell. de L. Sesma). J. MARITAIN sostiene, por su parte, que lo bello pertenece "al orden de los trascendentales". "Como el uno, lo verdadero y el bien, es el ser mismo tomado bajo un cierto aspecto, es una propiedad del ser." *Art. et Scolastique*

¹⁰ *Summ. Theol.*, I p. q. 39, a. 8.

alguna manera referidas a distintas sensaciones, las cuales son correlativas a diversos aspectos de la realidad sensible, realidad sensible a través de la cual el ser profundo de la cosa se muestra. Esto explica la intervención tan directa de los sentidos en la captación artística, e incluso en las denominaciones referentes a las distintas artes, como cuando se habla, por ejemplo, de artes visuales o auditivas.

Pero así como respecto de la verdad decía en un párrafo anterior que la *Aletheia* entendida como *desocultamiento* era pertinente del ser sensible, ya que en este orden de la realidad el ser mismo de la cosa ha de ser captado a través de lo fenoménico y por lo tanto así *desocultado*, pero que, sin embargo, la verdad en sí, consistía en último término en el acto de presencia del ser, así también, respecto de la belleza habría que decir que el resplandor del ser en el aparecer, o en los elementos sensibles, es propio de la belleza sensible en cuanto sensible, ya que en sí misma considerada, la belleza sería la manifestación lisa y llana de lo perfecto como tal, que es como decir, la verdad del bien.

Veamos así, cuáles serían entonces las características de la belleza en un orden absoluto, la belleza en el plano de lo puramente inteligible, entendida siempre respecto de una consideración especialmente metafísica. A ese respecto cabe citar a San Dionisio, quien en *Los Nombres Divinos*, a propósito de la belleza divina, afirma que “el infinito recibe el nombre de belleza, porque todos los seres, cada uno a su manera, toma de él su belleza, porque crea en ellos la armonía de las proporciones y los encantos deslumbrantes derramándoles, como una ola de luz, las radiantes emanaciones de su belleza original y fecunda; porque llama todo a sí (lo cual hacían notar bien los griegos derivando *kalós*, bello, de *kaleo*, llamar) y que en su seno une todo a todo¹¹”. La belleza increada es por ello causa de todo lo bello, y de toda armonía, es decir del resplandor de lo perfecto o bueno en cuanto tal, manifestación, por otra parte que es propia de la verdad, y en la cual ella consiste.

Santo Tomás sostiene que en la Trinidad divina la “especie o belleza tiene semejanza con lo que es propio del Hijo”, pues las tres condiciones requeridas para que haya belleza, o sea, la integridad o perfección, la debida proporción y armonía, y por último la claridad, se cumplirían en el Verbo, ya que expone la naturaleza perfecta del Padre, y “asi vemos —dice Santo Tomás— que se llama bella una imagen cuando representa el original con perfección, aunque éste sea feo. En cuanto a la tercera condición (la claridad) “conviene también con lo que es propio del Hijo, en cuanto es Verbo, el cual es luz y resplandor del entendimiento, como dice el Damasceno y esto sugiere Agustín cuando dice: Como verbo perfecto, al cual nada le falta y cierto arte del Dios omnipotente, etc.¹²”.

No podríamos evidentemente admitir en principio que todos los seres, por el solo hecho de ser, sean bellos. Sabemos, en efecto, que hay cosas bellas y cosas que no lo son, y además que es propio de cierta actividad humana —la actividad artística— crear cosas bellas, o imponer formas bellas a lo meramente dado por la naturaleza. Así pues no aparece la belleza como ligada siempre al ser, sino en todo

¹¹ SAINT DENYS - L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres. Des Noms Divins*, IV, VII (trad. de Mgr. Darboy).

¹² Tex. cit.

caso, a un sector determinado de seres, de una manera diversa y en diferente medida. La belleza no iría así acompañando al ser como si fuese una propiedad trascendental del mismo.

Sin embargo esta impresión no responde a una consideración ajustada y cabal del asunto. En efecto, con tal criterio habría también que negar trascendencia a lo bueno o lo verdadero porque hay cosas malas y feas. No olvidemos que los trascendentales aunque sean propiedades del ser, no se identifican absolutamente con él, no son exactamente lo mismo, de lo contrario se trataría de una mera distinción nominal. Denotan, en cambio, diversas dimensiones o perspectivas del ser. El ser es bueno en tanto perfecto; claro está que perfecto quiere decir también ser acabado, ser en acto, ser lo que se tiene que ser, así como, por ejemplo, un buen caballo, un caballo perfecto, posee plenamente las notas y condiciones del caballo. Ser bueno es ser perfecto y por lo tanto apetecible, y es eso —lo apetecible (que se funda en lo perfecto)— lo que hace que lo miremos como término de la apetición. Por eso el ser “en tanto esto o en tanto lo otro” es lo que configura los diversos trascendentales. Decimos de algo que es malo cuando no es apetecible, y en tal sentido porque tampoco es acabadamente ser, en cuanto no está realizado en la línea de su propio ser, de su fin, de su *telos*.

Del mismo modo un ser es falso cuando su entidad no se manifiesta, quedando oculto bajo apariencias que dan lugar a equívocos (así este anillo de plata o latón con apariencia de oro), aunque de un punto de vista estrictamente ontológico quepa decir que es lo que es, y que posee por lo tanto su “verdadero ser”; sin embargo hay falsedad en cuanto hay un ocultamiento que desvía el juicio, ya que se trata aquí del conocimiento humano, que se realiza a través de lo fenoménico y se consume —como vimos páginas arriba— en ese paso fundamental que es el juicio, donde se produce la *aletheia* en el sentido de presencia del ser al espíritu. En general, sin embargo, se dice de algo que es falso cuando el ocultamiento es deliberado, (así el anillo sería de oro falso, aún siendo de plata o de latón verdaderos).

En el caso de la belleza, lo que hace de un ser, ser bello, es la mostración, la expresión *en* el aparecer mismo, de la perfección, condiciones por cierto que no se dan en todo ser, porque no todo ser es perfecto, o sea, acabadamente ser, ni porque tal resplandor de plenitud se da tampoco siempre; pero dichas condiciones surgen del ser en tanto es, en tanto es plenamente ser. Es pues el ser del objeto en su plenitud (integridad o perfección, debida proporción y armonía) lo que se manifiesta (claridad), pero lo importante es que todo ello se de conjuntamente, en una unidad fundamental.

Tratemos de comprender mediante un ejemplo tomado de la belleza natural. No siempre, sin duda, se nos brinda ésta abiertamente, plenamente. En ciertas circunstancias, sin embargo, la belleza se presenta; está ahí con toda su fuerza y emoción, ¿qué ha sucedido?, una realidad se ha manifestado, en su particular perfección, en su integridad, en lo que es, simplemente, con todos los elementos propios de su proporción, es decir, en su armonía, que es como decir en su unidad, cifando lo múltiple, estructurando lo múltiple, haciendo coordinar los diversos ele-

mentos, unos con otros, en una unidad. De esa manera, pues, ese ser, esa estructura está manifestándose, directamente, en los elementos múltiples en que se realiza.

Pero la belleza (como la verdad y el bien, con cuya misteriosa conjunción lo bello tiene la relación que hemos visto) pone de manifiesto la referencia trascendental del ser al espíritu, y en lo que al hombre se refiere, al espíritu encarnado. Así, lo bello es, como decía Santo Tomás, *quod visum placet*, lo que visto place. En efecto, así como lo "inteligible" y lo "apetecible" implican la apertura de lo que es a la inteligencia y al apetito, así lo "estéticamente gozable" implica su apertura a la facultad de captación y goce estético del sujeto. En tal sentido, pues, se trata de una correlación objeto —sujeto, donde cada uno de los términos se desenvuelve por decirlo así, en función del otro.

Hemos pues de tener bien presente en nuestra consideración a ambos términos de la manifestación estética, es decir al sujeto y a su correlato el objeto del goce estético. Imaginemos, por ejemplo, y volviendo a nuestro tema de la belleza natural, a alguien que camina por un sendero campestre, sin que haya nada que le llame la atención, nada interesante. De pronto se abre ante sus ojos un panorama nuevo, insólito, inesperado. Así, quien iba plácido y distraído por un campo llano, sin sorpresas, se encuentra frente a un novedoso paisaje, algún lago azul circundado por lejanas montañas, mientras, más próximas, colinas agrestes y cubiertas de espesa foresta sirven de trasfondo a las praderas donde pacen los rebaños; todo ello, —agreguemos a nuestro ejemplo— transfigurado por un sol poniente color sangre, que da al conjunto un aspecto etéreo y fantasmal. Nuestro caminante se detiene, una presencia se expresa intuitivamente ante sí, una totalidad, una resplandeciente armonía, una perfección; es una realidad que resplandece, única, armónica; son muchos los elementos que se han conjugado para dar paso a la naturaleza que se muestra vigorosa, plena, rica en su ser. Si nuestro paseante se ha situado objetivamente, contemplativamente, ya que la contemplación de algo requiere objetivación, toma de distancia y en actitud, diría pues, estética¹³, frente a esa expresión, a ese resplandor —resplandor de la forma, decían los escolásticos— el goce estético se produce, se realiza. Es posible, también, que dada la importancia de lo subjetivo en el hecho estético —ya que no sólo interviene allí el intelecto, propio del elemento *mostración* vinculado a lo verdadero, *verum*, sino también al amor, que se refiere a lo bueno, *bonum*—, una multitud de circunstancias diversas, quizás ajenas al paisaje mismo, provenientes ya de elementos exteriores, ya de la interioridad del propio sujeto, puedan añadirse para realizar el goce propiamente estético, o quizás también para entorpecerlo o disminuirlo.

Así, puede agregarse a lo estrictamente visual del paisaje, realzando la vivencia estética, imágenes provenientes de sensaciones auditivas, táctiles, odoríferas, etc., por ejemplo un profundo silencio o una música lejana, una brisa apacible, un suave olor a flores silvestres, etc., todo lo cual, pues, ofrecería nuevas vías de goce estético. La propia educación, el carácter de la cultura recibida, el grado

¹³ Se ha dicho con acierto que para ver estéticamente el paisaje hay que salirse en cierto modo de él, así también como que el arte ha enseñado a ver el paisaje.

de sensibilidad estética del sujeto, sus recuerdos, sus vivencias anteriores, nostalgias, sentimientos, su vida toda, en fin, intervienen también en la totalidad de la intuición y goce propiamente estéticos.

8. — EL ARTE

La situación del contemplador frente a la belleza natural no es específicamente diversa de la que se tiene frente a la belleza artística. Ambas requieren una actitud de contemplación objetiva, una toma de distancia frente a la realidad contemplada. Esta distancia, sin embargo, no debe ser tanta como para que quiebre todo vínculo, toda relación vivencial entre el sujeto contemplador y la obra artística. Se trata de una relación, en efecto, o de una correlación, como la existente entre los dos polos opuestos de una corriente; no deben estar ni muy juntos ni demasiado separados. Esto vale, sin lugar a dudas en el orden de la distancia física, por ejemplo cuando hemos de contemplar un cuadro o escuchar una sinfonía, pero vale muy especialmente en el orden ontológico y, por cierto, psicológico.

Así el espectador de una obra dramática tiene ante sí el desarrollo de una acción que no le es ajena, puesto que se trata de una acción humana, con pasiones, emociones, ideas, sentimientos, etc., que pertenecen a una esfera de realidades de las cuales él también participa, lo cual le permite compadecerse y conmoverse con el espectáculo. Ahora bien, es un espectáculo, o sea algo que ha sido conscientemente recreado, objetivado, puesto frente a sí, ajeno a la inmediatez de la vida real. El matricidio de Orestes en la escena conmueve estéticamente, aunque suscita, claro está, toda una gama de sentimientos y emociones reales, pero el matricidio literalmente verdadero en la vía pública, aún cuando por azar, ya que no deliberadamente, expresase (como vimos, sucede a veces en el orden de la naturaleza) una eclosión armónica de realidad emocional y parejos sentimientos y emociones a los del teatro, nunca podría suscitar un goce estético, salvo que el testigo de tales hechos adoptase inhumanamente y presa de un esteticismo feroz, la actitud desinteresada y objetivante propia del puro espectador¹⁴.

Por su parte el artista o creador de belleza rehace la naturaleza, recrea la naturaleza y lleva a cabo deliberadamente lo que la naturaleza sólo realiza ocasionalmente y por azar. Puede decirse que es el amor lo que impulsa su acción —el amor es siempre creador— amor, en este caso, hacia las cosas que han de ser engendradas por su artificio, ya que, el amor —dice Platón en *El Banquete*— es creador en lo bello “según el alma, según el cuerpo¹⁵”. La tarea del creador artístico consiste en que un determinado ser, una nueva realidad, surja armónica, plena en lo suyo, perfecta en lo suyo (perfecto en el sentido de lo logrado, perfecto en su género, perfecto en su coherencia propia, en su individualidad y particularidad), se exprese, se muestre, se de a la intuición. Así el intelecto y el sentimiento se pondrán en acción, ambas facultades se suscitarán frente a lo verdaderamente apetecible de la obra.

¹⁴ Tal parecería ser, por ejemplo, la actitud del protagonista del *Diario de un seductor*, de Kierkegaard, frente al amor.

¹⁵ Platón, *Banquete*.

De la misma manera, un actor, por ejemplo, será tanto mejor cuanto más perfectamente, armónicamente, trasunte un carácter, una emoción, una peripetia, un gozo, un dolor; su superioridad estará dada por la capacidad de objetivar todo ello en una expresión estética, y por lo tanto no meramente natural, ya que lo estético recrea lo natural, se sirve de lo meramente dado en la realidad de la vida y hace que resplandezcan las formas sobre las particularidades nimias. Es así como se produce una cierta estilización, donde lo universal y significativo se manifiesta a través de lo concreto y singular, tal como se ve, por ejemplo, respecto del arte dramático, en el mismo lenguaje que éste usa; el lenguaje artístico, en efecto, conservará lo esencial del sentido, el cual fluirá a través de las palabras necesarias y suficientes, sin excesos inútiles ni omisiones defectuosas; será así —deberá ser, por cierto— un hablar recreado sobre la común dicción de la vida cotidiana; del mismo modo sucede con los gestos y todo otro medio de expresión que pueda usar el arte dramático. Así la obra dramática será auténtica *mimesis*, imitación en el sentido de la imitación artística¹⁶, de la realidad de la vida.

10. — ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA OBRA DE ARTE

La obra de arte puede explicarse desde el punto de vista de su génesis, o sea de su existencia, de acuerdo a la cuádruple causalidad que la filosofía tradicional expone cuando se trata de dar razón de la existencia de un ser. En efecto, las dos causas extrínsecas, es decir, la eficiente y la final, y las dos intrínsecas, o sea, la formal y la material pueden perfectamente determinarse en el orden a la obra de arte. No me detendré, sin embargo, en esta consideración¹⁷, como tampoco en lo que respecta a los dos principios de que habla Nietzsche con referencia al origen de la tragedia, el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco que muestran también dos dimensiones fundamentales de la obra de arte —y no solamente de la tragedia— sirviendo, incluso, para configurar los diversos géneros artísticos y hasta las distintas tendencias y estilos¹⁸. Aquí procuraremos —y sólo brevemente— determinar los distintos elementos de la obra de arte, considerándola como ya existente y terminada, y en función de su entidad representativa, o sea, como mostración del ser en el aparecer. Nos interesa, pues, a los efectos de esta explicación el ente artístico como resultado de la *mimesis* y, en cierta manera también, como lenguaje¹⁹.

Cabría así distinguir en la obra de arte cuatro elementos fundamentales. En primer lugar la expresión, que se refiere directamente a la claridad, a la mostración misma, a la verdad inclusive; es ésta la propia mostración del ser en el aparecer (y

¹⁶ Ese es el sentido que debe dársele a la *mimesis* a que se refiere Aristóteles en la *Poética*.

¹⁷ Me he referido a este tema en *La esencia del Arte*, Buenos Aires, 1944.

¹⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *El origen de la Tragedia* (trad. de Ovejero y Maury).

¹⁹ Precisamente la distinción de los cuatro elementos que en estas páginas se considera como configurantes de la obra de arte, se relacionan con las tres funciones que W. M. Urban atribuye al lenguaje. Dicha división ha sugerido así la que aquí se efectúa, aunque con las variantes que puede corroborar el lector. También es interesante en tal sentido las dos funciones del juicio sobre las que A. Marc insiste a propósito del signo, o sea la indicación y la significación. Confróntese pues W. M. URBAN, *Lenguaje y Realidad* (trad. de Villegas y Portilla), México, 1952, y A. MARC, *Psychologie Reflexive*, París, 1949.

no a través del aparecer como sucede en el conocimiento abstractivo); la expresión es lo propiamente artístico, por decirlo así, de la obra de arte; es el fruto directo de la creación, de la *mimesis* artística, de esa imitación tanto del mundo externo como de la propia interioridad, y por ello donde ambas realidades se conjugan en un solo ser.

Luego otro elemento de la obra de arte sería la indicación, o sea, aquello que la obra de arte señala, indica intencionalmente. Así, pues, todo lo designado, aquello a que la obra de arte se refiere, considerado en sí mismo, constituiría la indicación. Por ejemplo, si se trata de una obra dramática, la acción, el argumento, los caracteres, etc., según lo que éstos nos presentan, pertenecerían a la indicación. En un poema épico, también las descripciones de situaciones, acontecimientos, hechos de la naturaleza, etc., pertenecerían a ese elemento. Del mismo modo, una obra pictórica indica lo que se presenta mediante colores, figuras, etc. La indicación se refiere a una realidad vivida, que se expresa en la obra misma.

El tercer elemento sería la significación, es decir, el sentido de la obra de arte, aquello que está en el fondo mismo de lo que se indica y que explica en último término toda la literalidad de la expresión artística. Los símbolos, las alusiones, el contenido significativo, el espíritu de la obra de arte, todo lo que la obra quiere decir, su más profunda intención, pertenece a ese plano de la significación. Claro está que ese sentido se hace accesible por la indicación, y por cierto en la expresión misma de la obra artística. Más aún, si el sentido, el significado profundo de la obra no está expresado estéticamente y presentado mediante la indicación, nos quedaremos en un puro hermetismo, un esoterismo oscuro, o, en todo caso, en algo que se debe "decifrar" intelectualmente pero donde no hay nada que se dé, aunque sea de modo inicial, en la intuición.

La comunicación, por último, vendría a completar este cuadro de los elementos fundamentales de la obra de arte. Todo lo concerniente a la comprensión, el acceso hacia el esclarecimiento del sentido de la obra de arte, se desenvuelve alrededor de este importante elemento. Aquí se da también todo lo vinculado a lo histórico y social y por cierto también el estilo, en cuanto es éste justamente un elemento de religación y comunicabilidad sociológica de acceso a la obra²⁰. Puede suceder —y esto es muy común en momentos de crisis social o cultural²¹— que la obra de arte quede en cierto modo aislada, incomprensible, si se quiere, hermética, clausa, en su significación, inaccesible a la comprensión. Esta situación puede provenir, cuando no es mero efecto de una deficiencia de la creación artística como tal, de un deliberado y excesivo propósito de esoterismo, o también de que se trate de un arte anticipado a su época, o foráneo, o anacrónico (aunque esto es menos probable, ya que ningún anacronismo es suficiente —me parece— como para que se haya perdido toda posibilidad de echar mano de los elementos culturales vigentes a los efectos de comprender una obra del pasado, salvo que se trate de un pasado tan remoto que no haya permitido la supervi-

²⁰ Cf. MÁXIMO ETCHEOPAR: *Breve y Varia Lección*, Buenos Aires, 1957.

²¹ VLADIMIRO WEIDLÉ: *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes*, Emecé Ed. Buenos Aires.

vencia de ningún vestigio cultural); en fin, puede darse también ese arte "para artistas" de que habla Ortega²² en donde los supuestos de comprensión están tan restringidos al círculo de escuela, de amigos, de colegas, etc., que de hecho la obra sea sólo para especialistas.

Estos cuatro elementos constitutivos de la obra de arte se condicionan y correlacionan mutua y recíprocamente. Así, la expresión se lleva a cabo mediante la indicación, se completa en la significación y se plenifica —en cuanto culmina así la mostración— mediante la comunicación. Además, las condiciones que señalaba Santo Tomás para que se de la belleza— integridad o perfección, proporción o armonía, y claridad— deben de alguna manera realizarse en los elementos mencionados, aunque podamos atribuir de un modo particular la claridad a la expresión, y la comunicación y la proporción a los otros elementos.

De esa manera, pues, el arte realiza en el ámbito de la vida humana esa propiedad ontológica que es la belleza. El arte es una tarea humana, una tarea cultural. Mediante el arte se amplía el ámbito del ser, ya que se amplía el ámbito de la belleza; se acrecienta, por así decirlo, el propio mundo de lo humano.

JOSE MARIA DE ESTRADA
Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

²² J. ORTEGA Y GASSET: *La Deshumanización del Arte*.



NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

* Mucha tinta ha corrido ya sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a partir de la obligación moral; con todo, puede advertirse por la compulsa de la bibliografía filosófica y de la actividad de los congresos que el problema sigue suscitando el interés de los especialistas, el que se explica fácilmente si se repara en la extraordinaria riqueza temática que tal argumento deontológico comporta.

En un libro reciente¹ Claude Desjardins S. J., profesor de Etica en las Facultades S. J. de Montréal, propone un examen crítico de las diversas opiniones sostenidas por los autores escolásticos de los dos últimos siglos sobre ese argumento, lo que reclama un estudio de la obligación moral. Pero el acento general está puesto sobre ésta. El autor declara abiertamente: "Es la preocupación por arrojar un poco de luz sobre el problema tan controvertido y difícil de la obligación la que nos ha impulsado a emprender este estudio. El examen del argumento nos ha servido de ángulo de perspectiva por dos razones que nada tienen de arbitrario: . . . se trataba de hacer gravitar el esfuerzo de la búsqueda en torno a un punto definido, evitando que ella se perdiese en la masa de trabajos aparecidos sobre el problema moral. Por otra parte, las discusiones que el argumento ha suscitado nos parecieron enseguida conferirle el valor de una suerte de testigo: se lo rechaza o se lo admite, y en este último caso, se lo estructura según la idea que uno se forma de la obligación moral . . ." (p. 239). De ahí la justificada inclusión de este importante libro dentro de nuestro Boletín.

Como punto de partida D. comienza por elaborar una tipología de la obligación y del argumento, conforme a la cual distingue entre los siguientes tipos de posiciones doctrinales: a) extrinsecismo absoluto (Lercher-Billot), según el cual únicamente la obligación perfecta que presupone un cierto conocimiento

¹ CLAUDE DESJARDINS S. J., *Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la Scolastique récente*. Desclée: de Brouwer, 1963, pp. 284.

explícito de Dios, encierra un valor categórico y absoluto²; b) extrinsecismo relativo (Descocqs) que si bien define la obligación por referencia al querer divino —extrinsecismo—, reconoce a la obligación un valor absoluto antes del conocimiento explícito de Dios; c) intrinsecismo eudemonista (Sertillanges) que sostiene como fundamento inmediato de la obligación un orden ontológico “en el que la razón humana descubre un ideal moral que no es en el fondo más que la ley necesaria del acabamiento del hombre..., orden que se funda en última instancia sobre la inteligencia y la voluntad creadora de Dios” (p. 28-29); d) intrinsecismo radical (Mercier) que por reacción contra el extrinsecismo fundamental llega a una absorción aparentemente completa de lo moral en lo ontológico; e) intrinsecismo esencialista o intelectualista (Garrigou-Lagrange, Boyer), para el cual la obligación se da toda en un juicio inmediato de obligación con respecto al bien —juicio de la razón natural—, mas se apoya de una manera u otra en nuestra naturaleza o en nuestra realidad de sujeto moral y no encuentra su fundamento último únicamente en la voluntad de Dios; f) intrinsecista existencial (Maritain, de Finance). En este último tipo, que no ha inspirado explícitamente y *ex professo* ningún argumento deontológico y al que se inclina evidentemente el autor, la obligación es tratada con preferencia desde el punto de vista del sujeto moral y menos exclusivamente desde el de la naturaleza o del orden ontológico; con exclusión de todo concepto preformado de obligación “ésta aparece como inmediatamente dada en una experiencia vital que la envuelve y en la que adquiere un carácter existencial y absoluto” (p. 34). Es el examen de estos tipos lo que constituye el contenido de los capítulos II a V de la obra.

Al extrinsecismo le reconoce D. un valor eminentemente positivo: “la convicción del carácter trascendente, absoluto, único del orden moral, y del sentido personal, existencial que asume la experiencia moral en la vida de cada uno”; pero le imputa dejar de lado la lógica concreta de la libertad o bien atenuar peligrosamente las fronteras entre la naturaleza y la libertad, entre lo ontológico y lo moral (p. 85)5.

A su vez, el intrinsecismo eudemonista se manifiesta internamente contradictorio en cuanto, por una parte quiere consagrar el ideal auténticamente espiritualista del hombre, y por otra, lo compromete o lo abandona al reducirlo al estado de ideal más bien teórico, sin alcance real sobre la libertad. Y ésta, por último, no es enfocada suficientemente en su trascendencia con respecto al orden de las “naturalezas simples” (p. 128-130).

En el capítulo IV después de algunas precisiones críticas sobre la posición de Sertillanges (que ha influido sobre Lottin y A. Marc) y la del P. Elter el autor aborda el tema de la *recta ratio* y la especificación del orden moral. A propósito de la “*recta ratio*” propone la interpretación del P. J. de Finance (*Ethica generalis*) y se esfuerza por defenderla contra dos objeciones. La primera de éstas podría formularse así: “si la razón no es recta sino a condición de seguir su tendencia al Absoluto y de abrirse a este Absoluto, se requiere ya una opción libre para la constitución del orden formalmente moral, y, en consecuencia, para la ley de la libertad: la libertad se ejercería “antes” de ser especificada, orientada” (p. 183). La segunda dificultad podría ser la siguiente: “al privilegiar el amor del bien por sí mismo —hacer algo simplemente porque es bueno hacerlo y porque me percibo como absolutamente obligado a hacer el bien, como escribiría M. Maritain— (esa concepción) coloca toda la actividad humana bajo el signo de la obligación, y de una obligación que toma un sabor un poco estoico,

² En la crítica del extrinsecismo (cap. II) Desjardins se refiere a un subtipo del extrinsecismo absoluto: el de argumentación indirecta (Hotheim, Rast) (p. 54-61).

aun jansenista: mi acto no tiene valor moral a no ser que lo realice por amor desinteresado del bien" (p. 193).

Para responder a la primera objeción D. se inspira en el mismo P. de Finance³ y en J. Maritain. De acuerdo con el primero entiende que por tratarse, no de una elección particular sino de la actitud fundamental del espíritu⁴, de esa ley de fidelidad consigo y con su propio Ideal que la razón lleva en sí misma, es menester dirigirse allende la distinción clásica de la inteligencia y la voluntad hasta la unidad dinámica profunda del sujeto espiritual (p. 185). Y en Maritain (cf. *Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 84 y 86; *Raison et raisons*, p. 134-150) registra el autor una actitud estrechamente emparentada con la del P. de Finance sobre la necesidad de ir más allá de la distinción de las facultades espirituales en un momento dado de la reflexión ética (p. 186) y una concepción "volicional" del conocimiento —conocimiento que es "un implícito "vividó", un implícito de la tendencia, contenido en el concepto explícito más o menos evolucionado del bien moral (p. 190-192).

En punto a la segunda dificultad ya señalada D. aclara que "afirmar que un acto no es formalmente moral sino en referencia a un bien que se impone por su propio valor, es menos pronunciar un interdicto sobre la espontaneidad natural —la que no está formalmente en cuestión— que reemplazar lo que se ha revelado ante un examen como una teoría ambigua del esfuerzo racionalizado de la felicidad, por una preocupación por las exigencias absolutas del amor espiritual" (p. 193-194). Y, después de impugnar la concepción que pretende restringir el término "obligación" al dominio socio-jurídico (Tonneau, G. Stevens), sostiene que la obligación "propriadamente moral" —o *fundamental*— es indisociable del carácter práctico absoluto del bien y expresa, de alguna manera y por lo menos bajo su forma negativa, la dinámica y la exigencia propia de éste; mejor aún, aparece como "la energía propia del valor", según la fórmula del P. de Finance (p. 195)⁵ aunque cabe distinguir dos zonas de emergencia de la obli-

³ El autor remite a la metafísica del dinamismo intelectual expuesta por de Finance en su *Être et agir* (2a. ed.) y al artículo de éste *La valeur morale et son Idéal*, en *Sciences ecclésiastiques*, 10 (1958), pp. 295-319.

⁴ Para apreciar el valor de esta respuesta de D. éste tendría que determinar con precisión qué sería esta "actitud fundamental del espíritu", si no se la entiende en términos de acto que habría que referir, necesariamente, a algún *poder* —o a algunos *poderes* concurrentes— del sujeto. Es menester, por tanto, establecer previamente el estatuto óntico de esa *actitud*.

⁵ Conviene advertir que, sin explicar como se concilian los dos pasajes, en página 197 nota 3 Desjardins restringe el sentido de esta aseveración: "*l'obligation n'est pas simplement coextensive a la valeur morale, mais qu' elle marque pour nous comme la limite inférieure de l'ordre moral —ou peut-être mieux: elle pronctue en nous comme les "temps forts" de l'exigence absolue du bien—, on pourrait écrire: la détermination de la liberté ne serait à chercher dans la ligne de la tendance nécessaire (et nécessitante) au bonheur, mais dans la ligne de la tendance libre-et-"obligatoire" au bien. Sans exclure, évidemment, qu' "il puisse y avoir une détermination objective" par le mieux, voire encore une zone d'indétermination absolue...*". (El subrayado es nuestro).

Por otra parte, si bien el autor declara eludir deliberadamente el problema "àprement controversé et plus spécifiquement théologique" de lo obligatorio y de lo perfecto (p. 186 note 1), puede discutirse que haya estado acertado al excluirlo de su consideración. En primer lugar, no puede hablarse de más o menos específicamente, pues debe determinarse si el problema pertenece o no a la filosofía. Tengo para mí que sí, sin negar, claro está, que compete también a la teología. Además, si se repara en la caracterización de la obligación expuesta en p. 197, note 3, transcrita supra en esta nota de la reseña, parece obvia la necesidad insoslayable de ocuparse del tema eludido. Si lo obligatorio no es coextensivo con lo moralmente bueno, queda por definir el bien moral en general y se impone el examen de lo obligatorio y lo perfecto.

Esta laguna y aquella incoherencia, por lo menos aparente, que por mi cuenta no logro eliminar, junto a otras razones que por no incurrir en excesiva prolijidad omito, me inducen a estimar que la respuesta del autor a la segunda dificultad no parece suficiente.

gación —una más neta, cuando la situación reclama al sujeto optar a favor o en contra del bien, y otra más confusa que corresponde a los gestos cotidianos, en apariencia sin alcance moral—, con todo, tal dinámica absoluta del bien, “lejos de hacer aparecer la libertad como sospechosa (lógica “extrinsecista”) o como una simple extensión de la naturaleza (lógica del “intrinsecismo eudemonista”), señala siempre, por el contrario, la grandeza única de la libertad: ésta no es nunca indiferente en su orden propio que es el del amor” (p. 196). Entonces, la obligación moral no se manifiesta como la simple expresión de un fin —necesariamente— querido *de hecho*, sino que es “una necesidad estrictamente *sui generis*, irreductible a toda otra, y expresa un fin —necesariamente— a querer en el orden mismo del “derecho” (*finis necessario appetendus, de jure*) (p. 198). Y en conexión con este concepto de la obligación D. afirma que la determinación propia de la libertad debe buscarse en la línea de “lo que hay de más existencial en el mundo” (Maritain), este amor que no es perfección de uno mismo y felicidad verdadera a no ser porque es don y transfiguración de sí mismo (p. 205).

Las observaciones críticas contra representantes del “intrinsecismo esencialista —o intelectualista—” (G. Lagrange, Boyer, Schwalm, W. Brugger) (p. 205-223) cobran todo su sentido si se las piensa en cuanto proceden de la inspiración fundamental que corresponde al tipo caracterizado por el autor como “intrinsecismo existencial” * (p. 231-238; cf. p. 169-205).

Por la exposición anterior puede advertirse quizá cuán justificada resulta la extensión concedida a esta reseña. Aunque las posiciones del autor —más in-sinuadas que desenvueltas y prolijamente fundadas— puedan no determinar una adhesión total (por lo menos en mi caso), es fácil reconocer que su faena crítica, cumplida con lucidez y rigor encomiables, contribuye a un planteamiento más estricto del problema de la obligación moral, sobre el cual debe pensar acaso que las exposiciones tradicionales correspondientes a las grandes direcciones escolásticas, incluido el tomismo, no han ofrecido todavía en el plano filosófico una respuesta suficientemente precisa y bien fundada.

Comparto con el autor la convicción sobre la importancia y la urgencia de una consideración metafísica del dominio moral a realizarse por verdaderos metafísicos (p. 242) y aliento como él la esperanza de que una profundización de la metafísica tomista del *esse*, del *bonum*, de la participación y de la persona ofrezca el repertorio teórico adecuado a cuya luz puedan hallar mejor justificación racional las nociones éticas fundamentales.

* Que una angelología pertenezca propiamente al saber teológico no ofrece duda, sobre todo para un tomista. Con todo, es igualmente indudable que el tema de la pecabilidad del ángel, creatura puramente espiritual, lleva a una profundización del misterio de la libertad creada y, en particular, del mal moral. Aquella cuestión no puede ser abordada sin referencia a problemas filosóficos de importancia decisiva “porque conciernen, por una parte, a la esencia del libre arbitrio, y, por otra, a la relación de la creatura inteligente con su fin último” (Maritain).

De ahí el interés que suscitan los tres estudios reunidos en un volumen que

* En p. 236, note 1, indica D. el sentido que atribuye al término “existential”: “... (il n'est pas pour nous un mot-programme. Il désigne toute démarche soucieuse du concret, mais qui en cherche la signification ultime au delà du phénomène, à la source concrète par excellence du réel, et qui est l'Être”.

lleva por título el del estudio central, de índole principalmente metafísica: El pecado del ángel⁷. Los otros dos, en cambio, son de orden teológico.

En el estudio inicial "La aventura de los ángeles", Charles Journet distingue, ante todo, de acuerdo con los teólogos católicos, dos momentos en la prueba de los ángeles (p. 12). En punto al primer instante concibe la actividad voluntaria del ángel según el esquema de una *moción general* de la gracia operante que lo impulsa al bien sobrenatural como universal y va a concretarse en seguida en un amor sobrenatural espontáneo "por el que el ángel se ama a sí mismo inmediatamente y directamente y en el que Dios no es alcanzado a no ser mediata e indirectamente, es decir, en un amor sobrenatural que, con respecto a Dios, es mediatizado" (p. 25). Se trata, por cierto, de Dios en tanto que Bien supremo del universo. Y "ese amor surge en el ángel de una manera espontánea, indeliberada, como un movimiento de naturaleza, pero puede ser llamado libre, en el sentido de que el libre arbitrio puede impedirlo; ... y por consiguiente, este acto es meritorio, más con un mérito que es menester llamar ineficaz, porque no es un acto positivo de libertad, de elección, de caridad" (p. 27). A su vez el segundo instante es el de la opción, el del primer acto positivo de libertad (p. 27-34). Y frente a la cuestión de "porqué la prueba de los ángeles" el autor responde: "decidir la creación de los ángeles, e. d. entes dotados de libre arbitrio, era para Dios, decidir al mismo tiempo crearlos pecables en la línea misma de su naturaleza propia, en otras palabras, capaces de escoger y de preferir por libre amor lo Increado o lo creado. Y si Dios decidía conferirles la gracia habida cuenta del régimen exigido por su naturaleza de entes libres, decidía al mismo tiempo dejarlos pecables aun con respecto al orden sobrenatural: era respetar su naturaleza, no desequilibrarla..." (p. 40).

En "El pecado del ángel — Ensayo de reinterpretación de las posiciones tomistas", J. Maritain comienza por asentar ciertos presupuestos filosóficos que merecen particular relevancia en este Boletín: a) La falta de la voluntad comporta necesariamente un *único error: el del juicio práctico-práctico indivisiblemente ligado a la elección*; error que requiere solamente la no-consideración voluntaria de la regla "la cual no consiste en suerte alguna de error o de ignorancia" (p. 44). ("El espíritu puro escoge... el mal con una soberana libertad... Es evidentemente un error colocar su bien en lo que no es realmente su bien... Este error es su misma falta, no la precede, y lo comete a sabiendas y voluntariamente... El (ángel) quiere ser malo, eso es todo... Esto no quiere decir que quiere el mal en tanto que mal, lo que es imposible" p. 46-47). b) La segunda presuposición es muy importante para la filosofía moral. Para M. la entrada en posesión del fin último presenta una estructura diferente, según se trate del orden sobrenatural o del orden natural. "Sería una falta considerable calcar simplemente nuestra idea (filosófica) de la felicidad natural de la creatura inteligente sobre la idea que la teología nos ofrece de la beatitud sobrenatural" (p. 48). Por estar a una distancia infinita de la visión de la esencia divina, la más alta contemplación natural de Dios, angélica o humana, "no podría bastar por sí sola para hacer entrar a la creatura inteligente sobre la idea que la teología nos ofrece de la beatitud sobrenatural" (p. 48). Por estar a una distancia infinita de la visión de la esencia divina, la más alta contemplación natural de Dios, angélica o humana, "no podría bastar por sí sola para hacer entrar a la creatura inteligente en la fruición de su felicidad final de orden

⁷ CHARLES JOURNET, JACQUES MARITAIN, PHILIPPE DE LA TRINITE, *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature*, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1961, pp. 245.

natural...; no puede ser constituida como felicidad final a no ser por el amor que hace del objeto contemplado, porque es amado por encima de todo, la alegría suprema y las delicias del contemplante" (p. 48-49)⁸. Además, esa felicidad final en el caso del ente humano, en el estado de pura naturaleza, sería una suerte de "felicidad en movimiento y no una beatitud fijada desde el primer momento en una plenitud inmutable como la que da la visión de Dios" (p. 48). c) Que toda creatura ama naturalmente más que a sí misma a Dios como su Todo supremo o como el Bien común de todos, puede entenderse de cuatro tipos de amor muy diferentes a los que se aplica analógicamente: 1) un amor —de naturaleza— ontológico que se identifica con cada ente y sus inclinaciones radicales; se da necesariamente en toda creatura, no es libre de manera alguna y es inadmisibile. En la creatura inteligente se identifica con la esencia misma de la voluntad y su inclinación radical hacia el bien. 2) un amor ontológico que va más allá de la especificación del amor ilícito en el cual está incluido o implicado: amor *ontológico intra-elícito*, necesario e inadmisibile. 3) el amor-de-naturaleza *elícito* por el Principio de todo bien "es un movimiento *necesario de suyo* o en cuanto a su modo de emanación, pero... depende *indirecta y extrínsecamente* del *libre arbitrio*, en tanto que éste puede impedirlo, como puede impedir todo otro movimiento indeliberado del apetito *elícito*". En el hombre este amor "puede surgir en cualquier momento y ser, por lo demás, una simple veleidad; y no está envuelto en el amor natural de sí mismo. No ocurre lo mismo con el espíritu puro...". 4) "En toda creatura inteligente existe una inclinación natural (que emana necesariamente de la naturaleza, pero sin imponer necesidad a la voluntad) a amar al Todo supremo más que a sí misma con un *amor elícito de libre-opción*" (pp. 49-53). d) Porque Dios es trascendente, el amor a Dios, del que está suspendida la vida moral recta de toda creatura inteligente, no puede, aun en el orden natural emanar de ésta únicamente en virtud de su creación o del impulso de su naturaleza en el primer instante de su existencia; es del amor de libre opción a Dios por cima de todo del que pende esa vida en tanto que la creatura inteligente no es bienaventurada (pp. 53-57).

En contra de la Escuela tomista M. sostiene la tesis de la pecabilidad del ángel en el estado de naturaleza pura (p. 57-69). Y estima que la tesis opuesta, además de mal fundada, resulta "decididamente irreconciliable con la afirmación de Sto. Tomás: *tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare*, y con el alcance arquitectónico absolutamente esencial que tiene esta afirmación en la metafísica tomista" (p. 58). Por otra parte, entiende que el Aquinatense nunca se planteó el problema del destino del ángel en el estado de naturaleza pura (p. 65, nota 2).

Tanto en el examen de la cuestión central como en el de los dos instantes del ángel (p. 69-86) M. tiene presentes las presuposiciones filosóficas ya apuntadas y de un modo especial la última, basada en la trascendencia de Dios quien es fin último y regla suprema de la vida moral de la creatura inteligente, y también lo Sobrenatural subsistente, y ello así en el orden natural como en el sobrenatural. Lamentablemente no es posible dentro de esta reseña seguir el hilo de los penetrantes análisis maritainianos en el curso de los cuales aparecen finas precisiones sobre la libertad creada (v. gr.: p. 69, nota 2; 72-76) o sobre la perfección natural de la creatura (para el caso del ángel cf. pp. 61-64; 83-85).

⁸ Cf. p. 49: "Car tant que Dieu n'est pas intuitivement vu *melior est amor Dei quam cognitio*".

El último estudio, del P. Philippe de la Trinité, se denomina "Pecabilidad, naturaleza y sobrenaturaleza" y comprende tres partes: una primera "reflexiones sobre el pecado del ángel" en la que el autor discute la cuestión a la luz de ciertos principios tomistas cardinales y concluye que el destino fundamental de la creatura espiritual es optar por o contra Dios y que el ángel, elevado o no al orden sobrenatural, puede, de hecho, pecar efectivamente°. En la segunda parte expone y critica las posiciones del P. Antonio de la Madre de Dios, autor del tratado *De angelis* en el Curso de los Salmanticenses, y de Juan de Sto. Tomás. (El primero se habría movido, según el P. Ph. de la Trinité, en una línea de pensamiento en la que es discernible la influencia de Durando, a quien va dedicado un apéndice que se refiere también a D. Báñez, pp. 227-236). La tercera y última parte procura establecer la verdadera tesis del Aquinatense, cuya orientación doctrinal a partir de los Comentarios sobre las Sentencias ha permanecido firme y pura: "El principio de base es invariable: la creatura espiritual puede pecar pues su voluntad no es el Soberano Bien. Ninguna distinción viene a limitar el alcance de esta afirmación. Sólo Dios es impecable por naturaleza" (p. 90).¹⁰

* Una antología de textos de la ética evangélica contemporánea ofrece Heinz-Horst Schrey en un volumen reciente¹¹ que se abre con una introducción de

° Dice J. Maritain en el estudio ya reseñado: "C'est le grand mérite de l'étude du R. P. Philippe de la Trinité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, dan *Satan, Études Carmélitaines*, (1948), pp. 44-85, d'avoir mis en relief ce point essentiel à la présente discussion que dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel la transcendance de Dieu, fin ultime et règle suprême de la vie morale de la créature, et Surnaturel subsistant, rend nécessaire une option que la liberté crée peut faire dans un sens ou dans l'autre" (. 64, note 1).

El texto capital del P. Ph. de la Trinité es el siguiente: "La règle de moralité n'étant autre que le Souverain Bien, c'est-à-dire Dieu lui-même, est de soi, supérieure à toute créature. C'est la notion même de surnaturel qui entre en jeu... Appelons surnaturel "théologal" tout ce qui est révélé, révétable, concernant le mystère trinitaire et sa participation de grâce. Appelons surnaturel "de l'Acte pur" tout ce qui ressortit à la connaissance naturelle, spéculative et morale de la sur-natura divine, infiniment au-dessus de toute nature crée et créable... Du point de vue de la fin dernière, du point de vue de la règle ultime de moralité, il y a et il n'y a pas d'ordre naturel: il y en a un en ce sens que notre *nature* spirituelle est *ipso facto* engagée dans le problème moral en l'ordre moral, le règle précisément au titre de sa transcendance absolue, au titre de sa suréminence, bref au titre de sa *surnature*. Il n'est pas donné d'ordre moral sans le surnaturel "de l'Acte pur"; il peut, de droit, en être donné un sans le surnaturel "théologal". Telle est, selon nous, la clef de la interprétation de saint Thomas... Il n'est jamais, il ne peut jamais être question d'une règle de moralité objective ultime qui ne soit pas l'unique fin dernière sur-naturelle, le Souverain Bien, la Bonté divine, —qui soit moins que Dieu. Le surnaturel auquel la nature spirituelle contingente se doit d'être amoureusement ordonnée au titre même de sa nature, si elle veut ne pas pécher, est le surnaturel de l'Ordre divin, de la Sagesse divine, qui est Justice d'Amour, —ce n'est pas formellement le surnaturel du mystère de la Trinité comme tel, ni celui de la vision béatifique de l'essence du Verbe divin" (p. 115-116).

¹⁰ Sobre el análisis de los textos tomistas cabría formular algunas observaciones: a) el autor en p. 208 parece soslayar la explicación del texto aparentemente muy importante: "... quantum ad primam beatitudinem... fuit creatus beatus" (S. Theol. I, q. 62 a. 1 c.). b) Los textos de S. Theol., I, q. 62 a. 5 (p. 210 circa finem, b) y c) resultan *prima facie* desfavorables a la exégesis del P. Ph. de la Trinité. c) El texto transcrito en p. 207, b) corresponde no al *Quodl.* IX, q. 4, a. 3 sino a la S. Theol. I, q. 62, a. 4, c.

¹¹ THIELICKE-SCHREY, *Glaube und Handel. Grundprobleme evangelischer Ethik. Texte aus der evangelischen Ethik der Gegenwart*, Sammlung Dieterich, Car Schünemann Verlag. Bremen, 2ª ed., 1961, p. 1961, pp. 470.

Helmuth Thielicke. Se trata, claro está, de una ética teológica o de lo que en ámbito católico se denomina una teología moral; y su tema central es "la existencia del hombre que actúa, en cuanto vive en el mundo y es determinado por la fe en Cristo" (p. 1, Advertencia del editor). Sobre los límites inevitables de un trabajo de esta índole previene H. Thielicke en su introducción ya aludida, en la que remite también a una serie de obras fundamentales que brindan una imagen más completa y sistemática de la ética protestante (p. XXIV-XXVII).

Los textos reunidos conciernen a los siguientes asuntos: a) El tema de la ética, a través de R. Niebuhr, E. Brunner, D. Bonhoeffer, H. Thielicke y K. Barth; b) El mandato de Dios y la responsabilidad del hombre, según E. Brunner, P. Althaus, A. de Quervain y D. Bonhoeffer; c) Existencia humana bajo la justicia y bajo la gracia —con un anexo sobre el problema del tercer uso de la ley— en pasajes de Fr. Gogarten, H. Thielicke, K. Barth, R. Bring y W. Joest; d) La libertad del cristiano con respecto al mundo —escatología y ética—, en textos de R. Bultmann y Fr. Gogarten; e) La libertad del cristiano para el mundo —aquenedad del cristianismo—, por P. Tillich, Fr. Gogarten, D. Bonhoeffer y N. H. Soe. El tema f) se denomina "La cuestión de las instancias normativas de la ética" y comprende tres partes. 1. La conciencia moral (G. Wehrung, P. Tillich, D. Bonhoeffer y H. Thielicke); 2. El derecho natural (E. Troeltsch, Ernst Wolf, E. Brunner y H. H. Schrey); y 3. Los "órdenes" (W. Elert, W. Künneth, D. Bonhoeffer, H. Thielicke y K. Barth). Y los últimos textos se refieren a "La situación-límite como lugar de la nueva reflexión ética" (H. Thielicke, H. Steubing y H. H. Schrey). Cada uno de los capítulos va precedido por una utilísima nota preliminar del editor, quien sitúa el tema respectivo y resume las posiciones de los diversos autores seleccionados.

Fuera imposible en la presente reseña indicar, en particular, el contenido de los diversos textos incluidos en esta valiosa antología, los que reflejan las diferentes direcciones doctrinales en el protestantismo actual. En ellos resuenan, como es fácilmente comprensible, los ecos de las posiciones teológicas básicas de los reformadores¹² —doctrinas sobre la razón humana y la fe, la gracia y la justificación, la ley y el Evangelio, etc.—, modificados algunas veces por un pasado más inmediato al que pertenecen un Hegel y un Kierkegaard, entre otros. Se hallan también, aunque con matices diversos en punto a intensidad, la impugnación de la moralidad y de la ética "naturales"¹³ y las objeciones incidentales

¹² Aludiendo al calvinismo ha dicho E. Gilson: "Réduite à l'essentiel, elle (l'attitude du calvinisme pur) me semble d'abord impliquer une condamnation totale de la raison, conçue comme complètement aveugle à l'ordre divin depuis la faute. Sur ce point, qui est essentiel, le luthérianisme et le calvinisme le plus authentiques ne font qu'un; ils ne laissent donc place à aucune philosophie naturelle des choses divines qui prétendrait se poser comme valable. Dans les deux cas, une "connaissance religieuse naturelle" apparaît comme un monstre et une contradiction dans les termes, ce qui revient à dire que toute théologie naturelle est impossible" *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris, 1949, p. 69. Y sobre las diferencias entre ambas doctrinas expresa el mismo autor: "Car enfin, quel que soit l'accord profond et l'unité indissoluble des deux Reformes, il subsiste entre elles, outre la distance qui sépare le primat luthérien du salut du primat calviniste de la mapesté divine, des différences de ton qui ne sont pas toujours négligeables", op. cit.,

¹³ Cf. v. gr. p. 11-12, 14, 244.

a la teología moral católica, cuya caracterización no resulta siempre exenta de deformaciones.¹⁴

Para los interesados en la ética protestante actual el volumen reseñado, bien ajustado a las exigencias técnicas de su tipo, servirá de excelente prope-deutica.

* El "Institute for the Unity of Science" proyectó hace algún tiempo una Enciclopedia internacional de ciencia unificada, en una línea general de noepositivismo. Dentro de esa obra los dos primeros volúmenes, con diez fascículos cada uno, debían ocuparse de los "fundamentos de la unidad de la ciencia". Uno de estos fascículos, a cargo de Abraham Edel, versa sobre "Ciencia y la estructura de la ética"¹⁵.

Para plantear el problema E. distingue en relación a la teoría ética el lugar de los resultados científicos, la función del método científico y el impacto del temple científico; luego indica los diversos enfoques metodológicos —analíticos, descriptivos, explicativo-causales, y evaluativos— en el campo de la ética (distinta como empresa reflexiva de las "moralities" como "códigos morales"; y por último; perfila el sentido de la estructura de la ética como diferente de la estructura de una teoría ética dada (pp. 1-11).

Para el estudio comparativo de las teorías éticas el autor elabora la noción

¹⁴ Cf. pp. 53, 132-133, 137, 207, 211, 221-242, 243.

Ya advertía el mismo Gilson, ya citado, lo que tiene de desconcertante "le reproche, si souvent dirigé contre la position catholique du problème par la dogmatique réformée, d'exalter les droits de la raison au détriment de la foi, ou de diminuer le respect inconditionné que l'homme doit à la majesté de la parole divine. Il y a là discerner le caractère propre de la position qu'ils combattent et dont, en fin de compte, ni eux ni nous ne pouvons espérer aucun bénéfice". Op. cit., p. 75.

Vayan los siguientes como ejemplos de las deformaciones aludidas: a) H. Thielicke sostiene que no le incumbe a la ética teológica organizar una jerarquía de los valores éticos junto con una casuística del obrar moral como lo hace "die stark uneschatologische Moraltheologie des Katholizismus" (p. 53). ¿Con qué fundamento se caracteriza esta teología como "stark uneschatologische?" b) Fr. Gogarten cita un estudio de Karl Holl, quien ha mostrado "dass Luther von dem Grundfehler der katholischen Auffassung der Sittlichkeit frei war, dass er nämlich nicht, wie es dort geschah, das vom Gesetz Geforderte an den Kräften des Menschen mass", sondern dass er "einfach fragte, was Gottes Wille ist" (p. 132-133). ¿Cómo podría reconocerse la concepción católica de la moralidad en este esquema simplista y unilateral que implica la exclusión de elementos esenciales de aquella? c) El mismo Gogarten atribuye a Lutero haber conocido cada vez más claramente que "der eigentliche Fehler der katholischen Lehre ist, dass sie Gesetz und Evangelium nicht unterscheiden kann und darum eigentlich nur Gesetz verkündet, und dass sie, weil sie nur vom Gesetz weiss, sich die Herrschaft über die weltlichen Dinge anmasset..." (p. 137-138). Que la distinción católica entre la Ley (en el sentido paulino) y el Evangelio —la buena nueva— no sea la luterana, no autoriza ciertamente la aseveración de Gogarten en ninguna de sus partes. d) P. Tillich ofrece esta idea de la concepción católica sobre la realidad efectiva de la gracia: "Nach der katholischen Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt; das Menschliche Christi ist in seine göttliche Natur aufgenommen (das monophysitische Element in jeder katholischen Christologie), ist durch ihren göttlichen Charakter geweiht (die Ausschliesslichkeit der katholischen Kirche), die Materie des Sakraments als solche ist erfüllt mit Gnade (das Dogma der Transsubstantiation). In alledem wird die Gnade als eine greifbare besondere Wirklichkeit aufgefasst ein Gegenstand wie andere natürliche oder geschichtliche Gegenstände und das trotz ihres transzendenten und daher unbedingten Sinns" (p. 207. El subrayado es mío). Difícil acumular tantas inexactitudes en tan pocas líneas. El mismo autor identifica más adelante al catolicismo con un "dämonische Sakramentalismus" (p. 222) y una "kirchliche Heteronomie" (p. 221).

¹⁵ ABRAHAM EDEL, *Science and the structure of Ethics*, International Encyclopedia of Unified Science, Foundations of the unity of Science, Vol. II, Nंबर 3, The University of Chicago Press, Chicago, 1961, pp. 100.

de "perspectiva existencial" (EP) que con respecto a cada teoría es "su intuición del mundo y sus propiedades, y de la naturaleza y condición del hombre, en cuanto que entra en su intelección del proceso moral y de los juicios morales" (p. 13); e ilustra la función de la EP en la teoría respectiva analizando el utilitarismo de Bentham y Mill (p. 15-17). Sobre la base de esta noción de EP y de sus tipos (abiertamente científicos —físico, biológico, psicológico, socio-cultural y socio-histórico—, teológico, metafísico, y de "trascendencia"¹⁶ organiza las diversas teorías éticas. A su vez la comparación de las EP responde al designio de estimular la construcción de una EP más adecuada para la teoría ética contemporánea, lo que implica una evaluación de aquellas.

Para esta tarea evaluativa E. sugiere algunos "standards" (sistemas unificados de criterios) y puntos de vista ("standpoints" como clases de "puntos de referencia"). Entre los primeros se hallan los lógicos —criterios de claridad conceptual, de consistencia, y de refinamiento metodológico— y los de verdad ("truth standards"); y entre los segundos, los de comprehensividad ("comprehensiveness") y de acabamiento ("completeness") y los de orientación ("orientational") y los funcionales.¹⁷

A fin de determinar el papel de la ciencia en los análisis de los conceptos y los métodos de las teorías éticas E. examina la estructura conceptual-metodológica de éstas, siguiendo el principio heurístico de que las respuestas a los problemas concernientes a tal estructura están fundadas, en apreciable medida, en los valores asignados a las variables de EP en la teoría ética respectiva (p. 46). Y como condiciones para el posible uso del método científico en la ética señala las siguientes que examina por separado: a) conceptos de los fenómenos morales y de la experiencia moral que sean suficientes para demarcar un área de indagación o bien como característicamente moral o por lo menos como un área en que debe buscarse la interpretación de términos morales o discriminarse índices para la verificación de enunciados morales. b) Un repertorio de términos morales y modos definidos de conexión existencial con el área establecida de fenómenos morales¹⁸. c) Pautas de organización, generalización y sistematización¹⁹. d) Ciertos modos de verificación para las generalizaciones y algunos procedimientos de justificación para principios en juego de un orden superior²⁰. e) Algunos modos de

¹⁶ Con esta denominación designa E. ciertas teorías éticas que desdeñan el papel de los supuestos existenciales en su propia elaboración interna y, en grados diversos, proponen la autonomía de la ética, v. gr.: la ética de Moore, la de N. Hartmann, etc. (p. 12 in fine; pp. 30-33).

¹⁷ El autor advierte que si bien no hay que separar demasiado estos dos últimos tipos de puntos de vista, existe, con todo, entre ellos una pronunciada diferencia en énfasis y dirección. En efecto "while the orientational standpoint is largely phenomenological, the functional is concerned with psychological, social and historical roles and services and is more intimately related to causal-explanatory inquiries" (p. 41).

¹⁸ E. discierne tres familias mayores de conceptos en la comunidad lingüística ética: familia-bien, familia-obligación y familia-virtud, y cinco tipos principales de lo que llama "conexión existencial" de los términos con entidades, cualidades y procesos existenciales: a) la ecuación de un término ético con un predicado descriptiva; b) términos no-éticos ofrecidos como interpretación o como modelo para un sistema de relaciones en el que términos éticos han sido ya elaborados; c) un tercer tipo comparable al papel de las definiciones "operacionales"; d) descubrimiento de índices empíricos correlacionados con la aplicación de conexiones, previamente establecidas, para términos éticos; e) articulación de términos éticos con contextos funcionales (pp. 52-56).

¹⁹ El autor se pregunta si diferentes pautas de organización son posibles y adecuadas y dónde es pertinente o no la generalización en torno al concepto de ley moral (pp. 56-66).

²⁰ Edell analiza los siguientes tipos de justificación en ética: a) intuición de un universal; b) percepción de un particular; c) derivación deductiva; d) establecimiento inductivo; e) éxito normativo; f) indicación de buenas razones para decidir o actuar.

aplicación y decisión para que los sistemas de generalización tengan relevancia en la práctica moral²¹ (pp. 45-78).

Como era previsible en un estudio sobre el lugar de la ciencia en la ética, el autor se plantea en un capítulo final el tema de decisión, libertad y responsabilidad. Para el científico, según E., el campo ha de ser en gran medida *determinado*; para el hombre que asume decisiones el campo respectivo aparece fenomenológicamente como *estructurado*. Y la decisión con los procesos evaluativos anejos funciona de diverso modo según este aspecto del campo, que puede darse en una gama que va desde el tipo sumamente estructurado hasta el prácticamente no-estructurado. Ahora bien, aun habida cuenta de este último tipo, sostiene E. que "la esencia del análisis científico consiste aquí en insistir en que la falta fenomenológica de estructura no significa indeterminidad actual en la situación"²² y que "el método científico parecería ser aplicable en procesos evaluativos reales de acuerdo con la medida en que las situaciones están estructuradas y en diferentes grados y con diferentes tipos de "standards" según los tipos de estructuración, (pero que) allende los límites de su aplicabilidad en un tiempo cualquiera surge la cuestión de si el crecimiento del conocimiento científico del hombre incrementará el margen de aplicabilidad del método" (pp. 82-84). El autor concluye con algunas indicaciones generales para el estudio científico de la libertad y la responsabilidad y para una solución del problema de la voluntad libre en la ética.²³

A pesar de ciertos perspicuos análisis, parcialmente aprovechables para una epistemología de la ética, este trabajo denota como actitud subyacente una EP (para usar la misma expresión del autor) cientista neopositivista. Y es obvio que o bien tal EP vale lo mismo que otras y, entonces, resulta inevitable un relativismo filosófico que no puede justificarse en nombre de la ciencia, incapaz de ofrecer tal fundamentación, o bien se la erige en la única válida, sin que sea en tal caso posible tampoco justificar "científicamente" semejante privilegio.

* También se inscribe en la dirección del positivismo lógico la obra de Moritz Schlick. Su libro *Fragen der Ethik*, cuya edición original apareció en 1930 en Viena dentro de una colección de "*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*" y que pretendía ofrecer una contribución a un concepto científico del mundo, ha ejercido considerable influencia en pensadores adscriptos a esa dirección. Su traducción reciente al inglés²⁴ brinda la oportunidad de aludir a sus posiciones esenciales frente a los problemas éticos.

Ante todo, como lo advierte S. en el prefacio, su tratado es filosófico en cuanto por filosofía se entiende la dilucidación de sentido de proposiciones científicas; por otra parte, es también científico, pues las proposiciones reales que lo constituyen, pueden ser sistematizadas y pertenecen a un campo científico que es el de la psicología. Por esta inserción en la psicología S. pretende salvar la existen-

²¹ A juicio de E. la teoría ética, con la excepción de la teoría general sobre el valor, no ha explorado suficientemente la riqueza y la variedad de los criterios posibles en los procesos evaluativos concretos dentro del dominio moral (p. 72-73).

²² Traduzco "indeterminacy" por "indeterminidad".

²³ Por cierto que, de acuerdo a su orientación fundamental, E. estima inútil consultar la tradición metafísica en el problema de la libertad. Por otra parte, entiende que no se dispone aun de una psicología madura sobre el papel respectivo del pensar y de la efectividad en los fenómenos volitivos (p. 88).

²⁴ MORITZ SCHLICK, *Problems of Ethics* (trad. por David Rynin), Dover Publications, Inc., New York, 1962, p. 217.

cia de una *ciencia* de los valores éticos y, más radicalmente, el *contenido cognoscitivo* de las proposiciones éticas, con lo cual se distingue de otros representantes del positivismo lógico, que niegan, antitéticamente, ampas posiciones (H. Reichenbach, R. Carnap, entre otros).

Para S. el problema central de la ética concierne a la explicación causal del comportamiento moral²⁵ y todas las restantes cuestiones deben ser enfocadas como cuestiones o bien preliminares o bien subordinadas (p. 26-28). Y se problema es meramente psicológico, pues se trata de descubrir los motivos y las leyes de un comportamiento que en este caso es el moral. Y frente a los que objetan que así se suprime la ética, el autor expresa que en esta ciencia él no busca la independencia de la disciplina, sino sólo la verdad (p. 29-30). Tal concepción de la ética se opone, claro está, a toda ética normativa, abocada a la tarea —sin sentido— de procurar una justificación de las normas morales más altas o de los valores últimos²⁶.

En la psicología de S. no hay lugar para la libertad²⁷; la “ley de la motivación” es la siguiente: “al menos en general, en un conflicto de varios fines-en-vista un hombre actuará en la dirección del más placentero (p. 37)²⁸. Pero esta tesis obliga a plantear al problema del egoísmo y de su carácter moral (ap. III). Un examen de esta actitud induce al autor a concluir que la característica peculiar del egoísta es la “inconsideración”: “no es el hecho de que él siga sus impulsos particulares lo que lo hace odioso y reprobable, sino el que obre así sin inquietarse en lo más mínimo por los deseos y las necesidades de los otros” (p. 75). Y al explicar la condenación moral del egoísmo S. anticipa como una intuición ética fundamental la ley siguiente: “las valuaciones morales de los modos de comportamiento y de los caracteres no son otra cosa que las reacciones emocionales con las que la sociedad humana responde a las consecuencias placenteras y penosas que, de acuerdo a la experiencia-promedio, proceden de esos modos de comportamiento y de esos caracteres” (p. 78). Y en el curso del análisis destinado a justificar esta tesis S. propone una corrección del utilitarismo clásico, el cual define el bien diciendo que “*es* lo que *aporta* a la sociedad la mayor felicidad posible”; en reemplazo de esta definición es menester decir con más precisión: “en la sociedad humana es llamado bien lo que *se cree* que aporta la mayor felicidad” (p. 87).

Que el valor moral de una disposición o de un comportamiento esté fundado en sentimientos de placer, choca con la teoría que afirma valores absolutos, por entero independientes de nuestros sentimientos. Pero esta teoría resulta ciertamente falsa, en cuanto nadie puede negar que un sentimiento de alegría está ligado con el acto de aprobación moral y que uno expresa siempre la re-

²⁵ El término “causa” deigna para S. solamente una abreviación popular para el enunciado de todas las leyes que gobiernan el hecho por conocer (p. 25).

²⁶ El autor pone así en contraste las dos éticas: “The theory of norms asks: ‘*What* does actually serve as the standard of conduct?’ Explanatory ethics; however asks: ‘*Why* does it serve as the standard of conduct?’” (p. 25).

²⁷ Cf. pp. 31-36; 143-151.

²⁸ En p. 160 la formulación de la ley presenta una adición importante: Los hombres tienden siempre, entre varios objetivos, a aquél “the idea of which is characterised, at the time of the choice, by the least pain or the greatest pleasure...” (El subrayado es mío).

probación moral contra su voluntad, con pena o fastidio²⁰; además, no se puede determinar el *sentido* de los así llamados juicios de valor absoluto, y aun cuando fuera posible indicar ese sentido, los tales valores no nos afectarían en lo más mínimo, pues sólo pueden hacer surgir nuestra volición los objetos que de uno u otro modo suscitan en nosotros sentimientos de placer o de pena (p. 115-119)²⁰.

Según S. la opinión de que el placer a menudo no es valioso, o no lo es del todo, reposa sobre un prejuicio contra aquél, cuyo origen cree discernir en la educación humana, que asume en alto grado un carácter prohibitivo, lo que tiene por consecuencia el carácter no-natural de lo moralmente bueno. Por otra parte, estimar a veces el *sufrimiento* como valioso es correcto sólo en cuanto al estado generalmente muy complejo que tal expresión designa, está mechado de ciertos sentimientos de placer a los que el valor puede ser referido (p. 120-142).

Por libertad hay que entender según el autor no la libertad de la voluntad, sino sólo la de la conducta; y ésta significa únicamente lo opuesto a compulsión externa: "un hombre es libre si no actúa bajo compulsión, y es compelido o no-libre cuando es obstaculizado en la realización de sus deseos naturales" (p. 150). Y si bien nadie puede probar el determinismo, sostiene S., con todo hay que asumir su validez en toda la vida práctica humana (p. 158). Y el problema de la responsabilidad se reduce a la cuestión de quién es responsable, y ésta, a su vez, a la de determinar el punto correcto de aplicación del motivo (p. 151-1553). Por eso la conciencia de responsabilidad es simplemente la conciencia de la libertad, la cual es el mero conocimiento de haber actuado según el *propio* deseo (p. 156). De ahí que sea posible aplicar el concepto de responsabilidad a la conducta humana únicamente en la medida en que el principio causal vale para el proceso volitivo (p. 158).

Dados estos resultados de la faena analítica S. estima que el problema principal de la ética (¿"Por qué los hombres actúan moralmente?") será resuelto tan pronto como se pueda indicar, por un lado, cómo la idea de las cosas que aparecen como útiles a la sociedad pueden ser placenteras también para el agente individual, y, por otro, la causa de que esto no es siempre así, ya que hay casos de conducta inmoral (p. 1606). El autor, después de un examen de la vida afectiva, concluye que en los impulsos sociales y en las inclinaciones altruistas se hallan las raíces de la conducta más valiosa²¹. Y en cuanto se agrupa la

²⁰ P. 115. Es pertinente anotar, de paso, que los *hechos* invocados por S. no parecen tan obvios.

Resulta curioso que en esta parte de la argumentación de S. la única teoría "absolutista" tenida en vista sea la de Kant (p. 110-115).

Es ilustrativo de la posición y de la actitud metódica de S. el siguiente pasaje, antes del cual ha sostenido que debe situarse la característica del valor en un dato inmediato y buscarse la verificación de una proposición concerniente al valor en una experiencia definida: "Our own criterion is of this sort: the corresponding experience is simply the feeling of pleasure... According to our opinion the *essence* of value is completely exhausted by it" (p. 105). El texto sugiere dos observaciones: a) ¿qué sentido puede tener para un positivista lógico la *esencia* de algo? Y ¿qué método estricto nos permite determinarla? b) La reducción del valor, en su esencia misma, al correspondiente sentimiento de placer denota un palmario apriorismo.

²⁰ Téngase presente que tipo de teoría absolutista tiene en vista el autor.

²¹ Cf. p. 202. Allí mismo dice en seguida S.: "That, in rough outline, is the answer to the fundamental question of ethics"

totalidad de los impulsos altruistas bajo la denominación de *generosidad* ("kindness") y se designa la firme interconexión de todos los impulsos como *personalidad*, entonces ambos aspectos se presentan como las condiciones básicas de una existencia valiosa (p. 205).

En esta teoría que fue reseñada en sus articulaciones capitales, una psicología determinista y hedonista termina por negar no sólo la ética como saber específico, sino también los datos más fundamentales de la experiencia moral: libertad, responsabilidad, sentido del bien moral como distinto formalmente tanto de lo afectivamente grato como de lo que una sociedad cualquiera estima socialmente útil, etc. Y, a pesar de sus diferencias, ya anotadas, con respecto a otras posiciones neopositivistas, la de S. nos deja también sin un *saber* de la moralidad.

* Para la ética que se cultiva en los círculos de lengua inglesa vale, ciertamente, la aseveración de Brand Blanshard, profesor en la Universidad de Yale: "la cuestión principal de nuestro tiempo en ética es determinar si el juicio moral expresa un conocimiento o un fenómeno afectivo". Con este aserto inicia el autor citado su reciente e importante obra "Razón y bondad", basada en sus Gifford Lectures en la Universidad de St. Andrews en 1952 y 1953, y en sus Noble Lectures en la de Harvard en 1948³², y que, como segundo volumen, se inserta en una serie de tres destinados al examen de la posición de la razón en la teoría del conocimiento, en la ética y en la teología y a vindicar la razón en contra de ataques filosóficos formulados en las últimas décadas. De los otros dos volúmenes el primero, "Reason and Analysis", ya ha sido publicado, y el tercero estaría próximo a aparecer con el título de "Reason and Belief".

La cuestión indicada ha surgido, según advierte B., de la tensión bimilenaria entre dos principales direcciones del pensamiento ético occidental en torno a la indicación de los papeles respectivos de razón y afectividad en la vida buena. Pero la cuestión antigua era más amplia: ¿Cuáles son las funciones de la inteligencia y de las partes no-racionales de nuestra naturaleza en la realización de la vida buena? En cambio, el problema más reciente y más técnico es: ¿Cuáles son los papeles de la inteligencia y de las partes no-racionales de nuestra naturaleza en el juicio moral? Claro que si bien ambas son diferentes, la primera conduce inevitablemente a la segunda, ya que si a la razón incumbe guiar la conducta, debe ser capaz de juzgarla o apreciarla (pp. 29-30).

En las dos fuentes principales de nuestra ética occidental, Grecia y el Cristianismo se dan sendas actitudes entre las cuales se insinúa ya el conflicto: según la primera lo más importante para la vida buena es un cierto tipo de intelección, y si es obtenido, entonces, una praxis concordante seguía automáticamente; para la segunda era esencial más bien una actitud del "corazón", una disposición de la afectividad y de la voluntad que una vez presente todas las restantes cosas de importancia se añadirían a ella (p. 30).

Para presentar el conflicto en su forma original B. contrapone, en primer lugar, la posición socrática a la del evangelio cristiano, y, luego, la supremacía de la razón en el estoicismo a la supremacía de la afectividad en S. Francisco

³² BRAND BLANSHARD, *Reason and goodness*, George Allen & Unwin Ltd., London, The Macmillan Company, New York, 1961, 451 pp.

de Asís (capítulos I-III) ³³. Pero estas referencias tienen sólo un valor introductorio para el estudio de la cuestión en el ámbito filosófico de lengua inglesa, donde la dialéctica de razón y afectividad se da inicialmente entre el intelectualismo de Clarke, Cudworth y More y la reacción opuesta de Shaftsbury y Hutcheson (pp. 70-81). El paso próximo de esa dialéctica lo da D. Hume, cuya posición constituye una suerte de síntesis de la que Clarke y Hutcheson serían, respectivamente, tesis y antítesis (p. 81) y como tal es examinada por Blanshard en el *Treatise of Human Nature* y en la *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (pp. 81-90). A su vez, con Sidgwick, formidable crítico de Hume, vuelve a afirmarse que los juicios morales son una expresión de la razón, si bien no exactamente en el mismo sentido y con el mismo alcance que en la teoría de Clarke (pp. 90-102).

A continuación, a lo largo de seis densos capítulos, B. expone y critica, casi siempre con pertinencia y acierto, el subjetivismo de Westermarck (pp. 104-138), el deontologismo de D. Ross y de Carrit (pp. 139-160), el instrumentalismo de J. Dewey (pp. 161-193), el emotivismo (pp. 194-241), las posiciones de los "lingüistas" en ética, Paul Edwards, R. M. Hare y Toulmin (pp. 242-265) y, por último, las respectivas teorías sobre la bondad de G. E. Moore, de Perry y de Ewing (pp. 266-289). Al término del análisis de estas últimas expresa Blanshard: "La bondad de una experiencia es un carácter objetivo de ésta pero no reducible al sentimiento ("feeling") y no necesariamente variable con él, y, sin embargo, en algún sentido dependiente de él. ¿Qué suerte de carácter es éste?" (p. 289). A este "acertijo" ("conundrum") intenta dar respuesta.

Para examinar los procesos humanos de valuación de las cosas echa mano Blanshard de un método que tuvo a Aristóteles por pionero: un estudio de la bondad que la coloca en su más amplio contexto humano y biológico (p. 291). Y, aplicando este método a través de un interesante análisis, concluye que "bondad no es ni el cumplimiento aparte de la satisfacción ni la satisfacción aparte del cumplimiento; es ambos en unión" (p. 313). Con todo, advierte B., aunque esta explicación del bien enfatice el deseo, no se trata del deseo *de facto*, el querer o el deseo del momento, sino más bien del deseo reflexivo, que surge después de ser corregido por el pensar y la experiencia. Y en esta explicación del bien no hay nada novedoso, ya que es tan antigua como los griegos (ibid.). Bien, en rigor, tiene el sentido que tiene porque somos la suerte de antes que somos ³⁴.

En relación con esta noción de "bien" ("good") fija el autor el sentido respectivo de "recto" ("right") ³⁵, de "deber" ("ought") y de "mayo" ("bad"). Y así, ya que no hay medio de determinar "recto" aparte de "bien", defender una acción como "recta" significa mostrar que tiende a poner en la existencia

³³ Esta contraposición se resiente de un esquematismo exagerado. Ni Sócrates representa toda la ética griega ni el Cristianismo se resuelve en el amor a secas. En cuanto a lo primero es pertinente recordar la posición del Estagirita frente a Sócrates; y en cuanto a lo segundo, la primacía final de esa forma sobrenatural de la "teoría" que es la visión beatífica ("Esta es la vida eterna, que te conozcan a Tí..." como dice S. Juan en el IV Evangelio). Además, el cristianismo no consiente ser incluido *totalmente* en una filosofía moral. Cabe preguntar: ¿por qué no tomar a un S. Agustín o a un Sto. Tomás como representantes del pensamiento cristiano, en lugar de un San Francisco de Asís, quien nunca pretendió ser un pensador cristiano?

En diversos pasajes denota el autor una cierta incompreensión de temas cristianos, v. gr. sobre el tema del pecado original —no filosófico, por cierto— (pp. 342, 359) o sobre el ascetismo (p. 369 y sgtes.).

³⁴ En pp. 317-321 responde el autor a las objeciones en contra de esta tesis.

³⁵ Como se sabe, traducir "right" por "recto" no es suficiente para verter la complejidad semántica del término inglés.

tanto bien como cualquiera alternativa (p. 321). A su vez "deber" ("duty") es el imperativo que nos impone un *summum bonum* que es prescripto por la naturaleza humana misma; es la voz no de este fin o de este o aquel bien posible, sino *del fin, del bien*, al que todo deseo es dirigido (pp. 331-332). Por último, se trata de saber qué es el mal ("evil"), en cuanto mal intrínseco. Y, entonces, si la bondad consiste en el cumplimiento y la satisfacción de impulso-deseo, el mal consiste sea a) en la falta de impulso-deseo de alcanzar su objetivo, sea b) en su frustración efectiva, sea c) en la presencia coercitiva de aquello de lo cual el impulso-deseo aspira a escapar. Y el vicio es una disposición a producir mal de un modo particular —v. gr. la indolencia— o a producir mal de un tipo particular —p. ej. la crueldad o la mendicidad. Finalmente, el vicio opuesto a la bondad moral es la disposición hacia el mal porque es mal (pp. 335-341).

En este momento de la exposición de la tesis de B. se inserta el tema de la función de la razón en la vida moral que es análoga a su función en la vida teórica. Su oficio en aquélla es ordenar y unificar los deseos, así como en el ámbito teórico es ordenar en un todo coherente el mundo de lo dado perceptivamente. En uno y otro caso su trabajo es immanente, pues ella no es una forma impuesta desde afuera a un contenido ajeno. En el plano moral la razón no sólo actúa dentro de los deseos, sino también entre ellos. Hume ha ignorado el papel de la razón en el desarrollo y la elaboración de los fines mismos. Ella puede remodelar los fines del deseo sin destruir la satisfacción propia de aquéllos. Y esta modelación ocurre en un continuo proceso en el que la razón se comporta no como un alfarero, sino como un fermento. La prosecución del bien resulta así un experimento constantemente renovado de descubrimiento interno y ajuste externo. En resumen, el bien humano es un bien racional, aunque nunca sea enteramente racional (pp. 343-369).

Bajo el título de "razón y política" el autor estudia un problema central de la filosofía política: el fundamento de la obligación política. Después de un examen crítico de seis teorías históricamente propuestas³⁶, procura establecer su propia respuesta que se resume en cuatro tesis: a) es menester distinguir entre una voluntad actual y una voluntad racional; b) el fin de la voluntad racional es el mismo en todos los hombres: el fin común; c) este fin común es la base de derechos y deberes políticos, y d) el Estado se justifica sólo como un medio para este fin (pp. 375-402).

Las páginas finales del libro ofrecen una caracterización del "temple racional", propio del "hombre racional". Son sus notas más peculiares: claridad de visión, justicia en pensamiento y en acto, y ecuanimidad (pp. 422-442).

Muy valiosa resulta la parte crítica de esta obra que, además, en su vertiente positiva, ofrece una revaloración en contexto contemporáneo de ciertas doctrinas aristotélicas fundamentales. Es de lamentar que B no se ocupe, en absoluto, del pensamiento escolástico y neo-escolástico, y concretamente del tomismo —histórico y actual—, en cuya teoría del bonum como trascendental y como bonum morale habría encontrado muchas coincidencias importantes con su pensamiento. Pero cabe advertir también que un tomista puede hallar en este libro estimables aportes para una consideración estrictamente filosófica del bien en los dos aspectos mencionados.

GUIDO SOAJE RAMOS

³⁶ Cabe llamar la atención sobre la crítica que B. dirige contra la fundamentación de la obligación política por recurso a la autoridad divina. En ningún momento piensa el autor sobre una explicación que se funde en una teología *natural*; para él aquella tesis invoca siempre una base *sobrenatural* o teológica en el sentido de la teología de la revelación.

A TREINTA AÑOS DEL DEBATE DE JUVISY SOBRE LA FILOSOFIA CRISTIANA *

Hace exactamente treinta años, los más grandes representantes de la escuela tomista contemporánea se reunieron para considerar el tema: La Filosofía Cristiana. Todavía estaban en el ambiente los ecos del célebre debate de la Sociedad Francesa de Filosofía. Bréhier y Brunschvicg, por un lado, Gilson y Maritain, por el otro, habían sostenido tesis opuestas con respecto al problema citado. Ya habían aparecido las grandes tesis sobre el asunto: Jolivet había ensayado mostrar la originalidad del pensamiento cristiano en su obra "Ensayos sobre las relaciones entre el Pensar griego y el Pensamiento Cristiano"; Gilson había pronunciado las Gifford Lectures sobre "El Espíritu de la Filosofía Medieval"; Maritain había publicado su obra sobre "La Filosofía Cristiana" y Blondel sobre "La Filosofía Católica".

La cuestión exigía una puesta a punto, y un ir más allá de muchos aportes. Esto es lo que movió a la Société Thomiste a citar a una segunda reunión de estudios para septiembre de 1933 (el año anterior lo había hecho para considerar el tema: La Fenomenología). Y en Juvisy se congregaron filósofos e historiadores de la talla de Mandonnet, Chenu, Congar, Festugiere, Forest, Gardeil, Geiger, Gilson, Gouhier, Jolivet, Lacombre, Maquart, Marc, Masnovo, Mansion, Maydiou, Motte, Sertillanges, Simon, Solages, Van Steenberghen, y muchos otros.

El debate, no obstante ser realizado entre tomistas, trasciende los intereses internos de una escuela, pues alcanza uno de los problemas centrales de nuestra cultura: la relación entre el saber de razón y el saber de fe, y fue enfocado por los asistentes con una consciente aspiración de asumir todas las posiciones hasta entonces sustentadas. Por otro lado, para los tomistas significó un acuerdo de fondo sobre los puntos capitales, por encima de muchas diferencias, sobre todo en el empleo del vocablo "filosofía cristiana".

Un presupuesto básico fue dado a la reunión. Determinar las relaciones y conexiones inteligibles entre la razón y la fe, supone conocer los dos términos de la relación. Esto no puede ser dilucidado a nivel de la sola filosofía, pues ésta desconoce la vida propia de la fe. Es necesario, pues, la presencia del teólogo, que sabe de la fe, y que tiene comprometida su ciencia por un uso correcto de los más finos instrumentos filosóficos.

El padre Chenu, presidente de la Sociedad Tomista indicó los objetivos de la reunión en la sesión de apertura: encontrar una conexión inteligible que justifique la atribución de "cristiana" al sustantivo "filosofía", o de otro modo,

* Comunicación presentada al II Simposio sobre Humanismo Cristiano, organizado por la Liga de Estudiantes Humanistas de Tucumán y realizado del 27 de Setiembre al 1º de Octubre de 1963, en la misma ciudad.

determinar las condiciones de existencia en derecho de lo que ya había sido comprobado de hecho, esto es, la influencia de la Revelación Cristiana en la historia de la filosofía. Esto implicaba, por supuesto, ir más allá de un planteo puramente histórico.

La sesión de la mañana fue presidida por Mons. Bruno de Solages, y fue relator A. Forest, quien, como filósofo, consagró su comunicación a reseñar históricamente no ya los aportes objetivos que la filosofía debe a la incidencia de la Revelación, sino las concepciones sobre la relación entre razón y fe que se habían formado los filósofos cristianos y los que los sucedieron. Dos elementos son necesarios para rastrear estas concepciones: la posición que adoptemos depende del juicio que nos hagamos sobre el tipo de conocimiento que nos alcanza la fe y del juicio que formulemos sobre la naturaleza y la obra de la razón. Con estos elementos podemos discernir tres actitudes posibles que se han venido repitiendo a lo largo de la historia de la filosofía. Entre la razón y la fe sólo puede haber separación, tesis propia del evangelismo y también del racionalismo; entre ambas hay un proceso de reducción de una a la otra; o bien, entre razón y fe podemos concebir un tipo de unión, en el seno de la cual se distinguirían pero sin separarse.

En la primera posición podemos incluir a Tertuliano, S. Jerónimo, S. Ambrosio, S. Pedro Damián, S. Bernardo, quienes nos exhortan a mantener la pureza del mensaje evangélico como doctrina de salvación, sin mezclarlo con especulaciones filosóficas. Esta es, precisamente, la postura que dio lugar a la afirmación de Brehier, en el sentido que el cristianismo era sólo un movimiento comunitario que no incluía elementos especulativos. Por razones y con fines diferentes, el Racionalismo también ha mantenido en estricta separación la obra de la filosofía y la vida de la fe. Desde los Maniqueos, pasando por Descartes, Fontenelle, Voltaire, y llegando finalmente a Brunschvicg el Racionalismo es un celoso defensor de la autonomía de la Razón, como única fuente y medida de la verdad. Con Kant coinciden en sustituir la trascendencia del ser por la trascendentalidad del sujeto.

La tesis segunda, de reducción o fusión entre la filosofía y la fe, podemos encontrarla en cristianos y racionalistas, pero el término de la reducción cambia. Así, en S. Agustín, como en Justino, la conversión a la fe, está en la línea de acabamiento de un proceso intelectual, y la filosofía se realiza plenamente en la Teología. En cambio, desde Averroes, la Teología es un momento intermedio o dialéctico, que debe concluir en la filosofía, único instrumento verdaderamente demostrativo. En Spinoza encontramos la tesis de la Teología como preparación a la filosofía. Y los Románticos, como Lammennais sostienen la realidad de una revelación natural, falseada por la tesis de la revelación sobrenatural. Schelling nos propondrá una religión filosófica, y en Hegel se hará perfectamente claro que la filosofía está en un estadio superior al de la teología en el proceso dialéctico de autoconciencia del Espíritu. De todos modos, según la *Aufhebung*, el estadio superior conserva y supera al anterior, pero también lo suprime.

La tercera tesis, de la unión de razón y fe en un complejo que, aún distinguiendo los dos órdenes no los separe, es posición ya defendida por Gilson y Maritain, quienes sostienen que la "Filosofía Cristiana" no es una esencia sino un complejo, o más bien, una esencia tomada en un cierto estado. Pues bien, es necesario mostrar cómo la razón deviene receptora de los datos de la fe y llevada por su movimiento natural se abre a la afirmación de lo sobrenatural.

La filosofía contemporánea, bajo la influencia de Ravaisson, nos ha llevado a concebir el ser, no bajo la categoría de sustancia, sino bajo la perspectiva de acción espiritual. Ollé Lapruné y Blondel, guiados por este pensamiento, han dado importantes respuestas a la cuestión planteada, desde el punto de vista de la ética.

Forest termina proponiendo a la reunión una superación del planteo, a fin de alcanzar un reconocimiento de la unidad de lo real y la exigencia correlativa de una Sabiduría más universal y simple.

La extensión de este artículo nos impide detenernos en los detalles de la exposición de A. Forest, y espero que nos sea disculpado por el lector. Lo fundamental de esa exposición y del diálogo que la siguió, fué abrir perfectamente la perspectiva de la sesión de la tarde, consagrada al estudio doctrinario de las relaciones entre la razón y la fe, y a buscar un sentido a la expresión Filosofía Cristiana.

El R. P. Motte, profesor en Saulchoir, tuvo a cargo el tema de la sesión vespertina, el que fué titulado "Hacia una solución doctrinal del problema de la Filosofía Cristiana". La sesión tenía ya un buen terreno ganado: los aportes de Gilson y Forest, sobre los aspectos históricos de la cuestión. Ahora se trata de determinar a priori las condiciones de posibilidad de la influencia de la Revelación y la constitución de la Filosofía Cristiana. El R. P. Motte está particularmente capacitado, en su condición de teólogo, para determinar la relación entre razón y fe, pues conoce los dos términos a unir. El punto de partida escogido no fué escogido a nivel de la ciencia y de la religión, sino a nivel de lo real mismo. En la unidad de lo real será buscada la solución del problema.

La realidad integral

Cuando un cristiano considera al mundo, su fe organiza la mirada en un plan coherente. Todo lo real se le aparece en una unidad de cohesión estática y dinámica cuyo centro es Dios. En la unidad de lo real el cristiano distingue niveles, según el modo de acceso permitido en relación a nosotros. Tales son los planos de la razón y de la fe. Esta distinción es siempre *quoad nos*, pero nunca puede significar la supresión de la unidad concreta del mundo. Lo real es uno: natural y sobrenatural. La distinción sólo cabe por nuestra incapacidad de captarlo en su totalidad. En efecto, para el cristiano no hay dos Dioses, ni dos mundos, ni dos creaciones, ni dos finalidades últimas (unos del orden natural y otros del orden sobrenatural). A la unidad de la realidad debe corresponder una sabiduría con unidad, que abarque todos los aspectos de aquella. El cristiano siente en su interior esta urgencia y tensión a la unidad del saber y de la verdad. Todo lo natural está entretrejido, cruzado, entrelazado, con lo sobrenatural. El mismo Tomás, a quien debemos la más clara distinción de los dos órdenes, nos recuerda que el hombre no puede alcanzar su dimensión *natural* sin la ayuda de la Gracia.

Todo el universo está jerarquizado (Dionisio, Tomás). Pero la jerarquía supone siempre el orden, como éste requiere, la unidad. Si falta el orden, falta también la unidad, y, por consiguiente, el ser. Todo lo real (naturaleza y sobrenaturaleza), en la cosmovisión cristiana, está en una mutua dependencia jerarquizada, en que lo inferior se subordina a lo superior. Por eso en el pensamiento de S. Tomás el hombre no se guía por una ley puramente natural, sino que sufre la influencia de Dios (I, II, 2, 3). De esta manera lo sobrenatural responde a una necesidad estructural, y no es un compartimento

estanco, separado, sino que tiene una comunicación "natural" con el resto del universo. Es "natural" que el hombre no tenga cumplimiento sino en Dios: "inquieto está nuestro corazón hasta que descansen en Ti".

Es por esto que Jacques Riviere decía, con agudeza, que para el cristiano lo natural y lo sobrenatural son tela del mismo hilo.

Ahora bien, la Sabiduría, como lo real, ha de ser una. En su seno los dos órdenes de la razón y de la fe se distinguen sin confundirse y sin separarse.

La especificidad de la filosofía

Si conocer es existir y recrear interiormente todo lo real, sólo Dios posee Sabiduría. "Omnis sapientia a Domino Deo est" (Sab. I, 1). Esto el cristiano lo sabe, y conoce ciertas cosas sólo por los ojos de su maestro, que es Dios. Este conocimiento es realista, y de una superior certeza, pero no permite el mismo tipo de resolución que los juicios del orden racional. Para el cristiano existe un orden de realidades que exceden el orden de la razón y constituyen propiamente el "misterio sobrenatural".

De allí surge una consecuencia inmediata: la razón humana no alcanza a coincidir con lo real, tal como aparece al cristiano. ¿Qué queda, entonces, de la pretensión de la filosofía a constituirse como sabiduría autónoma? Aparentemente sólo quedan dos opciones. O se hace teología, para abarcar toda la realidad, y por tanto pierde su autonomía. O bien reduce su pretensión y pierde dignidad de sabiduría suprema, e incluso su legitimidad, ya que descuidaría una parte fundamental de la estructura universal, y aún correría riesgo de deformar el resto, debido a la gran interdependencia del todo.

Se hace necesario, pues, legitimar la autonomía de la filosofía, y buscar un modo de reencuentro entre Teología y Filosofía a partir de la unidad de lo real.

Así planteadas las cosas es necesario retornar sobre una distinción ya formulada por Santo Tomás. "Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus". Sobre las cosas divinas nuestra condición de espíritus encarnados hace distinguir dos órdenes de verdades. Unas se deben a la comunicación que Dios nos hace de su ciencia. Tal es el orden de la fe y de la Teología. El otro orden compete a la capacidad natural de nuestra razón, y está limitado por nuestra natural ligazón a lo sensible. Lo importante a destacar es que la razón es capaz de verdad dentro de sus propios límites. Así la dilemática situación, que puso a la filosofía entre la opción por el todo o la nada, no existe. Un conocimiento no necesita ser total o exhaustivo para ser verdadero. Aún dentro de sus propios límites la filosofía no alcanza un conocimiento total. Por su condición de encarnada, la inteligencia humana procede por vía de abstracción, lo que siempre supone un dejar de lado las notas particulares individuantes. Pero abstraer no es mentir.

Si esto es así, la verdad filosófica no puede contradecir la verdad de fe. Como dice el padre Motte: Un conocimiento no requiere ninguna otra cosa, para ser conocimiento verdadero, que ser un verdadero conocimiento, esto es, un conocimiento conforme a su propia ley, que muestre a lo real, bajo el aspecto que se lo contemple, tal como es.

El filósofo es, pues, dueño y señor de su dominio, y de esta manera queda legitimada la obra filosófica. Para constituirse como ciencia universal debe po-

ser un objeto universal. Tal función la cumple el ser en cuanto ser y sus propiedades. Todo el orden de verdad del ser en cuanto ser, de sus propiedades y causas, está abierto ante el espíritu, y es competencia del filósofo.

La imperfección de la filosofía

La filosofía se diferencia profundamente de las otras ciencias, y esto, tal vez, nos explique por qué no se habla de "ciencia cristiana", y, sin embargo, se insiste en agregar ese adjetivo a la filosofía.

Cualquier ciencia, en efecto, está determinada por una formalidad recibida en un sujeto que le impone su modo limitado. Por el contrario, el ser en cuanto ser, objeto propio de la filosofía, domina toda oposición entre formalidad y sujeto y excluye, consecuentemente, todo límite. Aquí está, precisamente, toda la grandeza y miseria de la Metafísica. La filosofía debe pagar un alto precio por su dignidad. Todas las ciencias trabajan con objetos proporcionados a la inteligencia humana. La filosofía, en cambio, tiene por objeto al ser como tal, que coincide o es coextenso con lo real, y que, por tanto, trasciende a la inteligencia humana. Por nuestra debilidad constitutiva tendemos a concebir al ser análogo en el modo de género y especies, dándole un sentido unívoco. La historia de la filosofía registra este movimiento ondulante que tiende a entender el ser unívocamente según uno de sus analogados: el ser físico, el ser matemático, el ser del pensamiento, etc.

La filosofía cristiana podría entenderse como la filosofía que manteniendo la analogía, reconozca al Ser positivamente infinito, esto es, Dios, quien como causa permite comprender la totalidad del ser: entender los seres en el ser. Esta filosofía distingue siempre el *modo* de concebir y la *perfección* concebida, y al hablar de Dios con sus palabras y conceptos debe negar el modo de la concepción y retener tan sólo la perfección.

De esta manera la Deidad como tal está a los límites del proceso natural de la filosofía, pero ésta no puede trascender estos límites. Es el mismo proceso natural de la filosofía el que nos abre al misterio y se reconoce deficiente para abarcarlo. Esta es una de las razones por la que la filosofía justifica una enseñanza revelada, incluso de algunas verdades teóricamente accesibles a la razón. Toda la doctrina de lo *revelabile* en Santo Tomás responde a esta inspiración.

Pero la sombra del misterio de Dios se proyecta sobre todo el universo, porque este universo creado no se basta a sí mismo. Dios mismo es causa eficiente, ejemplar y final del universo, de manera que por el lado de esas causas el universo se escapa a una explicación exhaustiva y se hunde en el misterio de Dios. La potencia obediencial pone una franja de misterio sobre las cosas. Y lo mismo ocurre con su inclinación o tendencia a un fin. El fin de la naturaleza no deriva de ella, sino de la liberalidad de un Dios personal, y por esa compuerta el misterio irrumpe en la creación misma.

"Del misterio del ser divino derivan, pues, los límites del conocimiento filosófico: creación, potencia obediencial, mundo angélico, finalidad última y escatología, interpretación de la historia, son puntos donde la razón ve escaparse su objeto". La paradoja está precisamente allí: es el objeto mismo de la filosofía el que se le torna huidizo e inasible. Y por eso la filosofía está condenada a nunca constituirse como ciencia cerrada y acabada.

La otra limitación de la filosofía deriva de su instrumental expresivo y conceptual. Nuestro lenguaje y nuestros conceptos son incapaces de un grado absoluto de significación que corresponda al carácter absoluto de lo significado. Por eso ninguna fórmula filosófica alcanza a agotar su contenido, ni se basta como expresión adecuada. Esta es la razón por la que no existe la filosofía, sino filosofías.

Apertura a lo real, y congénita inadecuación con la totalidad de lo real, justifican la concurrencia de la filosofía con una Sabiduría Cristiana, y al mismo tiempo la imposibilidad de la identificación de ambas. El problema radica ahora en determinar con precisión las relaciones entre una y otra.

Revelación y filosofía

Para abarcar la realidad total la filosofía tiene dos opciones: o ponerse totalmente al servicio de la Revelación, y de esa manera constituir la Teología; o, por el contrario, recibir todo aquello que la Revelación pueda aportarle sin desnaturalizarla, y constituir de esa manera una auténtica Filosofía Cristiana. Esos son los dos modos de interacción entre razón y fe.

Veamos primero la Teología. Una de las tesis cristianas nos dice que la salvación no se realiza sin el hombre. Pero también la Revelación necesita de la colaboración del hombre para su total cumplimiento. Es así como la fe utiliza la razón y constituye la ciencia Teológica, cuyo objeto es lo virtual e implícitamente contenido en la Revelación, que es necesario actualizar y explicitar. En el seno de la Teología la Filosofía no es dueña de la situación. Está siempre subordinada a los principios de la ciencia teológica que son los artículos de fe. Es allí donde la filosofía es verdaderamente *ancilla theologie*, y por tanto no podemos hablar de Filosofía Cristiana, sino de Teología Sobrenatural. El saber racional está subsumido y puesto al servicio del orden de la Revelación.

Pero, por otro lado, ya hemos dicho que el quehacer filosófico es legítimo. Supongamos el caso de un cristiano que quiera hacer filosofía pura y auténticamente. ¿Es que podemos afirmar que él y su especulación filosófica no recibirán ninguna influencia que la especifique?. Los estudios de Gilson han comprobado, históricamente, los diversos aportes llegados a la razón filosófica por vía extrafilosófica. El problema radica en buscar la justificación de esta influencia. La razón de ello hay que buscarla en la misma naturaleza de la filosofía. "Es, pues, sobre las condiciones esenciales de la especulación filosófica donde debemos hacer reflexión para descubrir, si existe, el punto por donde ella llama, o al menos puede recibir, la influencia cristiana".

Pero ya hemos dicho que en virtud de una necesidad interna la Filosofía, como saber puramente humano, es incapaz de llegar hasta el fin de su objeto propio. La sombra del primer analogado del Ser se extiende sobre el resto de los seres, y la imprecisión de nuestros conceptos analógicos, contribuyen a la inestabilidad de esta ciencia, suprema en el orden racional. Un deseo de perfeccionamiento late en el corazón mismo de la filosofía, y es por esto que la razón permanece radicalmente abierta a una influencia que venga a completar sus propias luces y a reforzar sus propias evidencias. Allí encontramos la raíz profunda de la Filosofía Cristiana, por encima de las explicaciones y las contingencias de la Historia.

La filosofía cristiana — La cosa

Inicialmente podemos llamar Filosofía Cristiana a aquella filosofía que ha recibido una serie de aportes objetivos por la vía de la Revelación judeo cristiana, en virtud de su apertura a lo sobrenatural y a una luz superior, tal como quedó explicado anteriormente. Estos aportes se refieren al corazón de la metafísica, a su sentido del Ser Total y de la analogía del ser, que es lo mismo que decir al sentido mismo del filosofar. Todos estos aportes han sido bien delimitados por los estudios históricos de Gilson, Jolivet, Forest, y otros no menos importantes.

Pero también hay otro sentido en que la Revelación influye en la filosofía, y es en la conciencia de sus límites. La Revelación ha dado a la filosofía cristiana la posibilidad de conocer su ubicación como ciencia ante la realidad integral. El misterio y la sobrenaturaleza, y la zona infranatural de la potencia obediencial, impiden a la filosofía constituirse como sistema cerrado, que sería propiamente su suicidio. Gracias a la Revelación la Filosofía puede vencer la fatal estrechez de su racionalismo instintivo.

Los grandes campos de la moral y de la Filosofía de la Historia han sido llevados hasta su dimensión propia gracias a los esclarecimientos alcanzados en la doctrina de los fines con la ayuda de la Revelación. Las sugerencias del dato revelado y del sentido cristiano han sido capitales para el desenvolvimiento de estas dos ciencias.

Por eso nos dice el P. Motte que es fácil llegar hasta el objeto propio de la filosofía, cuando por la fe podemos ir más lejos.

Y en el orden subjetivo no son menos importantes los aportes del Cristianismo a la labor filosófica. Todo el organismo sobrenatural, constituido por las virtudes teologales, por las virtudes morales, y por los dones del Espíritu Santo, perfeccionan la naturaleza en orden a sus operaciones. El cristiano no es sólo un hombre que sabe de otras cosas, sino que además las sabe mejor, porque está en una disposición mejor con respecto a las cosas que sabe.

Es allí, en la unidad existencial del sujeto, donde no es posible hablar de yuxtaposición, donde se establece una sinergia entre las diversas potencias cognoscitivas, que juega necesariamente en favor de la misma razón filosófica.

Que la verdad sea desconocida o conocida por la fe de antemano, poco importa, si el proceso de elaboración se mantiene fiel a las leyes filosóficas.

Por supuesto que el desarrollo o impulso a la labor filosófica es sólo un efecto secundario en la Revelación. Pero de hecho ha marcado a la Historia de la Filosofía.

“Que consideremos a la filosofía cristiana como la filosofía implicada en la sabiduría cristiana y desgajable artificialmente por proyección sobre el plan racional, o bien como filosofía pura que sufre en su proceso de elaboración la influencia cristiana, el resultado es el mismo: lo que explica que esta filosofía pueda distinguirse en principio y que posea, de hecho, tales caracteres propios, el que existe en el corazón mismo del trabajo filosófico, por las razones expuestas, una impotencia y una debilidad que la Revelación cristiana viene a socorrer providencialmente. El Cristianismo aporta una modificación esencial a las condiciones de la labor filosófica porque responde a una necesidad profunda, determinada por la naturaleza misma de la filosofía”.

La filosofía cristiana — El vocablo

Ya tenemos los elementos para dar una solución al problema de la Filosofía Cristiana. Es indudable que la Filosofía, tomada como esencia abstracta, se constituye exclusivamente en el orden racional. Ahora bien, ¿cómo podemos agregar a las necesidades abstractas de una naturaleza las determinaciones de una contingencia como el hecho de la Revelación, sin caer por lo mismo en una denominación accidental? ¿Es que acaso debemos limitarnos a hablar de filósofos cristianos? Pero cristiano o bien designa al filósofo en tanto que hombre, y entonces nos mantenemos en el plano de las denominaciones accidentales como cuando hablamos de filósofos griegos o modernos, o bien nos referimos al filósofo en cuanto tal, y entonces estamos ante una cualificación esencial que afecta específicamente al ejercicio cristiano de la razón filosófica.

Los aportes objetivos y subjetivos prueban más bien esta segunda tesis. Luego la razón socorrida por la fe está en un estado específicamente distinto en relación a su tarea propia. Por eso es necesario distinguir la filosofía como obra y como operación. Como obra sólo se define por su formalidad propia. Pero la operación, que es mediadora entre el sujeto y la obra, está abierta por el lado del sujeto a la influencia de la Revelación. Siempre las condiciones *in fieri* de la filosofía son más complejas que *in facto esse*. O como dirá más adelante Sertillanges, las condiciones de invención son, normalmente más complicadas y heterogéneas, mientras que las condiciones de demostración se ajustan a la formalidad estricta de una ciencia. Por eso la Revelación entra en las condiciones de elaboración de la filosofía como un catalizador, que, por supuesto, no permanece en el precipitado. Podemos decir que el Cristianismo condiciona el ejercicio de la razón en el dominio filosófico, y esto es lo que constituye el *estado* específicamente cristiano de la filosofía, del que hablaba Maritain, y que justifica el uso de la expresión Filosofía Cristiana.

Pero el P. Motte nos advierte del peligro de forzar en demasía la distinción entre obra y operación. En definitiva, los sistemas de ideas, aunque sobrevivan a los filósofos, carecen de subsistencia propia. La filosofía sólo puede subsistir en las personas y en los símbolos del lenguaje. Ya tuvimos oportunidad de referirnos a la imperfección de los símbolos. En cuanto a las personas, que son las que darán permanencia a un sistema filosófico, podemos afirmar que la influencia de la Revelación Cristiana no se hace sentir sólo en la constitución originaria de la Filosofía Cristiana, sino que permanece, como ayuda necesaria en la percepción de la verdad racional alcanzada inicialmente con la ayuda de la fe. Esta observación, que en "El Espíritu de la Filosofía Medieval" había quedado como nota al pie de página, adquiere aquí gran proyección. La misma historia de la filosofía nos puede ayudar a captar sus alcances, cuando nos hace ver las deformaciones a que han sido sometidas las verdades filosóficas cuando se ha prescindido de la Revelación.

En cuanto al escándalo de una naturaleza abstracta influenciada por una contingencia, más bien debiéramos hablar de un misterio. El Cristianismo se ha revelado en la historia y se compromete en el orden genético. La razón, por su parte, es una esencia, pero no cerrada ni acabada. Es una razón que se busca, no encontrándose sino en la medida que posea todo el ser. La sucesión y la historia están, pues, implicadas radicalmente en la definición del espíritu humano. La duración no sólo afecta al hombre extrínsecamente, sino que éste está traspasado de duración. En un ser cuya ley es el progreso, la historia es la condición. La contingencia del hecho Cristiano no tiene, pues,

por qué hacer ininteligible un encuentro con la filosofía, que por su misma esencia está abierta a la historia y sus contingencias. "Razón cristiana, filosofía cristiana, he aquí expresiones que pueden tener un sentido".

La razón tiene potencia física para alcanzar su objeto, pero no la puede hacer efectiva sin un área de posibilidades, que precisamente la Revelación viene a abrirle. Es aquí donde se hace evidente el "*nisi credideritis non intelligetis*".

Por supuesto que la Revelación reduce pero no anula la debilidad de la razón. Por eso la Filosofía siempre tendrá sed, porque no bebe directamente en las fuentes de la vida. Todo nuestro saber tiene una dimensión ascensional, que sólo llegará a su acabamiento en la visión beatífica. Sólo entonces se consuma la Metafísica, pues veremos cara a cara al Ser, pero entonces también será eminentemente Cristiana, porque Cristo es la Luz en la que veremos la Luz.

"*In lumine tuo videbimus lumen*" (ps. 35, 10). "*In lumine tuo, id est in Christo, qui est lumen de lumine*" (S. Tomás, *Ibidem.*).

CARLOS B. BAZAN
Universidad Nacional de Cuyo



BIBLIOGRAFIA

EMILE SIMARD, *Communisme et Science*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 1963, pp. 527.

De Emile Simard conocíamos ya su magnífica *La nature et la portée de la méthode scientifique*, que comentamos oportunamente aquí en SAPIENTIA, y felizmente vertida ahora al castellano (Ed. Gredos, 1961). Hoy nos complacemos en presentar a nuestros lectores otro macizo volumen dedicado también a la ciencia, pero ahora según su situación concreta dentro del régimen y la ideología marxista.

A quienquiera haya seguido con algún detenimiento las vicisitudes del saber científico según los avatares de la política soviética, se le aparece inmediatamente la rígida subordinación del *saber al hacer*, de la teoría a la praxis. Efectivamente, no obstante las declaraciones enfáticas en favor de la ciencia, nadie puede llamarse a engaño acerca del significado eminentemente práctico que adquiere tal denominación en la mente de los jefes del Partido. Un ejemplo reciente lo tenemos en el discurso pronunciado por el mundialmente famoso químico soviético Semenov, quien al hablar frente a la Academia de Ciencias (sec. Química) de la URSS (noviembre 17 de 1961; *vid.* Bulletin of the Academy of Sciences of the USSR., enero, 1962) luego de señalar que dicho Congreso es "uno de los sucesos más notables desde la revolución de octubre", y de condenar a Stalin y "los miembros del antipartido" (Molotov, Kaganovich y Malenkov), pasa a analizar la situación y porvenir de la ciencia dentro de la doctrina marxista. Pues bien, a cada paso señala explícitamente que todo esfuerzo debe estar dirigido a *saber hacer*; que la ciencia debe estar exclusivamente al servicio de la nación y de la causa, condenando lapidariamente el saber por el saber mismo: será el Partido quien señale estrictamente la ruta a seguir por los científicos; y así se lo hace saber a sus "camaradas" el "científico" Semenov en deplorable discurso.

Bien conocida es la repetición, de tanto en tanto, del canto de palinodia por parte de científicos, literatos, músicos, etc., soviéticos; y siempre en función no de la verdad o falsedad intrínsecas de las hipótesis o teorías propuestas, sino de su adecuación —circunstancial, las más de las veces— a la tónica marxista imperante entonces. La condena es siempre, se trate de la teoría de la resonancia de la Química Orgánica, de creaciones literarias tipo Pasternack, o musicales, como las de Kachaturian o Sostakovich (y aun de menor cuantía: el tango

y el fox-trot fueron condenados en 1929 por burgueses y anti-soviéticos!), en razón de aproximaciones más o menos ciertas o rebuscadas a la ciencia burguesa e idealista, a la ausencia de "crítica partidaria" de los conceptos científicos "idealistas" de inspiración "reaccionaria" y "servidores de intereses capitalistas".

Más aún, es posible agregar, a estos aspectos prácticos de las relaciones entre ciencia y marxismo, los antecedentes ideológicos que permiten localizar la situación teórica del saber científico dentro del esquema doctrinario marxista, ya que el marxismo —esa "filosofía ambigua y eficaz" al decir del ex marxista Lepp— se presenta como una praxis en estrecho acuerdo con los resultados de la ciencia.

Pues bien, tiene aquí el lector, en Simard, un guía agudo e informado que será capaz de satisfacer con suficientes pruebas, su "querer saber de qué se trata". Los once capítulos que componen su obra ("Las afirmaciones de los comunistas"; "El partido comunista y la ciencia"; "La ciencia como superestructura"; "Ciencia y dialéctica"; "Comunismo y pensamiento moderno"; etc.) presentan un panorama claro y preciso acerca de la real situación de la ciencia y del científico dentro del sistema marxista. Es indudable que la actual Rusia soviética está, científicamente hablando, a una altura que no sólo no conoció nunca antes sino que aun la colocan entre los primates de la técnica.

Y de propósito mezclamos ciencia y técnica puesto que, tal como ya hemos dicho, el saber allí rápidamente deviene un saber para hacer, un saber inmediatamente aplicado, un saber para dominar; y no en el plano especulativo, precisamente. Y aun este saber hacer es bastante parcial, puesto que muchas ciencias —aún de inmediata aplicación, como la biología— no están en modo alguno a la altura de las físico-químicas. Desde el punto de vista especulativo, el valor de la ciencia soviética es casi nulo, por razones fácilmente comprensibles; y la situación del científico no es para envidiarla; la política es mala rectora de la ciencia: el "espíritu de partido" puede actuar compulsivamente —y lo ha hecho a menudo— sobre hombres e instituciones (no es difícil agregar a la lista anterior los intereses creados que condujeron a los denodados ataques contra la teoría de la relatividad, o al vergonzoso affaire Lyssenko). Pero con todo ello lo que verdaderamente se logra es probar, por contraposición, que, efectivamente, no hay real saber —como obra del espíritu que es— sin real libertad: la ciencia no puede ser sierva de la "lucha ideológica"; no se pueden juzgar teorías científicas en función de teorías políticas.

Todo ello no puede sino abonar el ya rico terreno de las incongruencias de la dialéctica marxista y obra de Simard es demostrarlo con claras reflexiones cimentadas paso a paso con profusión de "textos" agregados al fin de cada capítulo, en su mayoría extraídos de figuras tan poco sospechosas como Lenin, Marx, Engels, Mao Tse Tung, Lefebvre, Kruschev, etc.; junto a otras más "sospechosas" como Pío XII, De Koninck, Aristóteles o De Broglie.

Una escogida bibliografía y un útil índice analítico completan esta muy recomendable obra, por la cual felicitamos a Emile Simard.

J. E. BOLZAN

ADRIAN J. BOEKRAAD and H. TRISTAM, *The argument from conscience to the existence of God, according to J. H. Newman*, Louvain, Nauwelaerts, 1961.

El P. Boekraad nos había dado ya un profundo estudio de la epistemología del Cardenal Newman en su obra "The personal conquest of truth" (del cual nos ocupamos aquí, Sapientia, 1957, XII, 151). En él se había esforzado en destacar

el valor objetivista y el alcance plenamente realista de esta epistemología. Ahora, junto con presentarnos un texto inédito de Newman —un escrito de 22 páginas llamado “Proof of theism”— desarrolla en tres capítulos introductorios y abundantes notas explicativas, su comentario de la vía newmaniana para afirmar a Dios, que constituye la principal aplicación filosófica de su epistemología.

El punto de partida de Newman es la Conciencia, considerada no sólo como la autoconciencia de la propia existencia, sino también como “discriminación de los actos como dignos de aprobación o condenación”. Que la conciencia sea variable en señalar qué cosas son aprobables y qué condenables, ésto Newman no piensa en negarlo ni importa a su propósito. Pero que se da esta discriminación no como un objeto de fe sino en el acto mismo por el cual el hombre se aprehende como existente, pensante y razonante, ésto le basta. La conciencia moral no es equiparable al “gusto” que aprecia lo hermoso distinguiéndolo de lo feo, porque ella tiene carácter imperativo; it commands”, obliga, urge. De este modo la conciencia implica “una relación entre el alma (mind) y algo exterior, que es además superior a ella; una relación a cierta excelencia que ella no posee y a cierto tribunal sobre el cual no tiene poder”. “La noción de un juicio futuro está así envuelta en la experiencia (feeling) de la conciencia”. Y más que éso todavía: esta experiencia es análoga a la que se tiene entre hombres, hacia una *persona* a la que se ha ofendido...” así es que al contemplar y penetrar en esta experiencia, la mente concluirá razonablemente que es un padre invisible el objeto de ella”... “el que busca los corazones”, “el Ser Divino”. Iluminación que constituye un comienzo de reconocimiento de Dios y que está destinada a crecer, a recibir confirmación por parte de la convergencia de probabilidades y por el aporte de la razón y de la vida, y que proyectará una luz cada vez más difundida sobre cuestiones teóricas y prácticas, reportando también de ellas un crecimiento de certeza. Newman ve tres ventajas a esta prueba: —está al alcance de todos, cultos e incultos, paganos y cristianos; —está íntimamente combinada con la práctica—; refuta la objeción de que el reconocimiento de Dios sea cuestión de “mero gusto”. (Agregó más tarde una cuarta ventaja, más discutible y de sabor cartesiano: “forma la base para creer en los sentidos”).

¿Qué decir de esta vía newmaniana?

Se trata de una “Proof of theism” y no “Proof of God”. El matiz de diferencia nos parece sugestivo y nos extraña que Boekraad no haya mantenido en el título de su obra la expresión misma de Newman. No porque el Cardenal nubiera planeado probar primero la verdad de cualquier teísmo a fin de conducirlo más tarde a ulteriores desarrollos (recordemos que en la Grammar nos dice que no hay término medio entre el ateísmo y el catolicismo), sino porque su prueba es más un camino que un término. “Prueba de Dios”, entendiéndolo por tal: argumento para demostrar su existencia con una certeza coercitiva científica y abstracta, no es eso precisamente lo que presenta el Cardenal. “Prueba del teísmo”, en cambio, entendiéndolo por tal una reflexión que se mueve dentro de la esfera de la experiencia moral y religiosa, descubriendo —más intuitiva que discursivamente— la conexión, solidaridad y lógica viviente de un orden de cosas en el que Dios debe ser afirmado y confirmado, esa nos parece más bien la intención y también el valor de la vía newmaniana. Para decirlo todo con una palabra: es más una prueba fenomenológica que rigurosamente metafísica.

No es cualquier teísmo el que quiere probar Newman, sino el que funda la moralidad, la religión y el cristianismo. El argumento no se sitúa en el plano impersonal de la verdad teórica, sino en una perspectiva concreta, la del hombre que busca el sentido de su existencia y no tiene todavía otra evidencia que la de

su conciencia. No queda, sin embargo, en la pura inmanencia idealista del cogito, porque allí ha tomado conciencia con el ser real: "I am".

Sin llegar, entonces, a enmarcarlo dentro de un "psicologismo práctico" (expresión admitida por Walgrave) por la resonancia anti-metafísica del psicologismo (cosa que no hay en Newman), nos parece que este argumento realiza "in actu exercito" el mismo camino de la fenomenología hacia "las cosas mismas": descripción de hechos reales y concretos y atención a sus implicaciones esenciales. Fenomenología que, si bien menos metafísica que la de Blondel, procura sin embargo, como la de Blondel, una abertura al ser real, mediante la vivificación constante y creciente del verbo por la acción, de la teoría por la práctica y *por eso*, conduce a afirmar y tocar con más verdad el objeto real de su conclusión: no la idea de Dios, sino la Persona de Dios.

Bien lo dice Boekraad (p. 70-1): un argumento como éste, ni puede desplazar a las vías metafísicas, ni puede absolutamente vivir sin ellas. Pero tiene un valor muy real, no sólo porque más asequible a las mentalidades no metafísicas, sino porque tiene una "directividad (directness), realidad y llamado personal, que sería buscado en vano entre los metafísicos".

JORGE HOURTON P.

SANCTI THOMAE AQUINATIS *Tractatus de Substantiis separatis*, texto, introducción y notas de Francis J. Lescoe, Saint Joseph College, West Hartford, 1962.

Se trata de una edición crítica del conocido opúsculo de Santo Tomás, llevada a cabo por F. J. Lescoe en base a doce manuscritos medievales, todos pertenecientes al siglo XIV (eventualmente fines del XIII), y tomando especialmente como punto de partida el PARIS, Bibl. Nat. lat. 14546. Manuscrito que adolece, sin embargo, de lecturas no satisfactorias y por lo cual fue cotejado con los otros, que el autor señala y describe, dando así mismo una idea de los problemas que ha debido afrontar en punto a la preparación del texto, criterio adoptado con respecto a las variantes y los problemas literarios conexos.

Luego de esta *introducción*, aparece el texto así fijado, cuidadosamente anotado tanto en lo que se refiere a las variantes que presentan los manuscritos consultados cuanto a las numerosas *notas* con respecto a la doctrina misma del texto y los autores y lugares citados por el Angélico. La obra se cierra con un índice de autores, de lugares de la Sagrada Escritura y general de materias.

En suma, un trabajo paciente y meritorio, que sigue abriendo camino en la hasta ahora mengüada senda de las ediciones críticas de Santo Tomás. El autor anuncia una versión inglesa del *Tractatus* así como una edición latino-inglesa del mismo.

J. E. BOLZAN

JOHN A. PETERS, *Metaphysics, A Systematic Survey*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963, Duquesne Studies, Philosophical Series, Nº 16, XVIII 529 ps.

Muchas veces hemos lamentado en los estudios sistemáticos de la metafísica escolástica, ya sean manuales, compendios, introducciones, cursos, fundamentos, o cualquiera de las mil especies que sobre el tema circulan, dos fallas básicas en el enfoque de la filosofía primera:

1) la falta de un sentido de la metafísica en el más profundo significado del término.

2) la pretensión, oculta o manifiesta, de tenerlo ya todo resuelto.

En cuanto a lo primero se refiere, podemos resumir la cuestión en el famoso problema del esquema wolfiano de la filosofía. En el leibnizianismo un poco desenfocado de éste, es bastante explicable la parcelación de la filosofía en los distintos "reinos" de la realidad, entre los que cabe el poco honorífico lugar de "lo más abstracto" a la filosofía primera, que se minimiza en "ontología". No quiere decir esto que impugnemos la ontología, siempre que se la encuadre debidamente en la metafísica y se la integre en ésta; cosa que no entendieron muchos escolásticos, para quienes se ha convertido en algo natural la aceptación de las tres filosofías wolfianas. Ello conduce a un paradójal desequilibrio entre los principios de la metafísica y la estructura en que se insertan, desequilibrio en el que no dejan de tener un papel importante la "ubicación" de las distintas metafísicas especiales y la unidad imposible en lo que al tipo abstractivo de cada una de ellas se refiere.

Cuando la filosofía escolástica desarrolló el sistema de exposición por tesis, lo hizo con espíritu investigador y problemático; por más que la tesis lleve incoado en su misma estructura el peligro de "ser la última palabra" respecto del problema en cuestión. Este peligro se convirtió, andando el tiempo, en una real enfermedad íntima de las tesis escolásticas, que se redujeron a la pura estructura académica de justificar con un silogismo una posición dogmática, miope y tomada de antemano. Eso, en los casos en que el silogismo es correcto.

El libro del prof. Peters ha salvado ambos escollos con gran elegancia. Ha vuelto al enfoque unitario de la metafísica, que no se especifica por su objeto *materializar sumptum* sino por la formalidad propia de su enfoque. Por eso la metafísica se construye como una catedral gótica: apilando toda la realidad desde los comienzos del ser, dirigida por la causalidad hacia el principio real de su existencia. ¿La cosmología es metafísica? No; pero hay lo que podríamos llamar una "metafísica de la cosmología". ¿La psicología es metafísica? No; pero hay una "metafísica de la psicología". Es decir, la metafísica resuelve en el plano del ser los problemas que la cosmología, la psicología, etc., han resuelto en el plano del ser tal.

Por otra parte, la obra no se presenta como un "tratado", sino como una discusión de la metafísica, hecha en tono indagatorio y por momentos polémico, pero encuadrada siempre en un cuadro de "búsqueda" de la verdad, y no de *exposición* de una verdad ya poseída totalmente y que debe imponerse al lector.

Yendo a la estructura misma del libro, se presenta este dividido en 31 capítulos, sin especificación de partes, tratados, libros, secciones, ni división de ninguna especie. A pesar de ello, se podría establecer, siempre sobre la base de un criterio que el autor no se ha preocupado mucho por seguir al pie de la letra, las siguientes divisiones temáticas:

- a) Introducción (cap. 1)
- b) Gnoseología (cap. 2-5)
- c) Metafísica ontológica (cap. 6-8)
- d) Metafísica del ser finito (cap. 9-13)
- e) Metafísica cosmológica (cap. 14-20)
- f) Metafísica antropológica (cap. 21-25)
- g) Metafísica de la cultura (cap. 26-27)
- h) Teología natural (cap. 28-31)

Aun cuando esta somera descripción del contenido de la obra no baste para interiorizarnos de su estructura, es suficiente para hacernos ver el criterio de "*scientia universalis*" con que está enfocada la metafísica y lo lejos de las divisiones wolfianas que se sitúa el criterio seguido por el autor. Probablemente estamos aquí mucho más cerca de la "Metafísica" de Aristóteles que de esos *Cursus philosophiae* a los que muy poco debe nuestra ciencia.

La edición, con escasas erratas y con una cuidada presentación tipográfica, hace más agradable el de suyo interesante contenido de la obra. Lamentamos sinceramente que el libro del prof. Peters no figure en la bibliografía castellana de la metafísica.

OMAR ARGERAMI

P. B. GRENET, *Les 24 Thèses Thomistes (De l'évolution à l'Existence)*, Paris, Téqui, 2a. édition, 1962.

En momentos en que aparecía en castellano, en reedición, el libro del P. Hugon sobre las 24 tesis tomistas, ha llegado a la Argentina esta obra de P. B. Grenet, autor conocido ya entre nosotros por sus obras sobre el tomismo, la filosofía antigua y el P. Teilhard de Chardin.

No cabe duda de que las famosas 24 tesis tomistas exponen lo sustancial de la filosofía del Aquinatense de un modo deliberadamente apriórico, descendente y en "via iudicii"; y se explica que así sea, pues precisamente fueron expuestas, y adoptadas por el Pontificado, como "seguras normas directivas"; pero también es indudable de que el tomismo —así como el aristotelismo—, expuesto filosóficamente, debe comenzar por la "via inventionis", en forma aposteriórica y ascendente, desde lo más conocido en cuanto a nosotros a lo más conocido absolutamente y en sí, pese a las infiltraciones escoti-suariwolfianas en el modo de tratar el tomismo vigente en la escolástica, muy a menudo, hasta no hace mucho, y pese al modo teológico de hacerlo que ha puesto de moda —a nuestro entender erróneamente— Gilson con su comenzar, o poco menos, por el "Ego sum qui sum" bíblico en interpretación metafísico-existencializante.

En virtud de lo dicho, es gran mérito el de Grenet el haber conseguido utilizar aquellas 24 tesis para una obra que no sólo comienza por el devenir de la naturaleza, como quería Aristóteles y se ve en su *Física*, sino que incluso lo hace por ese peculiar devenir o interpretación del devenir que es la *evolución* ascendente y progresiva. De ese modo, Grenet no sólo restablece el "orde inventionis" —que debe ser, en lo posible, también el seguido en la "via doctrinae"—, comenzando por lo primeramente dado a todo hombre inmerso en este mundo, sino que viene también a concordar felizmente con el punto de partida —o poco menos— del quehacer filosófico y científico del hombre actual: el que radica en el hecho y problema de la evolución.

Y logra hacerlo aprovechando la tesis I sobre acto y potencia para presentar un bien hallado análisis de la evolución a la luz de esos principios de profunda raigambre aristotélica y tomista (que en lo físico se dan bajo especie de materia y forma) y pasar luego al hecho mismo de la existencia como participación en el "actus essendi", hasta culminar en el Acto Puro o Existencia en cuanto tal, como fin último, primer motor y ejemplar de toda evolución.

Con ello muestra también que no es necesario comulgar literalmente con los extremos del P. Teilhard de Chardin —que filosóficamente son a menudo una involución hacia la mentalidad presocrática— para exponer una profunda filosofía de la evolución, mostrando “in actu exercito” que no eran el aristotelismo ni el tomismo los con ella incompatibles, sino la deformación “cosista” de la escolástica decadente por influencia de Occam, así como el logicismo conceptuualista que suele ser su anejo o su “hermano enemigo”; defectos que tal escolástica transmitió al cartesianismo y al empirismo inglés, para pasarlos luego a Wolff y recibir de éste su impacto agravado. Porque ¿qué más adecuados para una filosofía de la evolución (que no la rechace ni que por aceptarla se venga abajo con todo) que las tesis del Estagirita sobre el “motus”, sobre la materia y la forma, sobre la privación, sobre el acto y la potencia, sobre la relación al futuro ínsita en la materia como potencia privada de la forma a que tiende, sobre la combinación de necesidad y azar en los procesos naturales, sobre la “materia signata quantitatis” como principio de individualización de las formas materiales, sobre el lindar de los grados superiores de lo inferior con los inferiores de lo superior, sobre las transformaciones sustanciales producidas por el dividir o extender más allá de un límite dado la cantidad de materia en que existe una forma sustancial (o por cierto grado de alteración accidental-cualitativa de un ente), y sobre la “generatio aequivoca”?

Podrían, sin duda, hacerse tales o cuales reparos técnicos a este libro, como por ejemplo el de identificar, al menos nominalmente, “existencia” con “actus essendi”, e incluso “Existencia” con el “Ipsum Esse Subsistens”; pero tales reparos, que podrían tener su importancia en un tratado de tomismo dedicado a los especialistas o a filósofos formados, no la tienen si se considera que se trata de una obra —sería— de iniciación al tomismo a través de las 24 tesis, dirigida a estudiantes y público culto en general.

El libro se divide en cuatro partes (I: *Subida desde los entes múltiples y cambiantes hasta la Existencia misma*; II: *Descenso desde la pureza y simplicidad del Ser primero hasta la composición de los entes ínfimos que son los cuerpos*; III: *Nueva subida desde las formas inferiores de la vida hasta las formas superiores y hasta la vida espiritual*; IV: *En la cumbre, el filósofo en búsqueda de Dios*) y se subdivide en tantos capítulos como tesis, más un *Post-facio* tomado del *Comentario* de Sto. Tomás al *Tratado de los Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio, capítulo X, lección I.

Recomendamos este libro —cuya traducción se impone como necesaria— a profesores, alumnos, público culto en general y seminaristas turbados por el problema “teilhardiano” y convencidos de que el tomismo es filosofía “perimida” e “inmovilista”.

JUAN A. CASAUBÓN

FRANCISCO MORANDINI S. J., *Critica*, 5ª Edición, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1963, 462 págs.

La conocida *Critica* del Padre Morandini, profesor de la Universidad Gregoriana acaba de alcanzar la quinta edición latina. Tal éxito se debe a su doble valor: 1) *doctrinario* y 2) *didáctico*.

1) En cuanto a la *doctrina*, la obra constituye una seria y orgánica meditación sobre los principios tomistas, inspirada y nutrida con los escritos del mismo Aquinate y otros autores tomistas de nuestro tiempo, y aplicada luego con claridad y fuerza a los distintos aspectos del problema crítico. Esta doctrina tradicional es continuamente confrontada con las posiciones de la filosofía moderna y contemporánea, breve y fielmente expuesta y objetivamente criticadas. Con ella el valor doctrinario de la obra logra apreciarse con más fuerza y precisión y se afianza y acrecienta en su vigencia perenne al lograr de este modo dar solución a los problemas de la Filosofía en su temática y formulación actuales.

Por otra parte, el problema del valor del conocimiento es analizado minuciosamente en sus múltiples facetas, lográndose así una solución del mismo en toda su compleja amplitud y unidad. He aquí el orden de los temas que componen la obra. La Primera Parte se aplica a legitimar el *conocimiento natural de la verdad* en sí y por la refutación de sus negadores: *escepticismo*, *antiintelectualismo*, el *subjetivismo*, etc. Esta Parte finaliza con una exposición del *método fenomenológico* en diversos autores y con una crítica sobre ellos, en que se determina su genuino y desviado uso y su alcance.

En la Segunda Parte se trata de la *naturaleza de la verdad conocida* en los conceptos, juicios y racionios.

La Tercera y última Parte precisa el valor de la *ciencia verdadera*, mediante un análisis crítico sobre el alcance real de la actividad del entendimiento y de los sentidos, sobre los objetos empíricos y trascendentes. para terminar con un estudio epistemológico sobre la *naturaleza del conocimiento científico*, en general, y de los diversos tipos de ciencia, en particular: física, matemática, y de la historia.

2) La reelaboración de la doctrina —que en el problema crítico Santo Tomás únicamente ha formulado en sus principios— logra en la obra de Morandini una *exposición ordenada y sistemática*. Es el libro de una lúcida mentalidad latina enriquecidos con la disciplina y el rigor científicos.

En síntesis, que por la amplitud y el rigor con que el tema ha sido abordado, por la confrontación crítica con los sistemas gnoseológicos modernos y contemporáneos, por el orden y claridad de la exposición —esclarecida por la buena disposición tipográfica— esta obra, que su autor ha ido puliendo y poniendo al día en cada nueva edición, constituye un magnífico texto universitario para el estudio de una disciplina difícil, donde no abundan esta clase de libros.

Por todo lo cual formulamos votos de que este libro, escrito en latín claro y pulcro, sea en breve traducido y adaptado a una lengua moderna, para que pueda ser aprovechado por un número mayor de estudiantes universitarios, para los que está escrito; y nadie mejor que el propio Morandini —ayudado por sus discípulos— podría hacer este servicio a la cultura cristiana. Este nuevo esfuerzo contribuiría a difundir su magnífica obra de análisis y síntesis de tan arduo problema —tan confusa y fragmentariamente expuesto y resuelto por no pocos filósofos contemporáneos— y a irradiar en toda su perenne luz la verdad de la Filosofía tomista, que algunos filósofos cristianos no comparten y aún atacan, porque no la conocen en su honda, perenne y fecunda verdad, tal cual la hace ver en toda su fuerza este libro del P. Morandini.

Tres Indices: de *autores*, de *temas* y de *materias* ayudan a un mejor aprovechamiento de la obra.

W. K. C. GUTHRIE, *A history of greek philosophy; vol. I: The earlier presocratics and the pythagoreans*, Cambridge, at the University Press, 1962, XV — 540 pp.

No breve ni liviana tarea es la que se impone Guthrie al intentar, él solo, una nueva y amplia historia de la antigua y nunca anticuada filosofía griega. Porque, efectivamente, estamos ahora en presencia de este primer volumen de los cinco que ha de abarcar la obra total.

E inmediatamente ocurre preguntarse, aun antes de abrir el volumen, acerca de la conveniencia u oportunidad de una nueva historia de este trabajado período. Y la respuesta no puede ser sino afirmativa: precisamente por tratarse de un período de la historia del pensamiento que ha sido y sigue siendo tan por menudo estudiado y cada vez más críticamente, se hace necesaria una obra comprensiva, que sea capaz de abarcar todo lo clásico y lo que va de Gomperz y Zeller acá, desplegando frente al estudioso no especialista el panorama que hasta ahora puede dibujarse.

Dada la amplitud de este primer volumen, puede Guthrie ocuparse bastante por menudo de sus personajes. Y así, abriendo el tratado con dos capítulos introductorios —donde en 40 pp. despliega una visión panorámica de lo que vendrá luego detallado— pasa enseguida a ocuparse de los milesios en general y de Thales, Anaximandro y Anaxímenes en particular, a quienes dedica en dos apartados y donde señala el cambio de perspectiva que significa no desconocer que Thales no es un producto de generación espontánea sino un deudor, indudablemente, de toda una tradición que, no obstante desconocida o dudosa en sus detalles, es no menos real.

Al pensamiento de estos *physiologi*, cuya visión de la naturaleza considera Guthrie “racional, evolucionista e hilozoísta”, sigue el difícil período abarcado por Pitágoras y sus discípulos, cuya historia “es tal vez el tema más discutido en toda la filosofía griega”, dadas su oscuridad y complejidad. No se olvide que Pitágoras organiza a sus discípulos en una sociedad predominantemente religiosa, donde el “magister dixit” es un culto; “en una sociedad que es más una secta religiosa que una escuela filosófica, el nombre del fundador merece particular veneración... no sólo venerarlo sino atribuirle a él toda la doctrina... junto a los relatos maravillosos... una dificultad obvia para el historiador es el secreto” (pp. 148-150). No obstante lo cual dedica el autor casi 200 pp. al tema.

Un breve capítulo siguiente trata de la interesante figura del pitagórico (?) Alcmeon de Crotona, quien, no obstante estar influido por la corriente místico-religiosa pitagórica, aparece como un pensador original en varios aspectos. Aparecen aquí con detenimiento las fuentes y autoridades que permiten situar la vida y el pensamiento de Alcmeon.

Un capítulo más amplio merece —y con razón— Jenófanes, el clásicamente considerado rapsoda, título que no debe ser barrera para un estudio más detallado de sus ideas, con las cuales “apunta definitivamente hacia adelante más que retrocede”. Las cuales ideas han de estimarse en cuanto valen, esto es, como gérmenes que deben ser cultivados por manos posteriores: “considerada como seminal, es grande su importancia filosófica, haciéndose sentir inmediatamente su influencia” (p. 401).

Finalmente, Heráclito. Noventa páginas a él dedicadas dicen del detalle con que Guthrie dibuja a este pensador insigne, difícil y sorprendente: fuentes, vida y escritos; las ideas religiosas, filosóficas y científicas; el papel del Logos, etc.,

son otros tantos encabezamientos que van delineando la personalidad del oscuro de Efeso. Y aun un *apéndice* sobre el famoso enunciado acerca del río.

Completan el volumen una *Bibliografía*, donde se recogen las obras o artículos citados en el transcurso de la exposición y otros que pueden ser útiles como ampliación; y una sección de *Índices*: de pasos citados y general de autores y materias.

Y al fin, la crítica. No de detalles sino general. Y aun ésta, a título más de opinión que de real crítica, ya que cada autor tiene derecho a proponerse el fin que crea debe cumplir su obra.

En este sentido, es intención de Guthrie, tal cual se aclara al principio, poner en manos del no especialista una historia amplia de ese "período formativo de nuestro propio pensamiento" (Introducción). Y tan es para el no erudito, que se evita sistemáticamente todo pasaje griego en el texto, relegándolos —si es el caso— al pie de página; y esta misma intención es la que explica, creemos, el estilo expositivo, narrativo (si no se interpreta el término peyorativamente), evitando sobrecargarlo con exceso de "notas" y citas, que podrían descaminar un tanto al lector. En verdad que la erudición innegable del autor queda bien injertada en un texto que se lee con agrado y donde no faltan los *fragmentos* que permiten un contacto más directo con los filósofos expuestos.

Y entonces nuestra crítica "de opinión" se hace clara: hubiéramos preferido, sin que ello signifique interrupciones fatigosas al lector intentado, que dada la amplitud de la obra, ésta resultara una fuente adecuada de referencia, incluso para el estudioso y al menos por medio de más frecuentes citas al pie, de los trabajos y fuentes en los lugares precisos y no sólo en la bibliografía general, que así en general orienta. Esto constituiría incluso motivo de interés para el lector a quien va dirigida la obra, puesto que al fin de cuentas es precisamente quien más habrá menester de referencias hacia la ampliación de un determinado tema; o bien para permitirle hacerse cargo de por sí del valor de las argumentaciones del autor en las cuestiones disputadas, ya que una historia de la filosofía debe necesariamente, a fin de cumplir con su cometido, acuciar al lector para que siga adelante y se sienta un poco responsable de la toma de posición frente a la discusión.

Por análogas razones, preferiríamos los *fragmentos* en alguna mayor cantidad; precisamente en este volumen, donde no hubiera sido difícil, para algunos de los nombres más notables, incluirlos a todos, o casi. Sin embargo, esto es de menor cuantía pues Guthrie cita varios al caso y además el lector de habla inglesa dispone de buenas recopilaciones, como por ejemplo las de Kirk-Raven, De Vogel o Freeman.

Resumiendo: un promisorio primer volumen que hace merecedor a su autor de todo el no poco aliento que habrá menester para culminar su obra.

La impecable presentación editorial se suma al placer de la lectura.

J. E. BOLZAN

ALAIN GUY, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote*. Presses Universitaires de France, Editions Privat. París, 1963, 205 pp. *Fray Luis de León*, Colección "Hombres inquietos". Ed. Columba. Buenos Aires, 1963, 92 pp.

Alain Guy, de la Universidad de Toulouse, nos obliga, a quienes pensamos en español, a un emocionado agradecimiento, pues su preocupación y su acción efectiva por la especulación filosófica hispánica (y quiero decir tanto de España

como de América española) no reconoce desmayos. Ahora, casi simultáneamente, llegan a mis manos, su reciente libro sobre *Ortega y Gasset, critique d'Aristote, y, en español, Fray Luis de León*. El primero, que lleva el sugestivo subtítulo "la ambigüedad del modo de pensamiento peripatético juzgado por el raciovitalismo", a través del análisis del libro de Ortega sobre Leibniz y otros textos que podríamos llamar paralelos, muestra las finales ambigüedades a que llegó (para Ortega) el modo aristotélico de la teoría deductiva, lo cual afecta también a la Escolástica. El desarrollo del tema, tanto a partir de Ortega como de Aristóteles, es conducido con objetividad, penetración y erudición y, como advierte el propio Guy, a la vez se intenta contribuir a la ya inmensa suma de estudios aristotélicos. La conclusión muestra a un Guy dueño de su propio juicio crítico (incluso al margen de Ortega y su propia investigación del pensamiento aristotélico). Tanto por el tema como por el modo de su tratamiento es un libro muy especial que muestra también a un Ortega investigador que, en general, el lector de Ortega, no sospechaba.

El otro libro, es una exposición clara, abierta, cariñosa, de la vida y el pensamiento de fray Luis de León. Ya me ocupé en detalle de su anterior *El pensamiento filosófico de fray Luis de León* (cf. "Sapientia", 1962, XVII, 154), esta vez, lo expone de un modo más rápido pero con la misma penetración, para la colección "hombres inquietos" de la Editorial Columba, distribuido en siete capítulos que se desarrollan desde su niñez y años de estudiante a sus dramáticos momentos de la vida adulta. Los tres últimos capítulos se escalonan, en ascenso, desde su poesía, al pensamiento filosófico y, desde éste, a la mística. Una breve y esencial bibliografía concluye el libro, inmejorable para introducirse en la vida y el pensamiento de fray Luis.

ALBERTO CATURELLI

D. F. POCOCK, *Social Anthropology*, Sheed and Ward, London and New York, 1961, 118 pp.

Una breve introducción a la antropología social pretende ofrecer el Profesor Pocock, "lecturer" de Sociología de la India en la Universidad de Oxford. Dado que el nombre de la disciplina combina dos intereses que corresponden respectivamente al enfoque especulativo y al empírico, P. intenta sugerir que la tendencia de cada uno de éstos a reclamar el monopolio de la verdad ha suscitado la reacción correctiva del otro y que lo que constituye la singularidad de la antropología social de hoy es la manera peculiar de trascender tal oposición.

En las dos primeras secciones del ensayo el autor examina las articulaciones históricas de esa dialéctica entre los dos enfoques. En la primera de aquellas pasa revista somera al proceso hasta la Guerra Mundial del 14; y en la segunda perfila el sentido respectivo de las obras de Malinowski, Radcliffe-Brown, Claude Lévi-Strauss y Evans-Pritchard.

En la tercera y última sección son considerados dos problemas centrales: el de la objetividad y el de la comparación. Muchas de las indicaciones metodológicas de P. se inspiran en su convicción básica sobre la necesidad de rechazar "la dogmática adhesión a la ciencia natural" (p. 95) y de modificar el modelo de sociedad heredado de Durkheim (p. 97).

En este interesante trabajo el lector echa de menos, lamentablemente, una precisa determinación de las relaciones entre antropología social y sociología.

GUIDO SOAJE RAMOS

CORNELIO FABRO, C.P.S., *S. Tommaso e il Pensiero Moderno*, Quaderni di Aquinas, I., Pontificia Università Lateranense. Roma, 1964, 28 pp.

Contiene este folleto el Discurso inaugural, pronunciado el 31 de octubre de 1963 delante del Papa y numerosos Cardenales y Obispos en ocasión de la inauguración de los Cursos de la Pontificia Universidad Lateranense.

En la primera parte Fabro, a la luz de los documentos pontificios, pone en evidencia cómo el pensamiento cristiano encuentra en Santo Tomás su más cabal expresión. El medular y bien documentado trabajo de Fabro opone el pensamiento cristiano y tomista al pensamiento moderno. Sin duda que éste ha hecho grandes conquistas en el campo de las ciencias y técnicas, de las artes y de la historia. Pero ha desarticulado al pensamiento del ser —de la verdad y bien— trascendente y lo ha sumergido en la immanencia; y con ella ha des-colocado al hombre y le ha hecho perder el camino de su verdadera perfección. El hombre no sabe qué es él ni cuál su destino, ni qué debe hacer y, por eso, aun sus reales conquistas están descentradas de su verdadero fin. La Filosofía moderna ha perdido al hombre y su cultura y se ha extraviado, porque ha perdido el ser y bien trascendente —que, en definitiva, es el Ser y Bien divino— y con ellos el sentido de su ser y de su perfeccionamiento.

Todo este drama del filosofar moderno, que termina con el materialismo ateo, freudismo, neopositivismo, fenomenología y existencialismo, está esclarecido por Fabro desde su *raíz inmanentista*.

Para contrastar todas estas funestas consecuencias a que conduce la Filosofía Moderna y recobrar al hombre y su cultura, es menester arrancarlo del inmanentismo, centrarlo nuevamente desde su vida espiritual en el ser y bien trascendentes, tal como lo hace el Cristianismo y con vigor filosófico lo ha realizado Santo Tomás. De ahí la actualidad y la necesidad de retornar y profundizar este pensamiento siempre vivo y vigente del tomismo, en el que el Cristianismo encuentra su más coherente expresión filosófico-teológica.

No sólo los filósofos alejados de la Iglesia, sino también filósofos católicos, pagan tributo al inmanentismo, sin llegar a comprender que desde esa posición es imposible alcanzar el ser —el verdadero ser— y el bien, el ser del hombre y de Dios y el deber-ser de la moral y de la cultura.

Por eso, en sus últimas páginas, Fabro sintetiza las dos posiciones, del Cristianismo y tomismo, de una parte, y de la filosofía moderna, de otra, en los dos comienzos: o del *pensar inmanente*, que crea y proyecta fenoménicamente el ser, sin alcanzarlo en su auténtica realidad —*inmanentismo moderno*— o del *ser que desde su trascendencia* determina el pensar humano; ser que, en su original y suprema instancia, es el Ser Divino imparticipado e infinito, que, como Causa primera y libre da el *ser* a la creatura, desde el ser material al ser espiritual, inteligente y libre, del hombre. Frente al *inmanentismo moderno*, que ha vaciado de ser y de sentido al hombre, el tomismo —como expresión cabal teológica y filosóficamente organizada del pensamiento cristiano— opone la filosofía del *ser trascendente y de la causalidad* —Ser y Causalidad divina, en suprema instancia— que da razón del ser y vida humanos y ubica al hombre en el sendero de su perfección.

Tal el claro y decisivo alegato en favor del tomismo, hecho por uno de los más vigorosos filósofos católicos actuales, que es a la vez uno de los mejores conocedores de la filosofía moderna y contemporánea.

ARCHIE J. BAHM, *Types of intuition*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1960, 58 pp.

El Autor, profesor en la Universidad de New Mexico (Estados Unidos), se propone demostrar que todo conocimiento e incluso toda ciencia presupone la intuición. Y para determinar la naturaleza y función de ésta analiza algunos de sus diversos tipos, las relaciones que éstos mantienen entre sí y el sentido que se les atribuye en diferentes teorías filosóficas. La clasificación más general que sirve de base a la tipología propuesta distingue entre intuición objetiva (como intuición de objetos, p. 3 y sgtes.), intuición subjetiva (como intuición del yo-en-cuanto-sujeto, p. 11 y sgtes.) e intuición orgánica (incluye características de los dos tipos anteriores, p. 16 y sgtes.). En conexión con estos tipos son examinadas las posiciones teóricas del objetivismo y del subjetivismo extremados y la del organicismo, que cuenta con las inequívocas preferencias del A. Otra clasificación se basa en la distinción entre apariencia y realidad; y así los tipos son llamados, respectivamente, "aparente", "real" y "orgánico", mientras que las teorías que enfatizan cada uno de estos tipos son denominadas "fenomenismo", "realismo" y "organicismo".

Y, por último, sobre la base de la distinción entre experiencia completa y experiencia incompleta el profesor Bahm distingue a su vez entre los siguientes tipos de intuición: el completo (o "estético"), el incompleto y el orgánico.

Hay, sin duda, riesgos de esquematizar demasiado en los ensayos someros de tipología. Y así ciertos realistas no se reconocerían en la imagen que de ellos traza el autor (vg. p. 38 y passim). A su vez, los rasgos diferenciales del llamado "organicismo" serían discernibles en muchas posiciones teóricas que no llevan ese marbete y de las que el profesor Bahm prescinde.

En cambio, se encuentran en su breve estudio, además de una estimable apelación al "common sense", muy pertinentes reparos críticos al fenomenismo.

GUIDO SOAJE RAMOS

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Teoría de la democracia*. Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, México, 1963.

La conceptualización de la Democracia es un problema que, aún hoy crea dificultades aparentemente sin solución. Por un lado, la lucha política confunde, conscientemente, para perder al enemigo, todo lo conceptual, trastocando planos y logrando una desazón que desesperanza; por el otro, la crisis terminológica —trasunto de la cultural general que sobrepasa la Política— oscurece las posibilidades de asir una noción definitiva de la Democracia.

Sin embargo, dentro de la inagotable riqueza del Filósofo de Estagira, creemos encontrar una respuesta que no hace sino receptor, en cierta forma, el A. Aristóteles distingue perfectamente entre Formas de Estado y Formas de Gobierno. No obstante, para entenderlas, hay que remitirse a los fundamentos epistemológicos de su filosofía. Para él, la función axiológica, la disciplina que nos devela el ser de las cosas, se llama Ciencia Política. Ella, y sólo ella, nos dará conceptos no ligados a lo histórico, desprendidos de lo fenomenológico y circunstancial, nociones que han de valer a través del tiempo y del espacio.

Se sabe que su definición del ser estatal se concreta a través de las clásicas cuatro causas, una de las cuales nos dirá que la comunidad política se funda para lograr el bien común. El Doctor Angélico, que perfecciona la obra aristotélica, a su vez, introducirá una reforma sustancial en la noción del Peripatético, que deriva de su concepto del Hombre y de su destino trascendente con lo cual se supera la immanencia del Estado, punto débil en la estructura pensada de Aristóteles.

Volviendo ahora a lo de las Formas, afirmamos que las de Estado son tema de la Ciencia Política. Tienen que ver, en su pureza o impureza, con el fin del Estado, según persigan o no el Bien del común, el cual se concreta, discusiones aparte, en el bien de la persona. En cambio, las formas de gobierno convienen a otra disciplina, no sistematizada en base a juicios analíticos que no admiten contradicción, sino a juicios de opinión. Son, en verdad, elementos instrumentales, cuya habilidad o ineptitud corre según los tiempos, según los presupuestos históricos-existenciales vigentes en un espacio dado.

De allí que la Iglesia, con su sabiduría, no se pronuncia con frases definitivas sobre las formas de gobierno porque estima que su andamio depende de la Prudencia. Demongeot ha escrito un trabajo al respecto que no ha perdido, a pesar de sus años, un ápice de vigencia.

Las formas de gobierno, igual que las formas económicas que se han sucedido a través de la Historia, no interesan a la Iglesia; sí, las formas de Estado que han devenido en el tiempo, en cuanto que su impureza, la persecución de un bien distinto al común, pudiera impedir la plenificación del hombre. Es decir, que las formas que se han de utilizar para elegir los titulares del poder y la forma como éste se ha de repartir, ubicada en la parte orgánica de las Constituciones —no en la dogmática donde se fijan fines— no merece sino juicios de prudencia que pueden ser convictos de falsedad en cualquier momento. Y aún más, luego de las aportaciones sociológicas de la línea neomaquiavélica, con Pareto y Mitchels a la cabeza, ya casi queda desdibujada la importancia de las formas de gobierno: en todo complejo de poder existe una minoría dirigente, con un "primum inter pares" y una mayoría obediente. Lo de Democracia, Aristocracia y Monarquía no son sino la expresión. Aquí viene el aporte de Sorel, de los mitos vigentes en una época precisa.

El A. sin lugar a dudas, emplea el término Democracia para caracterizar, no una forma simplemente de elegir los titulares del poder, sino de lograr un fin estatal enraizándolo firmemente con una concepción cristiana del hombre.

Su devoción por la persona, su visión lúcida de cual sea la Felicidad del ser racional —éste es en resumidas cuentas el fin del filosofar en general y de la filosofía política en particular— es el pivote a partir del cual enhebra, con elegancia, un razonamiento impecable y sólido.

Los temas que desarrolla: Ontología de la Democracia, Ser y Modo de la misma, su contraposición a la Autocracia —nos recuerda un título de Kelsen— el perfilado del Estado Social de Derecho, el examen de las Ideologías —una palabra tan zarandeada y estudiada por Marx y Mannheim— el espinoso problema de la Soberanía y el Poder del Pueblo, el de la representación y las elites —iniciado por Gaetano Mosca—, el de la Educación Democrática que espera ser todavía seriamente analizado en nuestro medio quitando prejuicios y desinterpretaciones, y finalmente, la justificación de la Democracia, dan una idea de cómo el tema ha sido analizado con esfuerzo extraordinario por el A.

Su formación eminentemente filosófica constituye un aval formidable para la exposición. En estos últimos tiempos, un poco por agotamiento o desapari-

ción de los grandes filósofos-políticos que, de todas maneras, procedían del Derecho, con algunas excepciones, Kelsen, Radbruch, entre los primeros, no se han producido obras de Filosofía Política quizá por ello advertimos, una vez más, los signos de la crisis en que estamos inmersos. En nuestra lengua, desde 1951, momento de la aparición de la obra de Sampay, "Introducción a la Teoría del Estado", no hemos advertido un elaborar de estas características. Los exámenes sociológicos —abundantísimos y muy serios, los estrictamente jurídicos— constitucionales y en menor cantidad, han ocupado casi totalmente el plano político, en desmedro del laborar ontológico que afirmamos es previo, por ser arquitectónico, de cualquier otro quehacer.

Basave Fernández del Valle, en un terreno que conoce y se siente cómodo, armado con un bagaje filosófico fundamental sin resquebrajaduras, realiza con éxito su tarea. Con el bisturí de una razón fina y entrenada en los problemas más áridos, disecciona la realidad política tratando de adecuar a la misma los principios generales que se fundan en "los supremos principios morales, evidentes en sí mismos y basados sobre el saber y la esencia de Dios".

Sin embargo —a fuer de sinceros— también creemos con Carro Martínez que la ciencia Política sufre, en muchas oportunidades, la "intrusión" de los Filósofos. Es decir, existe una Filosofía Política con una cierta autonomía de la Filosofía en general, de la misma forma que existe una filosofía del Derecho. De ahí, nuestro juicio muy modesto, aclama al Maritain filósofo, pero discrepa con mucho de la obra del Maritain filósofo-político (estamos tentados de llamarle Political-scientist).

Con ello no pretendemos descalificar, ni mucho menos, la obra de Basave, sino señalar algunas manifestaciones, pocas y sin importancia, que creemos no hubieran sido expresadas de haber sido meditadas con rigurosidad filosófico-política.

F. ARIAS PELERANO

JESUS ANTONIO COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno*, Ed. Gredos. Madrid, 1962.

Es éste uno de esos libros españoles, densos, minuciosos, poco ágiles, a la vez que serios y bien orientados.

En las primeras páginas el autor nos dice qué se propone: Estudiar la repercusión del pensamiento religioso-existencial de Kierkegaard sobre Unamuno. Para ello ha analizado aún los subrayados de Unamuno en las obras de Kierkegaard, que poseía completas y en su lengua original.

En realidad el libro es fundamentalmente un estudio de Unamuno, no obstante el A dice que la estructura de la obra responde al sistema de Kierkegaard, no al de Unamuno, el cuál exigiría una disposición de temas diferentes" (p. 16).

Los capítulos se dividen en tres partes:

—La dialéctica de la existencia.

—La existencia religiosa.

—La meta de la existencia religiosa.

Cada una de estas partes agrupa temas muy interesantes. Analiza con detención la teoría del "sí mismo", que según el autor es el fundamento de toda la filosofía de K. y explica sus conceptos de angustia, pecado, existencia, etc., que

a la vez se estudian en otros capítulos. Uno de los más logrados es el que dedica a la "temporalidad y la eternidad" en K. y U.

Idem el estudio comparativo y detallado entre la angustia kierkegardiana y la de Unamuno "La angustia kierkegardiana es asténica, da la impresión de frío; la unamuniana es esténica, suscita la idea de calor, de asfixiamiento" (p. 137).

La angustia de Unamuno es "un puro conflicto ontológico" se lee en una de sus obras: "Cuando más entornado me encuentro en el tráfigo de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído, en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte sino algo peor: una sensación de anonadamiento una suprema angustia. Y esta angustia arrancándonos del conocimiento aparential, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas" (p. 134).

Sobre el tema del pecado el A. escribe: "Kierkegaard sondeó de una manera especial el abismo de los humanos extravíos, y experimentó el pecado en todos sus horrores. A esta experiencia abocó el caudal de su inmensa fantasía, en el vacío helado de su angustia y desolación. Este fue el nido en que albergó el pecado. Kierkegaard se confiesa pecador más de lo común, y reincidente; mas pecador que cree hallar perdón en Jesucristo y que suspira por la eternidad. «Yo soy —dice— un penitente» (pág. 149).

"Kierkegaard establece el pecado en la concreción de lo individual y en los perfiles inconfundibles de lo personal" (192).

Unamuno diluye el pecado en la indeterminación de lo genérico y aún en la bruma de lo cósmico" (p. 191).

236 páginas son dedicadas al problema de la fe y de la verdad en K. y en U.

El libro termina con un capítulo sobre la "Escatología: Parusía y Apocatástasis", dice el A. "Si en Kierkegaard la escatología es esencialmente parusía (presencia de la eternidad bajo formas diferentes), en Unamuno es marcadamente apocatástasis (reconstitución del todo en todo) o también proceso indefinido de reconstitución" (p. 535).

"El alma, mi alma al menos —dice Unamuno— anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza... Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno... gracias al cual se cree sin cesar en conciencia y en anhelo. No pongáis a la puerta de la Gloria como a la del infierno puso Dante el lasciate ogni speranza ¡No matéis el tiempo!... La eternidad como un eterno presente sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte. ¡Dejadnos vivir!" (p. 540).

Se añade un apéndice bibliográfico sobre Kierkegaard y Unamuno muy completo. El libro no es de crítica ni de entusiasta defensa, se limita a una exposición de ambos pensadores sobre el problema de "la existencia religiosa".

SOR MARIA CANDIDA, O. S. B.

PAULINO ARES SOMOZA, *Marxismo Ortodoxo*, Edic. del autor, Buenos Aires, 1964, pág. 207.

Relativamente poco conocido en nuestros círculos filosóficos, Ares Somoza público hace pocos años una refutación del libro de Bertrand Russell *Por qué no soy cristiano*, con el título de *Bertrand Russell y su análisis del cristianismo* (Bs. As.,

Edic. del autor, 1960), que mereció incluso los elogios de un periódico liberal como "La Nación" de Buenos Aires.

Ahora, el mismo autor dedica un libro al análisis crítico de las bases filosóficas del marxismo, no como pudo haberlas pensado "el joven Marx" y en que parecen especializarse ciertos católicos franceses en su discutible búsqueda de un "humanismo marxista", sino tal como de hecho se difunden hoy, con propaganda omniabarcante y más "millonaria" que "proletaria", desde los centros "ortodoxos" de Moscú y Pekín: el marxismo de Marx maduró con más los aportes de Engels, Lenin, Stalin, Mao-Tsé-tung y los filósofos oficiales de la Unión Soviética y de China roja. Así, al dedicarse con rigor crítico a temas como los de Bertrand Russell —representante típico de la mentalidad neopositivista que anima al supercapitalismo "progresista" occidental— o los del marxismo ortodoxo y vigente ideología y método de acción revolucionaria de los imperios comunistas de hoy—, Ares Somoza evita dos errores simétricos no infrecuentes en los círculos intelectuales del catolicismo de nuestros días: uno, el de, sobretexto de estricta ortodoxia, seguir refutando más bien a Averroes y a Siger de Brabante que interesándose —así sea polémicamente— por las fuerzas vigentes en nuestra "circunstancia"; y el otro —más grave aún— consistente en interesarse (y por demás) en esas actuales vigencias, pero deformando, para quedar bien con ellas, el rostro de la perenne verdad teológica y filosófica, como le ocurre a un Teilhard de Chardin cuando nos propone un Cristo que salva y "es salvado por la evolución"¹ un "Cristianismo reencarnado por segunda vez", el "Ultra-Cristianismo", consistente en "una rigurosa composición entre fuerzas del Cielo y de la Tierra", un "Cristianismo renacido", que es objeto de una "Fé refinada", "la única que puedo soportar, la única que me satisface" y en favor de la cual confiesa que "parece imposible citar una sola "autoridad" (religiosa o laica)" (!) (TEILHARD DE CHARDIN. *Lo Crístico*, Edic. castell. Seminario de Teología, Río Bamba 1038, Buenos Aires, 1964, (págs. 10, 12, 14, 15 y 16).

La obra de Ares Somoza se presenta encuadernada en riguroso color rojo y dado su título y el hecho de que en la misma tapa se mencionen obras filosóficas típicamente marxistas como las de Konstantinov, Kuusinen, Arjipsev, Politzer y los Cuadernos de Cultura editados por el Partido Comunista Argentino, evidencia que ha sido presentada como un señuelo para atraer lectores marxistas o filomarxistas, con el fin de lograr, de ese modo, que un poco de luz crítica llegue a esas mentes que han hecho de las tesis del materialismo dialéctico unos dogmas; un "ersatz" de la Fe teológica ignorada o negada.

La obra que comentamos expone y refuta las bases filosóficas del llamado "marxismo ortodoxo" tal como son presentadas por los autores soviéticos o sovietizantes arriba mencionados; y usa para aquella refutación la razón natural tomísticamente disciplinada. Después de unas páginas dedicadas a *Bibliografía marxista*, el libro consta de siete capítulos (*Importancia de la ideología; La Materia; La Dialéctica* (I y II); *Teoría marxista del conocimiento; Ética marxista*, y *El marxista y la religión*). Termina con un *Inventario de definiciones y conceptos de los maestros del marxismo*, basado en un conocimiento de primera mano de las obras de dichos "maestros".

Son adecuadas y certeras sus críticas a la división marxista de toda filosofía en idealista y materialista; a la confusión de materia y realidad o ente; a la dia-

¹ En la edición castellana que citamos, se lee "salvador" en vez de "salvado" (pág. 10). ¿Oportuna errata?

léctica supuestamente automotora, que de por sí sola y sin causalidad extrínseca alguna pasaría de lo menos a lo más y originaría todas las cosas; a la teoría marxista del conocimiento y del hombre, que, admitiendo la inmaterialidad del concepto y por tanto la de las funciones psíquicas superiores, pretende sin embargo derivarlas por evolución de la materia; y a la "refutación" marxista de la religión, en cuanto jamás emprende en serio una discusión filosófica de las pruebas tomistas de la existencia de Dios ni ningún otro tema semejante, sino que se escapa por el lado de supuestas evidencias "científicas" de tipo empírico o técnico, o por el lado del condicionamiento socio-político de las "ideologías", cuando no echa mano de una rudimentaria propaganda antirreligiosa de bajísimo nivel.

Sin llegar siempre a la altura de las obras de Cottier, Bochenski y colaboradores, Wetter, de Vries, Hommes, Touilleux, Mc. Fadden, Meinvielle y otros sobre parecidos temas, este libro de Ares Somoza puede ser un instrumento eficaz para el estudiante, el profesor, el político y el católico práctico en contacto con marxistas, proporcionándoles armas especulativas para luchar contra esa ideología que avanza más por la fuerza de "slogans" que por la de la verdad; e incluso puede servir para que marxistas de buena fe lleguen a una saludable duda e inquietud respecto del valor del sistema al que adhieren.

J. A. CASAUBON

CONCETTINA GENNARO, *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"*, edizione critica e studio introduttivo. Con una Aggiunta Paleografica di Anna Laura Martorana. Padova, CEDAM, 1963. 152 pp. y 6 fotograbados, en 8º.

Pocas ocasiones de penetrar en el mecanismo de una edición crítica ofrece nuestro medio al estudioso, y ello por muy distintas razones que no es lugar éste de enumerar. Es tal sentido, el libro de C. Gennaro es una verdadera joya, no sólo por la cuidadosa idoneidad con que está realizado, sino también por las características mismas de la obra. Se trata de una "carta" de Fridugiso, diácono entonces de Tours, a los personajes de la corte de Carlomagno, en la que intenta probar la sustancialidad de la nada y de las tinieblas, apelando a pruebas deducidas del lenguaje y a la autoridad de la Biblia. El escrito en sí presenta muy poco interés desde el punto de vista filosófico, y tiene, al par de una ingeniosa elaboración dialéctica, elementos de una ingenuidad desconcertante. El interés de la obra puede residir en el aspecto histórico o lingüístico, no en el especulativo.

Pero lo que sí resulta de gran provecho, es el que existen sólo cuatro códices de la misma, y únicamente seis ediciones anteriores a la presente. Ello ha permitido a C. Gennaro exponer íntegramente el desarrollo del estudio crítico y presentar en su totalidad la descripción de los códices y ediciones, así como las variantes que aparecen en ellos. De modo semejante presenta las razones paleográficas y diplomáticas que permiten fijar la data de los códices y el nombre correcto del autor del opúsculo. Como dato complementario se exponen las distintas opiniones que ha merecido Fridugiso.

Creemos que la obra, aun cuando no sea importante desde el punto de vista de la filosofía teórica, debería aprovecharse como un valioso elemento de estudio para todos aquellos que pretenden manejarse con textos críticos. El único punto oscuro que hemos podido hallar en el libro son algunas erratas que no debieran darse en publicaciones de esta índole.

OMAR ARGERAMI

C R O N I C A

ALEMANIA

—El profesor *Romano Guardini* se ha acogido a los beneficios de la jubilación. Su cátedra de Filosofía de la Religión en la Universidad de Munich ha sido ocupada por el P. *Karl Rahner*, teólogo del Concilio y hasta noviembre del año pasado profesor en la Universidad de Innsbruck, Austria.

—La casa Herder ha publicado el último volumen de su *Staatslexicon*, concluyendo así una valiosa obra colectiva sobre temas jurídicos, políticos y sociales.

—Los amigos del P. *Karl Rahner* le han ofrecido, festejando su sexagésimo cumpleaños, dos volúmenes de estudios sobre temas filosóficos, teológicos y bíblicos.

—La casa Schwann, de Dusseldorf, anuncia, para el presente año, una gran obra biográfica, *Who's who in the Catholic World*, donde figurarán todas las personalidades de relevancia en el mundo católico.

—Conmemorando los ochenta años del Prof. *Karl Jaspers*, un grupo de colegas le ha ofrecido un volumen de trabajos filosóficos y psicológicos. En la obra, editada por la casa Piper, de Munich, figura una autobiografía del homenajeado.

CANADA

—En la Universidad de Laval ha tenido lugar una semana de estudios sobre *La Filosofía y las Ciencias*. Intervinieron C. De Koninck, E. Simard,

C. Costa de Bearegard, L. B. Geiger, Hans Seyle, J. Boulay, M. Ambacher, F. Dumont, C. Engel, C. Lockquell y J. Tremblay.

CHILE

—Los Padres Dominicos organizan un *Encuentro Latinoamericano de Filosofía Tomista*, cuyo tema será "El hombre frente al mundo", dividido en seis subtemas: "Fundamentos de una antropología tomista", "El hombre y la Filosofía", "El hombre y la ciencia", "El hombre y el arte", "El hombre y la moral" y "El hombre y la religión". Presidirá el encuentro el P. Pedro Moure Salcedo, con la vicepresidencia de los P. Emilio Omeñaca y Rubén González, actuando como secretarios los P. Domingo Renaudiere de Paulis, Ignacio García Tomasa y Venerando García Espinedo. La fecha fijada para su realización es del 12 al 17 de octubre; las comunicaciones deberán ser enviadas a la Secretaría General, Recoleta 759, Santiago, antes del 30 de julio.

ESPAÑA

—La Sociedad Española de Filosofía y el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas preparan la octava *Semana Española de Filosofía*. El tema será "Séneca y el senequismo" y tendrá lugar del 20 al 24 de abril de 1965.

ESTADOS UNIDOS

—El 15 de diciembre pasado falleció en Falls Church (Virginia) *Rudolf Allers*, famoso psiquiatra vienés. Había

nacido el 13 de enero de 1883. Doctorado en Medicina en Viena, se especializó en psiquiatría y siguió las huellas de Kraepelin y de Adler. Fue profesor de psiquiatría en la Universidad de Munich de 1913 a 1918 y más tarde, de 1919 a 1938, en la de Viena. En 1938 pasó a los Estados Unidos, cuando el nazismo se adueñó de su patria; enseñó psicología en la Universidad Católica de América, en Washington, y desde 1948 hasta el año pasado, antropología filosófica en la Universidad de Georgetown de Nueva York. Judío convertido, tenía un profundo conocimiento y gran veneración por la filosofía de Santo Tomás; junto a sus numerosos estudios psiquiátricos y psicológicos, figuran en su bibliografía trabajos sobre temas filosóficos y traducciones de obras del Santo Doctor.

FRANCIA

—El Instituto Católico de París ha rendido un homenaje al P. *Antonin D. Sertillanges*, en el centenario de su nacimiento. Los discursos estuvieron a cargo de Mons. Blanchet, E. Gilson, R. Garric, M. D. Chenu y P. Lelong.

—La Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella rindió homenaje a *Jean Paul Richter*, en el segundo centenario de su nacimiento, el 12 de diciembre pasado.

—La Sociedad Tolosana de Filosofía realizó un acto académico sobre *Orígenes y la filosofía*, el 16 de noviembre pasado; disertó el P. Henri Crouzel, del Instituto Católico de Toulouse.

—La Sociedad Francesa de Psicoanálisis dedicó sus jornadas de otoño de

1963 al estudio de la *paranoia*; además, en noviembre realizó una sesión sobre el tema *la creencia*.

—El Instituto de Francia ha concedido, por recomendación de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, su premio Osiris al filósofo *Gabriel Marcel*, por el conjunto de su obra.

—La Academia Francesa ha otorgado su premio Montyon a *Paul Chauchard*, director de la Escuela Práctica de Altos Estudios, por el conjunto de su obra psicológica y humanista. Asimismo, concedió su premio Broquette-Gonin al P. *Robert Javelet*, de la Facultad de Teología Católica de Estrasburgo, por el conjunto de su obra filosófica y literaria.

—La revista *Montalembert* ha dedicado un número especial a *Jean Guittou*, profesor de la Soborna. Diversos artículos tratan de la personalidad y de las ideas del primer laico católico que fuera convocado al Concilio Vaticano II.

GRAN BRETAÑA

—El *British Film Institute* ha estrenado una película sobre la filosofía griega, ilustrando el ambiente histórico, social y geográfico que vio nacer el pensamiento filosófico; presenta luego el tránsito del mito al logos, deteniéndose sobre todo en las diversas explicaciones racionales sobre la composición última del mundo material.

—La Universidad de San Andrés, Escocia, ha publicado una obra colectiva sobre *Platón y Aristóteles*.

Hacia el progreso... con energía eléctrica



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

Cuando . . .

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M

TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS
TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA
HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. — Envíos al interior.

LIBRERIA HUEMUL

Avda. SANTA FE 2237

BUENOS AIRES

Tel. 83 - 1666

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

De Filosofía y ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica e información sobre el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía, con la colaboración científica de varios centros universitarios e instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

Cada número consta de las siguientes secciones:

* *Estudios Críticos*

* *Recensiones*

* *Información científica*

* *Tesis de doctorado y de licenciatura*

* *Reseñas y noticias de libros*

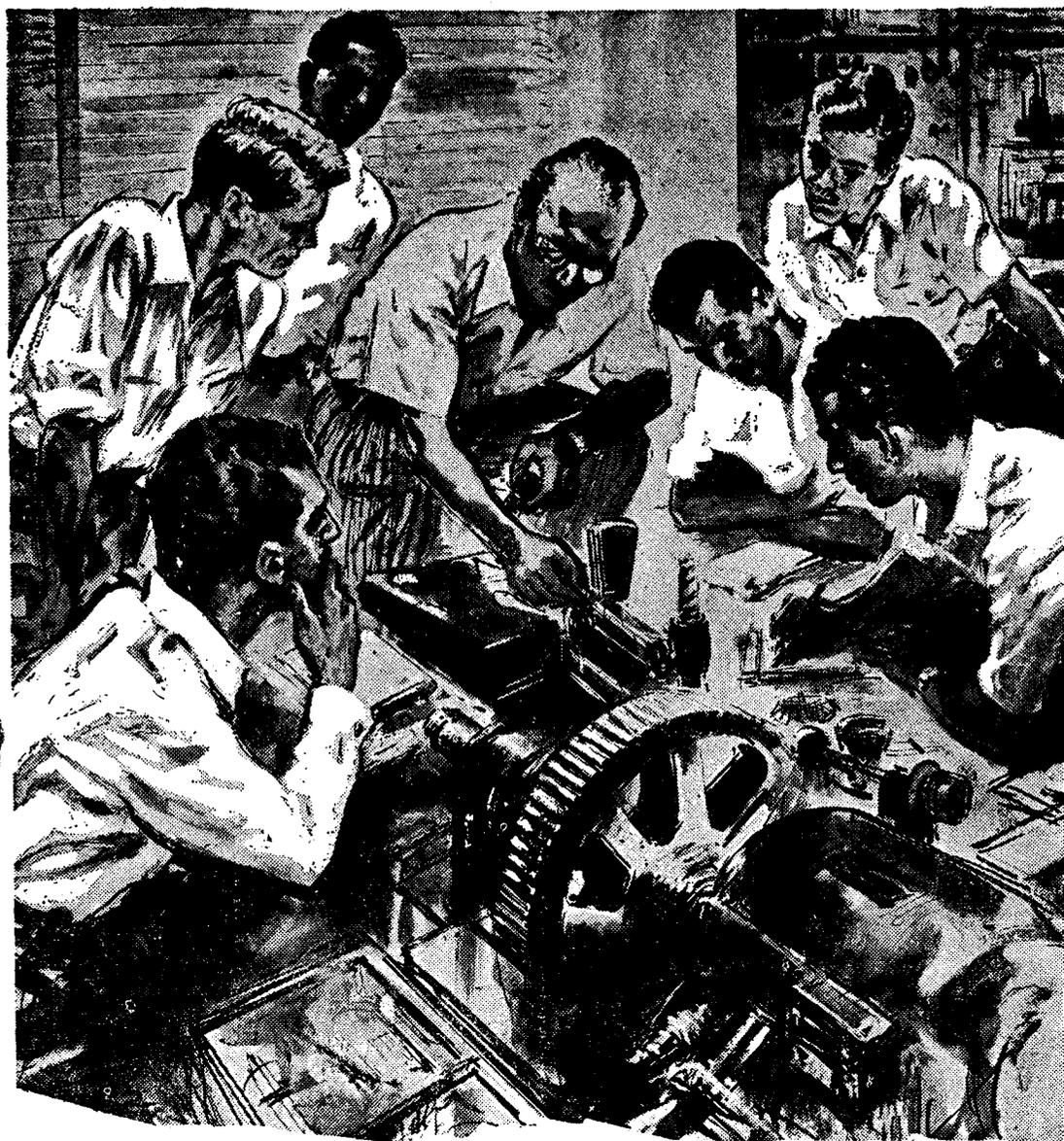
* *Repertorio Bibliográfico*

* *Obras de próxima aparición*

REDACCION Y EDICION:

CENTRO DE ESTUDIOS Y FILOSOFIA

Apartado 145. Consolación 8. SEVILLA, ESPAÑA



“Saber hacer”

Quizás más importante que la magnitud de su capital, es para una compañía disponer de un acervo indiscutido de inventiva y experiencia, conocido en la jerga técnica como el “know-how” o “saber hacer”

Es el “saber hacer” que se transmite de generación en generación lo que permite a una gran empresa —de la potencialidad de SHELL— continuar enriqueciendo su herencia técnica y enfrentar con eficacia los problemas del futuro, siempre nuevos y cambiantes en el mundo del petróleo...y este es el mundo de Shell.

SHELL COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S. A.

