SAP 1

UNIV. CATOLICA ARGENTINA - Fac. Soc. y Económicas - BIBLIOTECA

Sapientia

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Aspectos fundamentales del conocimiento humano.* IV. *Acto, ser e inteligencia* 243

ARTICULOS

LUIS BOGLIOLO: *Fundamentación ontológica de la libertad psicológica* 249

MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI: *Libertad-necesidad en la* Quaestio Disputata De Malo, VI 257

MARÍA L. LUKAC DE STIER: *Compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad de los actos humanos* 267

OCTAVIO N. DERISI: *Valor y valor moral* 277

ALBERTO CATURELLI: *El pensamiento filosófico-religioso de Manuel Demetrio Pizarro* 283

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI: *En el X aniversario del "Conjunto de Pesquisa filosófica"* 309

BIBLIOGRAFIA

JACQUES MARITAIN: *Para una filosofía de la persona humana* (O. N. Derisi) p. 312; MARCO TULIO CICERÓN: *Lelio. Sobre la amistad* (G. L. M. de López), p. 312; ANTONIO MILLÁN PUELLES: *Léxico filosófico* (O. N. Derisi), p. 314; CARMELO E. PALUMBO: *El divorcio y la familia* (O. N. Derisi), p. 316.

INDICE DEL VOLUMEN XXXIX 317

1984

Año XXXIX (Octubre-Diciembre) **Nº 154**

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869
1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

UNIV. CATOLICA ARGENTINA - Fac. C. Soc. y Económicas - BIBLIOTECA

ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL CONOCIMIENTO HUMANO

IV

ACTO, SER E INTELIGENCIA

1. La inmaterialidad, constitutivo del conocimiento

Siempre que varios seres materiales se juntan forman un compuesto, *ya substancial, ya accidental: así la materia primera con la forma substancial, la substancia con los accidentes o varios entes substanciales que se agrupan.*

En cambio, en el conocimiento sucede todo lo contrario. El sujeto y el objeto están simultáneamente dados y unidos intencionalmente en el concepto, pero sin mezclarse ni formar un compuesto: bajo la unidad intencional permanece la dualidad real. Lo cual indica que el conocimiento no es de naturaleza material, sino de naturaleza superior a la materia, inmaterial.

Otro carácter propio del ser material es su pasibilidad y limitación *al propio ser. Ningún ser puramente material se mueve a sí mismo o extiende su actividad más allá de su propio ser.*

Por el contrario, el acto de conocer no es pasivo ni se limita a sí mismo, sino que de una manera activa aprehende un ob-jectum, *algo distinto de él como tal, y le confiere existencia en su propio acto de existir. En el acto de conocer hay existencia para él y para el objeto conocido o aprehendido conscientemente en el propio acto como distinto o trascendente a éste. Esta* super-existencia, *que dice Maritain, con que el acto cognoscente confiere existencia en su propia inmanencia al objeto como* objectum, *sólo puede provenir de una superioridad esencial sobre la materia, es decir, de su* carácter inmaterial.

Finalmente, todos los actos materiales, hasta del sistema nervioso en sí mismo, son inconscientes. *El paso de lo inconsciente al acto consciente, propio del conocimiento, solamente puede ser dado por un* hiatus *o tránsito esencial de lo material a lo* inmaterial.

2. Los grados del conocimiento, establecidos por los grados de la inmaterialidad

En un primer grado nos encontramos con el conocimiento sensitivo. Este conocimiento, por ser tal, debe poseer cierto grado de inmaterialidad, *según lo dicho en el párrafo anterior. Pero por ser conocimiento de un objeto material concreto y a la vez dependiente de un órgano, es simultáneamente* material, *de*

donde resultan las imperfecciones y limitaciones del mismo, señaladas al principio de este trabajo (Ver SAPIENTIA nº 151); sobre todo su ceguera para aprehender el ser *formalmente tal o lo inmaterial de las cosas materiales, incluido sin embargo en los datos de su intuición y, consiguientemente, el no tener consciencia expresa del propio sujeto.*

En un segundo grado nos encontramos con el conocimiento intelectivo. Su objeto formal es el ser *o lo* inmaterial *de las cosas materiales: las esencias abstractas y universales. Estos conceptos abstractos universales —como* hombre, animal, *etc.— son capaces de significar infinitos individuos y superan, por eso mismo, totalmente el orden material, siempre individual; es decir, son enteramente* espirituales.

De este ser *o esencia de las cosas materiales la inteligenica llega a aprehender* el ser como ser, *el cual en su significación abarca toda la realidad, desde Dios al ser inorgánico. Ahora bien, cualquier facultad cognoscitiva, que depende de un órgano, como acaece en los sentidos, está limitada por él mismo a* tal o cual *objeto, y nunca podría remontarse al ser infinito en su ámbito objetivo. Por consiguiente, por este objeto infinito que es el ser, la inteligencia supera todo el orden material y es* espiritual.

3. Los grados de la cognoscibilidad objetiva, determinados también por la inmaterialidad

También la cognoscibilidad de los objetos depende del grado de inmaterialidad. *Así, los seres materiales son cognoscibles por los sentidos por el* acto *de sus* formas *accidentales. Y son cognoscibles por la inteligencia por el* acto esencial o forma, *constitutiva de la esencia. Esta forma está unida a la materia primera, a su potencialidad y, por ende, es sólo inteligible o aprehensible* en potencia *por la inteligencia. Gracias a la abstracción de su materia individual concreta, efectuada por el entendimiento agente (Cfr. SAPIENTIA, n. 152), la forma resulta inmaterial en acto y, por eso mismo, inteligible en acto.*

Y porque la inteligencia es espiritual y como tal capaz de conocer el ser *o lo* inmaterial *de las cosas materiales, y porque ella misma como espiritual que es es a la vez capaz de ser conocida, por eso puede tener* consciencia de sí, *perfecta y expresa, es decir puede captarse a sí misma. La consciencia de sí implica la espiritualidad de la inteligencia como cognoscente y como ser conocido. Ningún ser material puede aprehenderse a sí mismo, y menos conscientemente.*

4. Doble limitación del conocimiento espiritual o intelectivo humano, debido a la composición de esencia y existencia del hombre.

Si bien por su espiritualidad la inteligencia es capaz de conocer el ser y con él toda la infinita realidad y conocerse a sí misma, sin embargo ella está aún doblemente limitada.

En primer lugar, *en la unidad intencional del acto cognoscente el sujeto aprehende el objeto como objeto o como* realmente distinto del propio acto. *El objeto del conocimiento intelectivo humano es realmente distinto del sujeto. Vale decir, que en la unidad intencional de la intelección, el sujeto no se identifica realmente con el objeto. Se trata de una identidad sólo intencional, que aprehende la* dualidad real de sujeto y objeto.

En segundo lugar, *el ser del sujeto cognoscente —el alma humana, sujeto substancial de la inteligencia— no se identifica con su acto de conocer. Siempre que la inteligencia entiende lo hace con un nuevo acto de entender. Se trata, en primer lugar de una verdad empírica o* a posteriori. *Vemos que siempre sucede así, y no sólo con el entender sino con todo obrar de cualquier creatura. Así, la voluntad es distinta de la volición, el sentido de la vista distinto de la visión, etc.*

Pero este modo de actuar de la inteligencia con un acto distinto de su ser, es también una verdad a priori o de iure; *no puede ser de otro modo. En efecto, todo acto implica el acto de ser. El ser es "el acto de todos los actos", dice Santo Tomás, no hay ningún acto que sea tal* si no es o existe. *Ahora bien, nosotros hacemos el acto de entender —y también de querer o de cualquier otra actividad— y sólo lo* tenemos *y, por eso, en él* tenemos el acto de ser.

Pero si nuestro acto de ser —el alma humana, forma o acto de la esencia del hombre— se identificara *con su acto de entender —o con cualquier otro acto—* si fuese su acto de entender, sería a la vez el acto de ser, *en este acto implicado. Ahora bien, un ser —el alma humana, en nuestro caso—* que se identificase con su acto de ser, sería Dios. *Porque sólo en Dios su Esencia es su Acto de Ser o Existir. Sólo en Dios el Ser y el Entender son lo mismo.* Nulla creatura est inmediate operativa, *dice Santo Tomás, ninguna creatura es inmediatamente operativa", o sea, no actúa con su propio ser sino con un acto distinto del mismo.*

5. El Acto puro de Ser y de Entender divino

Ahora bien, cuando un ser no sólo no tiene la limitación o potencia de la materia, sino ni siquiera la que proviene de la esencia que coarta el acto de ser o existir, cuando su Esencia es el mismo Acto de Ser, es infinito —sin limitación alguna— y a la vez, por ser el Acto mismo de Ser es el Acto mismo de Entender.

Las dos limitaciones señaladas del entender humano, desaparecen en el Acto puro de ser: su Ser es el mismo acto de Entender y el Ser o Verdad infinita se identifica realmente con el Entender infinito, de modo que la identidad de Ser y Entender es real y en grado infinito.

A la misma conclusión se llega desde la cognoscibilidad objetiva. Cuando no sólo no hay materia que coarta la forma, sino ni siquiera una esencia

que limite el acto de ser o Existencia, la cognoscibilidad está en Acto infinito de ser conocida, es decir, es el Ser infinito conocido en Acto infinito.

Acto puro e infinito de Ser o Verdad objetiva y Acto puro e infinito de Entender se identifican realmente.

Se ve también que todo conocimiento y toda cognoscibilidad objetiva están constituidos por el acto de ser. La inmaterialidad es sólo un grado del conocimiento finito. De tal modo que todo ser, en la medida de su acto de ser, es cognoscente y conocido y, en los grados superiores de espiritualidad, inteligente y entendido. Si hay seres que no conocen y no son cognoscibles para sí mismos, es por la limitación de la esencia, primero, y de la materia, después. A medida que se liberan de ambas limitaciones, primero de la materia y luego de la esencia, se llega a la identidad perfecta entre Ser, Acto y Entender.

Y como los grados del ser son los grados de su acto de ser, en la cima de la liberación de toda potencia o limitación está el Ser o Verdad y el Acto de Entender infinitos identificados.

El descenso del conocimiento hasta la inconsciencia, y de la cognoscibilidad hasta no poderse expresar a sí mismo, se logra por la sucesiva intervención de la potencia que limita el acto: la esencia que limita la existencia y la materia que limita la forma.

6. El fundamento divino de todo conocimiento humano

En esta identidad real de Ser o Verdad o Acto y Entender de Dios se funda todo conocimiento humano y toda cognoscibilidad de las cosas. Porque todo ser procede de Dios por participación causal en su esencia y existencia.

La esencia se constituye por participación de la Esencia divina, la cual, como Causa ejemplar necesaria, la funda, y del Entender divino, que al contemplar el Modelo de infinita Perfección de su Esencia ve y constituye los infinitos modos finitos capaces de participar de la misma fuera de ella. Las esencias son, pues, necesarias y eternas como la Esencia divina, que por el solo hecho de ser, las funda y como el Verbo que contempla su Esencia, las ve y constituye.

De ahí que las cosas sean porque el Verbo de Dios las piensa desde el Ejemplar de su Esencia y, por eso, son una palabra, *un* ser o verdad *constitutiva de las cosas. De aquí también que las esencias sean* inteligibles *y respondan siempre con su verdad al llamado o requisitoria de la inteligencia humana.*

El acto de ser o existir es comunicado también por Dios, pero por un acto libre de su divina Voluntad –identificada con su Entender– que le comunica el acto de ser desde la nada, es decir, lo crea. *Por medio de este acto la esencia, que en sí misma no era, logra su acto de ser y comienza a existir.*

Dios, como Bien Infinito poseído por su Inteligencia y su Voluntad, no necesita de ningún ser creado para su felicidad. Sólo crea para hacer partícipes y manifestar su Ser o Perfección a otros seres, vale decir, para su gloria, *tanto* material *en los seres no inteligentes, como* formal *en el ser inteligente y libre del hombre. Las cosas materiales participan y manifiestan el Ser o Perfección de Dios de una manera* material inconsciente y necesaria. *En cambio, el hombre glorifica a Dios de una manera* formal, consciente y libre, *o sea,* por el conocimiento y el amor.

Por eso también, el Acto creador es una Palabra divina –un Imperio de la Voluntad iluminada por la Inteligencia– que Dios libremente pronuncia para hacer partícipes y manifestativos en ellos su propio Ser y Bondad.

Todo el ser creado es, pues, una verdad pronunciada por Dios en su esencia, *y* una realidad constituida real por una palabra de amor en su existencia.

Frente a esa verdad pronunciada por Dios en las cosas y constituida realmente a la vez como verdad y belleza por la creación, Dios crea al hombre con su inteligencia y libertad para que con su espíritu llegue a la contemplación y amor de la Verdad, Bondad y Belleza infinita, es decir, llegue a glorificar a Dios formalmente por el conocimiento y el amor. Pero no alcanza esa meta suprema de su último Fin o Bien supremo de su vida, sino a través de la verdad, bondad y belleza depositada por Dios en las cosas.

Imago Dei *por su espíritu, el hombre es quien pronuncia de nuevo esa palabra depositada por Dios en las cosas –tanto en su esencia como en su acto de ser–, quien de-vela y confiere actualidad en su inteligencia a esa verdad oculta en los entes materiales.*

Las cosas materiales están constituidas y creadas por Dios como verdad que no puede pronunciarse, como bondad que no puede amarse y como belleza que no puede contemplarse. La persona humana con su espíritu es quien conoce y da acto a esa verdad, quien ama y da acto a esa bondad y quien contempla y da acto a esa belleza, quien vuelve a unir entender y ser o verdad, amor y bondad y contemplar y belleza.

De este modo el Ser o Verdad y el Entender, que están realmente identificados en Dios y de un modo infinito, se separan con su ser o verdad o cognoscibilidad finitos en las cosas, por una parte, y con el entender finito humano, por otra, para volver a encontrarse e identificarse, no ya real e infinitamente como en Dios, sino sólo intencional y finitamente en la inteligencia humana por la de-velación y actualización de esa verdad en su acto de entender.

El fundamento último de este encuentro del conocimiento humano –principalmente inteligente– con la verdad de las cosas, reside, pues en la identidad originaria divina de Ser o Verdad y Entender. Por eso, la verdad de las cosas responde al llamado de la inteligencia; y a la inteligencia responde con fidelidad al ser o verdad de las cosas, precisamente porque en su origen divino fueron y son idénticas. El ser es para el entender, y el entender para el ser.

Por eso también hemos visto que el objeto formal propio de la inteligencia humana es el ser o esencia de las cosas materiales, y que toda la vida de la inteligencia está inserta e iluminada íntegramente por el ser o verdad trascendente; y que toda la actividad de la misma, desde el concepto al juicio y desde éste al raciocinio, está fundada, sostenida e iluminada en todos sus pasos y en todo su ámbito por la verdad o inteligibilidad del ser que, en última instancia, se funda en la Verdad o Inteligibilidad del Ser divino.

El encuentro maravilloso y la identidad intencional de la inteligencia con el ser y del ser con la inteligencia están fundados, pues, originariamente en la identidad real de todo Ser o Verdad y Entender en Dios. La inteligibilidad o verdad de las cosas y la inteligencia humana se corresponden, porque en su Causa primera están identificados Ser o Verdad y Entender; identidad que, por eso mismo, es la instancia suprema de todo ser y entender creados y de su correspondencia mutua.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DE LA LIBERTAD PSICOLOGICA *

La posesión de la libertad psicológica es un hecho tan natural que casi no nos damos cuenta de ello. La ejercemos en cada instante sin esfuerzo, con facilidad y hasta con verdadero gozo interior, especialmente cuando obramos con rectitud conforme a nuestra conciencia, la cual nos advierte del uso y del abuso de la libertad, pero nunca nos advierte de la fundamentación que la hace posible.

La gran mayoría de los hombres piensa en la libertad como algo puramente subjetivo, confundiéndola con el arbitrio: poder hacer todo lo que a cada uno se le antoja. Cuando esa idea de libertad se entiende, además, en sentido únicamente fenoménico, como algo condicionado por las circunstancias personales y sociales, la libertad deja de ser tal.

Se pueden vislumbrar desde aquí las consecuencias de este concepto en la cultura de nuestro tiempo, impregnada de subjetivismo y de pragmatismo, en los jóvenes y no solamente en ellos. De aquí la importancia de profundizar lo más hondo posible en las raíces de lo que llamamos libertad, de la cual hoy mucho se habla y muy poco se conoce.

I. EL CONOCIMIENTO

Podemos empezar con una comparación y analogía con lo que acontece en el conocimiento. Un conocimiento exclusivamente subjetivo es imposible. Una libertad exclusivamente subjetiva es imposible. Por más que consideremos nuestra vida personal durante toda nuestra existencia, nunca encontramos un conomiento sin algún apoyo en lo objetivo de nuestra experiencia.

El principio kantiano, que sigue teniendo mucho influjo en nuestra manera de pensar: "hay en nosotros conceptos absolutamente independientes de toda experiencia", fundamento substancial de toda la *Razón Pura,* es un principio completamente extraño y en plena contradicción con nuestra experiencia de cada día.

De hecho, cualquier conocer humano ahonda sus raíces en la experiencia del ser. Cualquier conocer es ante todo un *ver.* S. Tomás afirma decididamente: *"omnia scita sunt visa* (II-II, q. 1, a.5); *"prima principia sunt per se visa"* (II-II, q. 5, a.2); *"scitum est visum"* (II-II, q.1, a.5 ad 4um). El conocer empieza necesariamente con un *ver.* Donde no hay *ver* no hay *conocer.*

---

* Comunicación presentada en la *VIII Semana de Filosofía Tomista,* celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

1 Nulla forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva et quod ipsa sicut virtute continet animan sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" (I, q. 76, a.4). "Homo est quasi medius constitutus inter Deum et res terrenas, nam mente inhaeret Deo carne autem rebus terrenis coniungitur" (*In Job.* c.I,8).

El ver es necesariamente objetivo porque se realiza en el encuentro entre el ojo y la luz. No hay ver sin luz. Separar la luz del ojo o el ojo de la luz es caer en las tinieblas. Algo parecido sucede en el conocimiento intelectivo. *"Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem" (In Boeth. De Trinitate,* q.1, a.1).

No hay conocer intelectivo sin el ser. La nada no es conocible. El conocer se fundamenta en el encuentro entre el intelecto y la luz del ser porque cada cosa tiene tanto de luz cuanto es rica de ser. La relación entre el ojo y la luz sensible ofrece la mejor analogía para entender la naturaleza del conocimiento intelectivo, encuentro entre el intelecto y el ser.

En esta relación el objeto entra como algo esencial, constitutivo del conocimiento mismo. Un conocimiento puramente subjetivo no es conocimiento.

La libre voluntad supone el conocimiento sin el cual no hay libertad, sino únicamente instinto ciego y determinismo necesario, como en los brutos. Esa dependencia de la libre voluntad del conocer ya nos hace vislumbrar que la libertad no puede ser algo exclusivamente subjetivo.

Aquí se inserta de lleno el principio: *nihil volitum quin praecognitum.* Nada puede querer la voluntad si no es primero conocido por nuestra inteligencia. Y como no hay conocimiento que no sea por eso mismo, conocimiento del ser, así no hay deseo de la voluntad que no sea deseo de algo que objetivamente nos aparece como bien en la transparencia del conocimiento.

La objetividad del conocer se traslada necesariamente en la objetividad del querer. El mismo objeto, algo real y concreto, es al mismo tiempo fundamento del conocer y fundamento del querer.

Pero el querer no es aún la libertad. El querer es propiamente de la voluntad. Para conocer la naturaleza de la libertad es necesario primero conocer la naturaleza de la voluntad.

Antecedentemente a cualquier conocimiento particular en el conocimiento, ya lo dijimos, hay un ver en que es la luz del ser conocido —no importa cuál—, captada por el espíritu humano mediante la inteligencia y que constituye la raíz primera que hace posible el conocer mismo. Si el conocer en su raíz última es visión intelectual del ser es, por eso mismo, un conocer que abarca todo ser sin excepción alguna. El conocimiento del ser, fundamento de cualquier otro conocer humano, es universal y total. Una universalidad que define la esencia misma del *conocer intelectivo* o al menos lo que hay de más propio y distintivo en la naturaleza humana. Conocer el ser significa conocer todo lo cognoscible, aunque obscuramente e indistintamente, como se expresa S. Tomás: *"Initium cognitionis humanae est quadam confusa cognitione omnium" (De Verit.,* q.18, a.4; Cfr. I, q. 14, a.6). Este *initium* universal y total del conocer intelectivo debe conjugarse con el *initium,* que el intelecto humano, en su conocer, tiene de los sentidos (*"Totius humanae cognitionis principium est a sensibus" (De Malo,* q. VI, a. unicus ad 1.um y aun: *"omnis cognitio humana a sensibus initium sumit" (In Ep. I ad Cor.,* c. II, lect. 2, ed. Marietti, nº 96). El que el conocimiento humano tenga *principio* de los sentidos no impide sino permite a la inteligencia humana, unida al cuerpo y a los sentidos, el "inicio" universal.

En ese mismo momento en que el hombre se encuentra con sus sentidos frente a lo sensible de los seres, en ese mismo momento, la inteligencia se encuentra frente a lo inteligible del ser sensible. Los dos inicios del conocer no pueden separarse aunque sean netamente distintos, como en el acto del conocer el alma no puede separarse del cuerpo aunque sea netamente distinta de él.

Lo que nos interesa ahora, antes de que hablemos expresamente de la libertad, es la universalidad del conocimiento intelectivo, que debe entenderse como concreta totalidad. Siempre S. Tomás hace equivaler la *universalidad*, la *plenitud*, o sea, totalidad, en un triple sentido: ontológico, lógico, psicológico. Siendo el ser acto de todos los actos y perfección de toda perfección es el acto que abarca constitutivamente todos los seres sin excepción alguna. Ahora bien: el intelecto es, por definición, facultad del ser. Abarca por consiguiente todo lo actuado por el acto, del ser, esto es todo lo real y actual, sin exclusión del mismo Ser Absoluto: *"Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito"* (*De Verit.*, q.XXII, a.2 ad 1).

Nuestra inteligencia no podría abarcar desde el principio de nuestro conocer todo ser, si no fuera en sí misma algo universal. Psicológicamente universal, es capaz de universalizar los seres sensibles que son materiales y por eso mismo particulares. Brota de aquí el universal o total lógico, propio del conocimiento.

Porque el espíritu humano es universal, puede universalizar los seres inferiores que en sí no son universales. En comparación con todos los seres inferiores al hombre faltos de espiritualidad, el hombre como espíritu es la totalidad relativa del ser. S. Tomás no duda en afirmar: "homo est quodammodo totum ens" (*In De Anima*, III, lect. 13; cfr. I, q.96, a.2).

II. VOLUNTAD Y LIBERTAD

Estas observaciones sobre el conocimiento en S. Tomás eran necesarias para abrirnos el camino para comprender la naturaleza de la voluntad y, por ende, de la libertad. El conocimiento intelectual del ser es algo más que el fundamento de la voluntad. Las propiedades y la naturaleza del conocer intelectual se proyectan en la naturaleza de la voluntad y la califican: *appetitus intellectivus*.

La inteligencia, como facultad del ser, en toda su amplitud, nunca descansa después de haber conocido cualquier verdad particular y parcial. Tiende siempre más allá: hacia la verdad sin límite, o sea, a la verdad total, que asoma en el horizonte como el fin último al cual tiende la inteligencia. Este dato explica de un lado el camino indefinido del progreso científico en todas sus direcciones y, por otro, que la Verdad Total en concreto puede ser solamente la Verdad Absoluta, esto es Dios. No sin profunda razón S. Tomás afirma que la verdad es el bien de la inteligencia: *"Bonum intellectus nostri est verum"* (*De Virtutibus in Communi*, a.13; III Dist. 26, q.2, a.1, sol.). Podemos concluir que la verdad total es también el bien total de nuestra inteligencia. El intelecto humano es entonces la facultad que tiende, por su misma naturaleza, a la Verdad Absoluta y total como Bien supremo, que en concreto no puede ser sino Dios mismo.

Nos es fácil ahora definir la naturaleza de la voluntad para acercarnos al problema que nos interesa: la fundación ontológica de la libertad psicológica. Entre la naturaleza de la inteligencia y la naturaleza de la voluntad hay una relación esencial que podría expresarse como la de la causa con su efecto, pero de una manera muy fuerte como sería la relación causal entre el ser y su propio obrar. El obrar no es más que la expresión exterior de la naturaleza interior del ser. Lo que origina y califica la acción es el agente. El pasaje de la actividad "noética", propia del conocer, a la actividad "práctica" propia del querer, ya sea en sentido moral como en sentido manual y técnico, es perfectamente semejante (aunque la palabra semejante es demasiado débil), a la relación entre cualquier ser y su actividad distintiva. El "obrar" nos lleva infaliblemente a descubrir la identidad del agente. La naturaleza del agente se manifiesta en su obrar exterior. Lo que es el ser *ad intra* es el obrar *ad extra*. No he encontrado en los escritos de S. Tomás un principio que retorne con más frecuencia, en casi todas sus páginas. La expresión más fuerte de este principio la encontramos en las últimas páginas escritas por él, en la Suma Teológica: *"oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu et quo agit"* (necesariamente es idéntico el acto en virtud del cual un ser existe y obra, III, q.8, a.5).

La actividad *humana*, en sentido pleno, está iluminada por la conciencia cuya luz procede de la inteligencia.

La dimensión universal y total de la inteligencia se refleja y da origen y dimensión a la actividad de la voluntad: su tendencia hacia el bien. La voluntad en su tender hacia el bien es tan universal como la inteligencia hacia la verdad. También la tendencia de la voluntad hacia el bien es universal como la inteligencia. El objeto propio de la voluntad es el bien como tal, así como el objeto propio de la inteligencia es la verdad como tal. Si no puede explicarse la tendencia de la inteligencia a la verdad sin límites, si no se admite, en definitiva, una Verdad Absoluta que coincide, en concreto, con Dios mismo, mucho menos se puede explicar la tendencia de la voluntad hacia el bien como tal si no se admite en definitiva un Bien Absoluto, que concretamente se identifica con Dios mismo.

No es difícil ahora darse cuenta de que la voluntad no puede ser detenida por algún bien particular o que nos parezca a nosotros particular. Siendo la voluntad una facultad definida y ligada esencialmente por todo lo que es, al bien universal y total sin límites, claro está que ningún bien particular puede frenar su empuje natural y necesario hacia el bien total. Aquí está la fundamentación ontológica de la libertad psicológica. Podemos escoger psicológicamente porque ontológicamente los bienes que se nos ponen adelante en esta vida son solamente bienes particulares y parciales o, al menos, nos parecen tales porque conocemos sólo imperfectamente y parcialmente y obscuramente el Bien Absoluto y total, esto es Dios. Si este bien se nos presentara en todo su fulgor y plenitud, como acaeció a los tres Apóstoles, en el Tabor, ya no nos sería posible escoger un bien particular, ya no seríamos libres; al menos ya nuestra libertad no sería la libertad de la que tenemos experiencia en este mundo. Por su misma naturaleza nuestra voluntad está irremisiblemente lanzada hacia la plenitud del bien total. Ahora bien, de esta misma plenitud brotan como de su manantial todos los actos libres que ejercemos acerca de los bie-

nes particulares. La voluntad humana no está indeterminada sino omnideterminada, esto es determinada al todo, como bien. Por consiguiente, la fuente psicológica de la libertad no es la indeterminación, sino la omnideterminación. Definir la libertad como algo indeterminado sería fundamentarlo en lo negativo. Por el contrario, se fundamenta en lo máximamente positivo. La voluntad está sumamente determinada en sí misma porque se halla constituida esencialmente por su relación al sumo bien. *"Amor Summi boni prout est principium esse naturalis inest nobis a natura"* (*Qs. Disp. De Caritate*, a.2 ad. 16).

De aquí se puede deducir la diferencia entre la apariencia de libertad de los brutos, que es siempre *uni-determinación*, esto es *determinatio ad unum*, y la voluntad humana que es, por su naturaleza, determinatio ad *"omnia"* (ad omnia bona). La misma libertad en sí participa de la determinación universal de la libertad. Por esto trasciende cualquier determinismo y hace al hombre *"causa sui"*, como repite S. Tomás, en la *Suma Contra Gentes* (*C.G.*, II, c. 48, nº 1243). No es causa de su propio ser sino del propio obrar. El hombre es el único ser del mundo que sea dueño de sus acciones. Pero no podría ser dueño de sus acciones si su voluntad, finalizada y relacionada por su misma naturaleza al bien total, no trascendiera cualquiera bien particular: que es verdaderamente tal o parece tal. Sin ese doble fundamento ontológico (el bien total al que tiende la voluntad y los bienes particulares que permiten escoger entre uno y otros) sería inexplicable nuestra libertad subjetiva y psicológica.

Es claro que la realización plena de la voluntad humana está en la adquisición del bien total. Para alcanzar ese fin que únicamente puede salvar al hombre,es necesario el conocimiento claro de los bienes particulares, que favorecen ese alcance o lo impiden. De aquí la necesidad de una ley moral que guíe al hombre para obrar responsablemente. Ley que el Creador no ha dejado faltar, escribiéndola primero en nuestro corazón y proponiéndola explícitamente mediante la revelación bíblico-cristiana. Hay bienes que contribuyen a la realización del hombre, le ayudan a construir su personalidad, a custodiar su identidad y robustecerla siempre más y hay bienes que impiden al hombre su plena realización humana.

Pero antes de recurrir a la Revelación (que, sin embargo, nos parece moralmente necesaria para iluminar al hombre en sus acciones), ya en el mismo orden natural vislumbramos bastante fácilmente principios que nos introducen al recto uso de la libertad.

Podemos conocer bastante claramente dos elementos fundamentales que dependen uno de otro: primero la dignidad personal de nuestro ser, según el grado jerárquico que ocupa nuestra naturaleza personal en el conjunto de los seres. Vemos claramente que hay seres inferiores al hombre, otros que están en nuestro mismo nivel (las demás personas humanas), un Ser que está por encima de todos los seres, de nosotros mismos: el Ser Absoluto, del cual emana todo ser creado.

Hay algo en el hombre que sobrepuja al hombre mismo: esto es su espíritu. ¿Quién no conoce el hecho de que el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, de espíritu y de materia? Pero precisamente esta composición, que no es por nada dualismo, fue mal entendida o lo largo de la filosofía clásica.

Séanos suficiente pensar en Descartes, después de Platón, que pone una verdadera división entre los dos principios, reduciendo el hombre a simple espíritu (el angelismo cartesiano) y a los muchos que hoy reducen el hombre a simple materia, como evidentemente acontece en todas las doctrinas materialistas y evolucionistas. El hombre es una realidad única, aunque compuesta de dos principios sin los cuales no puede hablarse de hombre. Un principio individuante que es la materia y el cuerpo y un principio personalizante que es el espíritu. No son dos principios ni separados ni opuestos. El uno incluye el otro. El principio más noble incluye en sí el principio menos noble. Estamos acostumbrados a decir: el cuerpo contiene el alma (incluye el alma), S. Tomás observa, muy agudamente, que no es un error decir que el cuerpo contiene el alma pero, es más exacto decir lo contrario: *el alma contiene el cuerpo*. "Illud quod est homo est per animam non per corpus" (*In. Ev. Io.*, VI, v. 57, nº 974, Ed. Marietti). Y añade: "magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum quam e converso" (I, q. 76, a.3). El alma es el principio superior, la forma, el acto que actúa todo lo que hay en el hombre y le confiere su unidad y su dignidad personal, personalizando todo lo que hay en el hombre y colocándolo en su nivel propio.[1] Esta observación es muy apropiada, porque nos hace ser cautos en definir al hombre simplemente como *animal racional.*

Son ideas éstas, no digo extrañas a la filosofía moderna, sino más bien ausentes. Después del dualismo cartesiano ya no se encuentra en ningún filósofo moderno, de los mayores, una clara idea sobre la constitución esencial del hombre. No faltan aun entre los católicos quienes se escandalizan cuando oyen decir que el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, porque no pueden ni pensar en esto sin imaginarse al hombre dividido casi en dos partes. No es así. Hay que afirmar rotundamente que el alma humana no solamente no pone en el hombre un dualismo, sino que es el principio de su unidad. Es más unida el alma al cuerpo que el cuerpo a sí mismo, es más unida al alma al cuerpo que cada parte del cuerpo a cada parte del cuerpo. Y sin embargo no se confunde con el cuerpo, queda netamente distinta, no separada, a no ser por la violencia de la muerte, que sería inexplicable sin la culpa original. Aquí nos ayuda la fe. El principio espiritual o intelectual (*intellectus qui et spiritus dicitur*, III, q.6, a2). confiere al ser humano la dignidad de persona, que le coloca en una situación mediadora entre Dios y el mundo físico. Asoma aquí una doble trascendencia: la trascendencia constitutiva del hombre mismo: el alma trasciende el cuerpo no por oposición, separación y mucho menos distancia, sino por eminente inclusión de todos los valores del cuerpo en la intensidad ontológica del espíritu, de manera incorporal y eminente.

Deber fundamental del hombre es la conservación y el robustecimiento de su identidad humana, ya que toda la nobleza del cuerpo y su dignidad está en participar de la nobleza del espíritu; cuanto más el cuerpo humano en su obrar obedecer al espíritu, tanto más el hombre se realiza como hombre, se explaya en su personalidad. Se podría expresar esta norma como deber de fidelidad a sí mismo. El deber de guardar su situación que media entre Dios y las cosas terrenales. Y como la voluntad arrastra al que ama hacia el objeto amado y querido y se identifica con él, se siguen de aquí tres normas fundamentales de toda la moral humana y también de la moral católica:

1. *Hacer uso del mundo* (o también amar el mundo) *siempre y solamente como medio y nunca como fin.* El mundo es un gran don hecho al hombre para que, estudiándolo con las diversas ciencias enriquezca su inteligencia y lo transforme técnicamente y estéticamente para su bien propio. Si toda la voluntad del hombre está acaparada por los bienes del mundo, el hombre decae de su dignidad y se coloca en un grado inferior al que ocupa su misma naturaleza personal. Siendo persona y sujeto por su espíritu se rebaja al nivel de objeto y de cosa, por cuanto su voluntad se identifica con el mundo querido y amado como fin último y no como medio. Pero al mismo tiempo su conciencia le hace sentir el interior malestar que lo persigue hasta que se levante a su propio nivel y a su propia dignidad. Ese malestar interior es la rebelión de la misma naturaleza humana no respetada en su dignidad.

2. La segunda norma: *amar al prójimo sólo y siempre como fin y nunca como medio* precisamente porque la persona humana está sujeta directamente a Dios. Nunca es lícito disfrutarla como si fuera un objeto. Eso equivale a traicionar su propia naturaleza y dignidad en nuestro prójimo. La regla de oro es la del Evangelio: ama al prójimo como a tí mismo. La ley explícita de Dios no hace nada más que confirmar lo que el estudio filosófico de la misma naturaleza humana nos enseña. Es deber del hombre establecer con los que verifican en sí su idéntica naturaleza y dignidad una relación de comunión, de amistad, de paz, de ayuda y de amor. Amar al prójimo no es otra cosa que amar a su propia naturaleza y dignidad, prolongada en la persona de los demás. Cada uno de nuestros prójimos, dice S. Tomás, es "alterum se". (*Qs. Disp. De Caritate*, a.8 ad 7).

3. La tercera norma de la moral humana consiste en amar a Dios más que a nosotros mismos, precisamente porque solamente amando a Dios más que a nosotros nos levantamos sobre nosotros: nos identificamos, mediante la fuerza unitiva (*amor vim quandam unitivam habet* repite con Dionisio S. Tomás), nos levantamos sobre nuestra misma naturaleza, llegando a ser más nosotros en Dios que en nosotros mismos. Esto supone el gran concepto de creación, asequible por la razón y confirmado de lleno por la revelación bíblica.

Ante esta triple situación aparece más claro que nuestra libertad psicológica no la ejercemos, ni podemos honestamente ejercerla, sin tener en cuenta muchos datos objetivos que la condicionan, pero al mismo tiempo le imprimen el exacto rumbo de su camino.

Podemos ahora concluir que la fundamentación ontológica de la libertad psicológica tiene muchos sentidos, aunque todos estrictamente ligados entre sí.

1) Indirectamente la objetividad del conocer proyecta su misma objetividad que es el ser concreto en la tensión de la voluntad.

2) No habría libertad en sentido psicológico si no hubiera ante nosotros que debemos escoger bienes limitados y particulares.

3) Los bienes particulares no tendrían sentido sin el bien total del cual participan y hacia el cual la voluntad tiende con toda su naturaleza.

4) Fundamenta la libertad el mismo sujeto humano constituido por la doble componente del alma y del cuerpo. La libertad por su misma omnicapacidad electiva no puede ser sino facultad del espíritu. Su existencia es una prueba de la espiritualidad del hombre.

5) Fundamenta en fin ontológicamente la libertad psicológica la situación del hombre, puesto en la cumbre del mundo físico, al nivel de los demás hombres, mediador entre los seres infrahumanos y Dios.

* * *

El hombre es el único ser a quien Dios confió en sus manos su porvenir y su crecimiento personal. El hombre puede y debe crecer espiritualmente durante toda su vida. Y este crecimiento no se actúa sin su colaboración activa. En este sentido S. Tomás dice que el hombre es dueño de sí mismo y, con expresión más fuerte, que *es causa de sí mismo,* esto es de la construcción de su personalidad.

Llegados a este punto no nos queda más que repetir, con honda y razonada convicción: la Revelación y la gracia no contradicen a nuestra razón y naturaleza sino que las perfeccionan y les abren nuevos horizontes. Así, el hombre es más filósofo cuando trabaja en la luz de la Revelación que sin ella. Así se explican cómo pudieron surgir los mayores filósofos de la humanidad, que son sus representantes insuperables, en S. Agustín y S. Tomás.

LUIS BOGLIOLO

LIBERTAD-NECESIDAD EN LA *QUAESTIO DISPUTATA DE MALO, VI* *

El tratamiento de la libertad humana en la *Quaestio Disputata De Malo* (q. 6, a. único), si bien asume análisis anteriores (recordemos que es una de las obras tardías) y en particular aquellos de la *Suma Teológica* en su parte prima-secunda y *De Veritate* en la q. 22, ofrece aquí un empleo de la temática, una perspectiva y un énfasis metodológico con un destino directo hacia la problemática práctico-moral, en términos teológicos y filosóficos. Cierto es que la temática de base es aquélla —como en la *Suma Teológica*, 1-2, qq. 8, 9 y 10— de los motivos o causas que cooperan en la producción de los actos de la voluntad, actos específicamente humanos, pero en esta oportunidad tal problemática se concentra en el análisis de los actos *libres* de la voluntad desde el peculiar modo de ejercicio de tal libertad según los objetos a los que puede hacer referencia. En verdad, el debate en su nudo central cae insistentemente en una alternativa desde la cual se perfila, diría, el concepto de libertad, incluso se afianza y enfatiza, la alternativa entre "actuar necesario o actuar libre" de la voluntad humana, alternativa "necesidad o libertad" como posibles modos del actuar humano. Y que el debate en la Cuestión Disputada *De Malo* profundice esta perspectiva, llamaría inicial al problema, en el tratamiento de la libertad humana, resulta claro en cuanto en esta Cuestión la preocupación es precisamente la de afirmar la libertad de los actos específicamente humanos como condición esencial de los mismos y, consecuentemente, como raíz de todo mal moral y de todo pecado. De esta forma, los análisis sobre el objeto del actuar voluntario, la peculiar estructura del acto, la sinergia causal intelecto-voluntad en su despliegue, el papel de la voluntad en el contexto de la vida efectiva humana y su calidad como poder humano, lejos de no preocupar, se articulan en ocasión de dar respuesta a aquella alternativa. En otros términos, la naturaleza peculiar de la libertad humana va tomando cuerpo a lo largo de la cuestión desde esa respuesta al planteo crítico sobre la "realidad" de la libertad en el actuar humano. E insisto, que el tratamiento sea precisamente éste, se evidencia por la preocupación moral del tema en esta cuestión, y en que ya al comienzo de la misma Santo Tomás se preocupa en manifestar por el absurdo en que incurre aquella posición que sostenga que la voluntad humana obra por necesidad al elegir. Por una parte, teológicamente, tal posición resultaría herética, pues "tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non

* Comunicación presentada en la *VIII Semana de Filosofía Tomista*, celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit" (corpus). Y, por otra parte, se inscribiría entre las opiniones filosóficas espúreas ya que "non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum alquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preaeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit" (ibid).

Así planteado el problema en esta Cuestión Disputada *De Malo* y su capital relevancia para la teología y filosofía morales, su desarrollo dependerá de la conceptualización del "modo" peculiar de actuar de la voluntad, para lo que será preciso delinear la estructura de la moción voluntaria, sobre todo en lo que respecta al "motivo" voluntario, es decir su causa, como una suerte de cuadro de situación de los elementos (principios activos) que cooperan en la moción voluntaria y sus respectivos papeles. En verdad tal preámbulo, que retoma análisis ya efectuados más detenidamente y en particular, permitirá responder por el modo cómo la voluntad actúa al elegir "por necesidad" o "libremente".

1. *Planteo del problema*

1.1. *La moción específicamente humana. Ciertas nociones que se presuponen.*

La actividad voluntaria ha de ser comprehendida ante todo y en cuanto es una forma de movimiento, dentro de la temática del acto y la potencia y de la causalidad eficiente, es decir como pasaje de la potencia al acto y en virtud de algo que es en acto, que, como principio activo produce en línea de eficiencia un efecto determinado, determinado por sus propias posibilidades ontológicas y por el fin en razón del que causa. La moción voluntaria entendida como la forma propia y específica de causación eficiente en el hombre supone también una reducción del estado potencial en virtud de un principio activo o motivo que determina la peculiar calidad del actuar voluntario. De forma tal que si interesa en esta cuestión del *De Malo* el precisar el modo peculiar del actuar voluntario, insoslayable sea el ocuparse de los motivos o principios activos de tal actuar, sobre todo en lo que respecta a su realidad ontológica y a sus posibilidades dinámicas. Por ello, esta cuestión del *De Malo* se emparenta con el tratamiento de la 1-2 *Suma Teológica,* qq.8, 9 y en especial la q.9 sobre el motivo de la voluntad.

Los principios activos o motivos propios del actuar humano son la inteligencia y la voluntad en cuanto son sus principios intrínsecos, ya que la moción divina y la de los cuerpos celestes cooperan como motivos extrínsecos,

y el influjo de la afectividad sensible se reduce a la moción de la inteligencia.[1] Tales son los principios activos propios del actuar humano, pues, al igual que en los movimientos naturales y animales, ha de intervenir la forma, que es la determinación cierta que tiene razón de fin[2] como principio de acción y la tendencia consecuente a la forma; pero, a su vez, emergen de los movimientos naturales y animales cuyos principios activos no superan la determinación del objeto-fin singular.

De este modo, "forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi: unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa"[3] Pasaje preciso y consistente que, ya desde la presentación de los principios activos o motivos del actuar humano, asienta su índole de actuar libre lo que ya le hacía enfatizar al Aquinate con las palabras del Maestro de las Sentencias: "liberum arbitrium esse dicitur 'facultas voluntatis et rationis' ".[4] Pasaje, a su vez, que recorta el nudo del problema, pues toda la reflexión va a consistir en reparar si tal indeterminación cognoscitiva y tendencial, que positivamente puede expresarse como señorío y dominio cognoscitivo y tendencial, importa afirmar una real indeterminación y señorío causal en ambas esferas o basta salvar la indeterminación racional aunque sea en detrimento de la libertad de la tendencia voluntaria.

Por ello, para completar el planteo, se ha de contar con una distinción que señala dos perspectivas en la conceptualización del actuar humano, a saber la moción de especificación o determinación y la moción de ejercicio, moción del objeto y del sujeto respectivamente, causalidad formal y final. Por tal distinción es preciso advertir que en la actividad humana se registra un dominio compartido de ambos poderes, en tanto que en línea de la causalidad formal —orden de la especificación del acto por el objeto— es de la moción intelectual la primacía, en virtud de la mayor formalidad de su objeto: "sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae", incluso el bien es cierta verdad como forma aprehensible; mientras que en línea de la causalidad final —orden de la ejecución del acto por el agente en razón del fin— es de la moción voluntaria la primacía pues su objeto, el bien, es el fin principal "sub quo comprehenduntur omnes fines", incluso la verdad es cierto bien como fin de la actividad intelectual. Y así, "intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo".[5]

---

1 Cfr. S. *Teol.*, 1-2, q. 9, aa. 2, 4, 5 y 6.

2 S. *Teol.*, 1-2, q. 1, a. 2 c.

3 *De Malo*, ibid. corpus.

4 S. *Teol.*, 1-2, q. 1, a. 1 c.

5 *De Malo*, c.

1.2. *Enunciado del problema.*

"Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto" (*De Malo* c.). Aquella alternativa "necesidad-libertad" en el actuar humano a la que antes aludí se ha de dilucidar desde este marco de referencia. Preciso es entonces reparar brevemente, aunque más no fuere, en esta expresión, "ex necessitate movetur" en cuanto la afirmación de la libertad como cualidad de los actos de la voluntad, surge en el *De Malo* desde una respuesta negativa a la necesidad causal en el actuar humano.

El actuar necesario alude al actuar determinado hacia un fin donde el que actúa es ordenado y dirigido por otro, o bien como impelido en forma pasiva y contra su inclinación, o bien participando en la acción de modo que el principio de movimiento si bien necesario le es natural.[6] Con necesidad de coacción la primera moción o violenta, pues "violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo"[7]; mientras que en la segunda moción, por ser interior el principio de acción, por la inclinación natural, el agente se mueve por necesidad en cuanto lo hace naturalmente desde su interior disposición. En lo que respecta al actuar voluntario, la violencia diría referencia a la coacción de la determinación activa de la voluntad, considerada ésta como poder dinámico; mientras que la necesidad natural es determinación por inclinación de la voluntad en cuanto dotada de una naturaleza.

Si retomamos los elementos que intervienen en el planteamiento, el problema va a consistir en investigar si los principios activos o motivos que cooperan en la producción del acto específicamente humano, sean intrínsecos o extrínsecos, determinan —tanto en lo que respecta a la especificación como a la ejecución del actuar voluntario— un actuar libre o necesario, sea en términos de violencia o de inclinación natural.

2. *"Ex parte exercitii voluntas non movetur ex necessitate"*

Como punto de partida en el tratamiento, cabe considerar la moción voluntaria en lo que respecta a la ejecución de sus actos, pues desde sus actos se manifiesta la voluntad, y se manifiesta precisamente como actuada por sí misma ("ex seipsa movetur"), no por necesidad y con automoción sobre sí y sobre las restantes potencias. Esta aseveración se habrá de justificar, y conforme la metodología del *De Malo*, por un recurso indirecto al superar ciertas contradicciones que pueden aducirse a esta autonomía eficiente de la voluntad.

---

[6] Cfr. *De Ver.*, q. 22, a 5.

[7] *De Ver.*, ibid.

BIBLIOTECA

2.1. La primera contradicción se suscita desde la misma posibilidad de la voluntad como principio intrínseco para merecer tal atribución de "seipsa movetur" que, según S. Agustín [8] surge de aquello que "nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur".[9] Al respecto cabe considerar en primer lugar que la voluntad se mueve con un movimiento análogo al del intelecto en la vía de invención, es decir desde algo querido en acto, los fines (como el intelecto desde principios ya conocidos) hacia algo aún no querido, lo que es para el fin(como el intelecto se mueve hacia las conclusiones no conocidas). La voluntad, entonces, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin en cuanto quiere el fin en acto, y de allí que "idem secundum idem non movet seipsum sed secundum aliud potest seipsum moveri".[10]

Además, y en segundo lugar, la voluntad se mueve a sí misma supuesto el "consilium" que es una inquisición de la razón sobre lo que se ha de hacer con respecto a la prosecución del fin, inquisición insoslayable antes del juicio de elección.[11] Ahora bien, el "consilium" versa sobre singulares contingentes, de gran variabilidad y opuestos, por lo que tal inquisición resulta probable, no determinando necesariamente la inclinación voluntaria consecuente, lo que no se ha de entender como tendencia hacia ambos opuestos simultáneamente, sino como autodeterminación al "elegir entre uno u otro".

2.2. La segunda contradicción en el orden de la ejecución repara en la necesidad de recurrir a un principio extrínseco para explicar aquel primer acto de la voluntad, el de querer el fin no subordinado desde el que se desata y se explica, como fue dicho, la automoción voluntaria. Tal principio exterior, por cuyo impulso la voluntad comienza a querer, no puede ser sino Dios como primer motor inmóvil, pues los cuerpos celestes sólo pueden actuar indirectamente ya que su moción es por impulso corporal que repugna a la naturaleza incorpórea de la voluntad. En otras palabras, y ya circunscribiendo el problema. "Si voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur".[12] Al respecto se ha de reparar en que es natural y no coactiva o violenta la necesidad de recurrir a un principio exterior, pues "voluntas aliquid confert cum a Deo moveatur; ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo".[13] Dios mueve respetando la peculiar condición del móvil, y en el caso de la voluntad humana, al determinarla en orden al fin o bien en general y cabal, la mueve a modo indeter-

---

8 I *De Trin.*, cap. I, ante med.

9 *De Malo*, ob. 20.

10 *De Malo*, ad 20.

11 Cfr. S. *Teol.*, 1-2, q. 14, a. 1 c.

12 *De Malo*, ob. 4.

13 *De Malo*, ad 4.

minado respecto de los actos que concretan ese querer necesario del fin cabal que, al ser concretos, exigen la determinación o moción voluntaria para su realización. De esta forma, la divina premoción, que de ello se trata, lejos de anular el actuar libre de la voluntad, se manifiesta entonces como necesaria para el cumplimiento de la misma naturaleza de la automoción voluntaria.

Por último, cabe señalar que de la respuesta a ambas contradicciones queda, como saldo ya no crítico, la justificación de ciertas notas esenciales de la voluntad que afirman en consecuencia la libertad como cualidad intrínseca. En primer lugar, por la negación de la necesidad natural en el ejercicio de la voluntad, se afirma que la voluntad tiene movimiento de autodeterminación, es decir se determina libremente por la aplicación de sí misma y de las otras potencias a los actos siguientes, por lo que resulta dueña de sí y de sus actos. A su vez, y por las mismas razones, la voluntad produce efectivamente sus propios actos al elegir entre las posibilidades contingentes de la situación concreta donde se ejercita su actuar. En segundo lugar, y por la negación de la necesidad de coacción o violencia, si bien necesita de la moción divina para su primer movimiento ante el fin último que desata todo el proceso causal, sin embargo no la suple en la producción intrínseca del mismo, "homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et inmobiliter; no tamen hoc repugnat libertati".[14] La libertad humana, entonces, es una realidad en el obrar voluntario, aunque es libertad de un ente finito, enmarcada dentro de ciertos límites que no la violentan sino que la determinan naturalmente por vía de una inclinación que es un querer natural.

3. *"Ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ex necessitate movetur quantum ad aliqua non autem quantum ad omnia".*

Por los análisis anteriores se han superado las contradicciones que podía suscitar el actuar libre en el hombre desde el sujeto productor de los actos, desde la ejecución voluntaria en cuanto principio intrínseco eficiente y libre. Cabe ahora preguntarse si la moción de especificación de los actos voluntarios, que corresponde al objeto "aprehendido bajo la razón de conveniente" es una moción necesaria del actuar voluntario.

3.1. Desde esta perspectiva, el primer problema se plantea entre la acción desplegada por el objeto apetecible y la pasividad de la voluntad como potencia apetitiva: "Appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo si sit sufficiens".[15] "Si sufficiens", en esta precisión estriba la dificultad y la respuesta, en tanto se

14 *De Malo*, ob. 3, Sed. dic.
15 *De Malo*, ob. 7.

la comprenda propiamente o se la excluya. La moción objetiva influye necesariamente si, en cuanto principio activo, supera la capacidad de la potencia receptiva, que no es el caso de la voluntad por ser su horizonte de tendencia el bien universal, es decir su potencia lo es ante el bien universal. En verdad, "obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquid bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis non movebit voluntatem".[16]

La elección voluntaria, supuesta la moción del objeto, se ejerce en lo particular que implica variabilidad y multiplicidad para el apetito lo que permite y obliga a la autodeterminación de la voluntad por el plus de tendencia que siempre deja la universalidad y perfección de su objeto propio. Este es el contexto en que se ha de entender la moción voluntaria concreta, a saber el del carácter particular del objeto y de su modo de aprehensión, habida cuenta de la insuficiencia que su objeto propio, el bien en común o universal detenta para una determinación necesaria.

En este contexto también se ha de negar una moción necesaria del objeto aprehendido "secundum omnia particularia quae considerari possunt", o "secundum aliquod particulare consideratum". En el primer caso, que de la beatitud se trata y bajo las particulares y finitas condiciones como puede ser aprehendida en esta vida, sólo se mueve necesariamente la voluntad en la especificación de su acto ya que no puede no quererlo —vale decir querer su opuesto—, pero permanece libre en el orden de la ejecución de su acto, y en consecuencia puede "non velle actu" e incluso "avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum".[17] Mientras que ante los bienes particulares la indeterminación alcanza también la especificación de su acto, y entonces puede "no quererlo como tal" o "querer su opuesto", y esto sucede o bien porque cierta condición particular prepondera o es considerada fuera de otras o por alguna disposición subjetiva a ciertas preferencias.

De allí la conclusión antes adelantada. En el orden de la especificación de sus actos, la voluntad sólo en ciertos casos se mueve necesariamente ante el bien propio, aprehendido como bien perfecto y particular, es decir como "status omnium bonorum congregatione perfectus", sea aprehendido según las limitadas condiciones de esta vida, caso en el que no obstante permanece libre en el orden del ejercicio, sea en la bienaventuranza donde la voluntad no puede negar su adhesión al supremo bien. Empero, incluso en este estado no se niega ni anula la naturaleza de la voluntad sino que se plenifica, por lo que podría hablarse de una libertad eminente en tanto se confunde con la espontaneidad de la tendencia natural perfeccionada: "perfectum bonum est

---

16 *De Malo*, c.

17 *De Malo*, ad 7.

[bonum] alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur".[18]

3.2. El segundo problema desde esta perspectiva resulta también básicamente superado por lo dicho, ya que por las mismas razones se niega el determinismo necesario de la moción objetiva que surgiría al establecer una comparación entre la inteligencia y la voluntad, fundada en la dependencia que guarda la voluntad de la moción especificante de la inteligencia. Empero, sólo puede reconocerse una comparación "analógica" y por varias razones que basta sólo citar en esta oportunidad aunque bien valdría una detenida consideración. a) La inteligencia es movida para actuar, la voluntad se mueve a sí misma;[19] b) la moción objetiva de la verdad, que es en línea formal por asimilación, es más motiva que la moción del bien que lo es en razón de fin;[20] c) el intelecto es más pasivo pues su acto es "secundum motum ad animam", la voluntad es más activa pues su acto es "secundum motum ab anima" por lo que no padece necesariamente por su objeto.[21]

Cabe más bien en este contexto señalar una interesante "semejanza" en la moción de ambos poderes, a saber la indeterminación dinámica en el plano de lo contingente, "sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero neccesario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingente, quod potest accipi ut falsum".[22]

Por todo lo expresado, aquella aporía planteada en el actuar voluntario del hombre, el actuar propia y específicamente humano, aporía entre "necesidad o libertad" en la determinación de sus actos queda sorteada y justificada en la tesis cuidadosamente analizada por el Aquinate en esta Quaestio Disputata *De Malo*: "Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur" (corpus in fine).

4. *Corolario. Incidencia de esta tesis en el problema del pecado.*

He señalado al comienzo la incidencia práctico-moral de este tratamiento de la libertad humana por ser precisamente éste el carácter del *De Malo*. En consecuencia, este análisis desde el sujeto causal está obrando como justificación de una concepción de la libertad como raíz de todo pecado por serlo de la moralidad. "Peccatum vero, secundum quod *proprie* in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine,

18 S. *Teol.*, 1-2, q. 5, a. 8 c.
19 *De Malo*, ad 10.
20 Ad 12.
21 Ob. 14, Sed. dic.
22 Ad 10.

per hoc quod in finem indebitum tendit".[23] Se ha de decir entonces, y desde la perspectiva considerada, que la voluntad es principio causal o motivo del pecado por ser precisamente capaz de un actuar no necesario sino *libre* tanto en el orden de la ejecución como en el de la especificación de sus actos. Ilustro el presente corolario con ciertos textos ampliamente satisfactorios.

4.1. En el orden de la ejecución, si bien la voluntad es causa segunda de su obra, ni siquiera por Dios es suplida en la producción de sus actos y por ende cabe la responsabilidad y el pecado. "Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficeant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo".[24]

4.2. En el orden de la especificación, por la no necesidad que impone la moción objetiva, al menos no necesidad absoluta, el principio activo del pecado como del actuar voluntario no puede ser sino la voluntad como principio interior de acción, pues Dios como último fin no puede ser causa del desorden al fin debido. "Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet voluntatem; et ideo nulla persuasio ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima (...). Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam (...). Deus autem non est causa peccati, ut supra (a. 1y 2), ostensum est. Relinqutiur ergo quod nihil aliud sit causa peccati humani nisi voluntas".[25]

De esta forma el hombre al pecar pierde el libre albedrío "quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem a coactione",[26] y aquél que hace "lo que no quiere", según las palabras de San Pablo, "non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem".[27]

Estas últimas reflexiones acerca del mal moral y del pecado e incluso toda la elaboración de la q. 6 del *De Malo* deben ser referidas al contexto total de la vida moral, en el sentido que la necesidad de afirmar la realidad de la

---

[23] *De Malo*,. q. 3, a. 1 c.

[24] *De Malo*, q. 3, a. 2 c.

[25] *De Malo*, q. 3, a. 3 c.

[26] *De Malo*, q. 6, ad 23.

[27] *De Malo*, ibid. ad 23.

libertad en el actuar específicamente humano apunta a justificar la cualificación moral de tales actos y no a una exaltación del pecado ni mucho menos a sostener el pecado para asegurar el ejercicio de la libertad. La libertad humana implica posibilidad de elección, pero, ante todo, importa una vía de autodeterminación para la plenificación natural, por lo que pide aquella intrínseca rectitud, la bondad moral, que al ordenarla ni la desborda ni la trasciende sino que la eleva al logro máximo de su ejercicio. La libertad, por ello, es radicalmente libertad para el bien y para el bien moral. "Voluntas semper fertur in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum".[28] O como se concluye de los consejos de Escrutopo a su sobrino Orugario –los diablos del relato de C. S. Lewis en "Cartas del diablo a su sobrino", p. 33-4–, el hombre lucha a pesar de la finitud de su libertad pero a través de ella para alcanzar su destino cabal: "Al desear su libertad, el Enemigo [Dios], consecuentemente, renuncia a la posibilidad de guiarles por medio de sus aficiones y costumbres propias, a cualquiera de los objetivos que El les propone: los deja que lo hagan *por sí solos*. Ahí está nuestra oportunidad; pero también, tenlo presente, nuestro peligro: una vez que superan con éxito esta aridez inicial, los humanos se hacen menos dependientes de las emociones y, en consecuencia, resulta mucho más difícil tentarles".

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI
Instituto de Filosofía Práctica

[28] *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 2.

COMPATIBILIDAD ENTRE LA PRESCIENCIA DIVINA Y LA LIBERTAD DE LOS ACTOS HUMANOS

REFUTACION A LAS OBJECIONES DE ANTHONY KENNY *

Si bien la riqueza y el rigor científico se encuentran en la misma fuente, creo que el confrontar a Tomás de Aquino con pensadores contemporáneos revitaliza la doctrina del Angélico mostrando no sólo su vigencia sino también la genialidad de prever casi todas las posibles objeciones dentro del tema, buscando con seriedad y honestidad inflexibles la solución a cada una de ellas. Por este motivo consideré interesante abordar el tema a partir del artículo "Divine foreknowledge and Human freedom", que el mencionado fellow y master del Balliol College de Oxford publicara en 1970, entre una colección de diversos ensayos y autores, editada por él mismo bajo el título de *Aquinas: a collection of critical essays.*[1]

En este artículo el autor aclara que su discusión se limita sólo al tema de la presciencia (foreknowledge) y no se extiende a la predestinación (foreordaining), aunque reconoce que así como es un problema conciliar la presciencia con la libertad humana es igualmente un problema –yo diría mucho más grave– conciliar la libertad humana con la providencia divina. Del mismo modo, también nosotros nos ceñiremos exclusivamente al tema de la presciencia, aunque tangencialmente, y como es inevitable, sea en algún momento mencionada la divina providencia. En realidad, Kenny examina sólo dos de las objeciones que Sto. Tomás expone en la *S. Th., I, q. 14, a. 13,* iniciando su análisis con el tercer argumento negativo, a saber:

> "Omne scitum a Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo".

La respuesta de Sto. Tomás a esta objeción es larga. El meollo está en los dos modos de interpretación que puede darse a la proposición "Omne scitum

---

* Comunicación presentada en la *VIII Semana de Filosofía Tomista,* celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

1 *Aquinas: A Collecion of Critical Essays,* Ed. by A. Kenny, Macmillan, London-Melbourne, 1970, 1ª ed. inglesa. Hubo una 1ª ed. publicada en USA en 1969.

a Deo necessarium est esse". Esta puede ser tomada como proposición *de dicto* o como proposición *de re*. Como proposición *de re* significaría: *"Todas las cosas que Dios conoce son cosas necesarias"* y en este sentido es falsa. Como proposición *de dicto* significaría: La proposición *"scitum a Deo esse", es una proposición necesaria,* y en este sentido es verdadera. Kenny cree que es una respuesta adecuada a la dificultad y profundiza la noción medieval de proposición *de dicto* y *de re* aplicándola al siguiente ejemplo de la Universidad de Oxford: "Si hay una Universidad en Oxford, entoces necesariamente hay una Universidad en Oxford".

De dicto se interpretaría: "Si hay una Universidad en Oxford, entonces hay una Universidad en Oxford". Esto es necesariamente verdad.

De re se interpretaría: "Si realmente hay una Universidad en Oxford, entonces la proposición «hay una Universidad en Oxford» es una verdad necesaria. La interpretación *de dicto* establece que una cierta condicional cuyo consecuente es repetición del antecedente es necesariamente verdadera en sí misma. Pero la interpretación *de re* es falsa en la medida que siendo su antecedente necesaria (hay realmente una Universidad en Oxford) su conclusión es falsa pues no es una verdad necesaria que haya una Universidad en Oxford, ya que no siempre hubo una Universidad allí.

Esto aplicado al argumento esgrimido por Sto. Tomás daría como interpretación *de dicto*: *"Todo lo conocido por Dios es verdad"*. Esto es una verdad necesaria. Como interpretación *de re*: *"Todo lo conocido por Dios es una verdad necesaria"*. La interpretación *de dicto* es verdadera y no implica que los actos previstos (foreseen) por Dios no sean libres. En cambio la interpretación *de re*, sostiene Kenny, si fuera verdadera excluiría la posibilidad de la acción libre. Pero esto no debe preocuparnos pues la interpretación *de re* es falsa. Hasta aquí Kenny concuerda con Sto. Tomás diciendo que es una respuesta enteramente satisfactoria.

La divergencia se inicia cuando Kenny examina la segunda dificultad: *"Si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit"* (*S. Th.*, I, q. 14, a 13, 2), no encontrando para nada satisfactoria la respuesta que da el Aquinate. Aquí en la dificultad Sto. Tomás expone que cuando en una proposición condicional es necesario el antecedente, también lo es el consecuente. Así aplicado a la expresión citada: el antecedente es absolutamente necesario tanto porque es eterno como porque es significado como pretérito. Luego también es absolutamente necesario el consecuente, por lo tanto todo lo conocido por Dios es necesario y así la ciencia de Dios no es de lo contingente. Este es un poderoso argumento y aparece, al menos a primera vista, como imposible de negar en ninguna de sus premisas. Sto. Tomás, para Kenny, lo trata con gran respeto y antes de dar su propia solución Tomás considera tres intentos de negar una u otra de esas premisas. Al final, según K, al no encontrar alternativa para rechazarlo, trata de mostrar que la conclusión no es, como parece ser, incompatible con el acontecimiento de hechos contingentes. Aquí, a mi modesto entender, aparece el *primer error metodológico* de Kenny, quien en lugar de atenerse a la respuesta que en el texto citado expone Tomás, salta a la solución que en torno al tema de la ciencia de Dios presenta el art. XII de la *Quaest Disp., II De Veritate,* que si

bien es uno de los lugares paralelos, sigue otro orden discursivo. Para colmo, según afirmación del mismo autor, no transcribe fielmente la respuesta sino que realiza un "mosaico" con las expresiones, consideradas para él, como más signiifcativas en ese texto.

Siguiendo ese método llega a formular su *1ª objeción* indicando que la respuesta de Tomás mueve a negar que sea verdadero, en sentido estricto, que Dios conoce las futuras acciones libres, pues, según Kenny, el Angélico insiste repetidas veces que nadie, ni siquiera Dios, puede conocer los hechos contingentes como futuros (qua futura), expresando que de estos hechos habría que decir: *"Si Dios conoce algo, entonces es"* en lugar de *"Si Dios conoce algo, entonces será"* (*De Verit.*, II, a. 12, ad 7). Estrictamente hablando, para Kenny, Dios entonces no tiene presciencia como conocimiento anticipado de los hechos contingentes en la medida que los conoce como presentes y no como futuros. Además de haber señalado el error metodológico inicial, replicamos a esto que Kenny toma solamente el final de la respuesta y así, fuera de contexto, no puede comprenderse el verdadero significado por lo que nos vemos obligados a ubicarlo, transcribiendo el último párrafo del ad 7:

> "Si yo entiendo algo, esto es inmaterial, no porque sea necesario que el objeto inteligido sea inmaterial, sino del modo como él está en el intelecto; e igualmente cuando digo si Dios sabe algo, esto será; el consecuente está tomado no según la disposición de la cosa en sí misma, sino según el modo del cognoscente. Pues aunque la cosa en sí misma, sea futura, sin embargo según el modo del cognoscente es presente; y así mejor habría de decirse: Si Dios sabe algo, esto es, que esto será".

Por otra parte, en el mismo artículo, en el *corpus* Sto. Tomás explica por qué Dios conoce los hechos contingentes como presentes:

> "Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper *ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens*" ... "hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum sed praesens. Ita ergo *nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est*" ... "ut Boetius dicit in libro V de Consolatione, *eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia*: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis speculo intuetur".

Frente a esta réplica Kenny contrapone un ejemplo: "Supongamos que en el futuro un hombre descienda en Marte. Si bien el evento del descenso en Marte es futuro, para Dios es presente. De este modo podemos decir que Dios conoce fuera del tiempo, el descenso en Marte y siguiendo la sugerencia de Sto. Tomás en el *De Verit.* deberíamos decir que «Dios conoce que un hombre está descendiendo en Marte», pero no podemos decir esto desde el momento que esta proposición (hombre descendiendo en Marte) siendo falsa no puede ser conocida ni siquiera por Dios, como verdadera".[2] Frente al ejemplo

[2] KENNY, A., *op. cit.*, p. 263.

podríamos decirle a Kenny que, en todo caso, la proposición puede ser falsa hoy y para nosotros, no en sí misma, pues aunque no ha ocurrido aún podría ocurrir y para los hombres que vivan en ese momento no será falsa. Además, propiamente hablando el *hecho en sí* no puede ser declarado por nosotros ni verdadero ni falso. Pero el mismo Sto. Tomás se encarga de contestar a este tema bajo el título de *Dios tiene ciencia de lo que no-es* (*S. Th.*, I, q. 14, a. 9, c):

> "Pero aún entre lo que no tiene existencia actual se han de tener en cuenta algunas diferencias. Algunas cosas no están ahora en acto, pero lo estuvieron o estarán, y de éstas se dice que Dios tiene *ciencia de visión*. Y se llama así, porque como el entender de Dios que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo todo, y en todas las cosas que están en cualquier tiempo, como sujetas "presencialmente" (a su conocimiento). En cambio, hay otras cosas en el poder de Dios o de las creaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino *de simple inteligencia*. Se llama de este modo porque las cosas que son vistas entre nosotros tiene un ser distinto fuera del que las ve". Y en la *C. Gent.*, L.1, cap. 66: "Dios conoce lo que, según el decurso del tiempo, todavía no existe. Es claro, pues, por estas razones que Dios conoce los no-entes. Sin embargo, no todos los no-entes tienen la misma relación con su ciencia. Los que no son, ni serán, ni fueron, Dios los conoce como posibles por su virtud; de manera que no los conoce como existentes en sí, sino únicamente en la potencia divina. Y a esto llaman algunos conocido por Dios según *ciencia de simple inteligencia*. En cambio, los seres que son presentes, pasados o futuros para nosotros, Dios los conoce según son en su potencia, en sus propias causas y en sí mismos. Y este conocimiento se llama *ciencia de visión*. Dios, en efecto, ve no solamente el ser que tienen en sus causas las cosas que todavía no nos son presentes, sino también el que tienen en sí mismas, porque su eternidad está presente a todo tiempo en virtud de su indivisibilidad".

No obstante, Kenny no se detiene en su crítica y declara que la solución de Sto. Tomás es más una negación que una defensa de la presciencia de Dios, e incluso una *negación de la omnisciencia de Dios*. Funda esto último diciendo que si el conocimiento de Dios está fuera del tiempo, esto significa que no puede recibir ninguna cualificación temporal. Si Dios es el sujeto de una oración, los verbos de conocimiento no pueden ser modificados por adverbios de tiempo (ej.: no puede decirse que Dios sabe ahora que Bruto mató a César). Con esta crítica muestra desconocer el texto de la *C. Gent.* 1, Cap. 67 donde expresamente Tomás advierte que el engaño acontece porque el tiempo en que hablamos coexiste con la eternidad:

> "Rursus cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet, tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. *Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit, aeternitati, vel etiam tempus praeteritum quod designatur cum dicimus, Deus scivit: unde, habitudo temporis prae-*

> *teriti, vel praesentis, ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit".*

La 2ª *objeción* de Kenny sería, según sus propios términos, un argumento *ad hominem* extraído de la noción de profecía. Sto. Tomás creía que Dios podía predecir y había predecido hechos futuros contingentes. Creía que Dios como principal autor de la Epístola a los Romanos predijo la conversión de los judíos al cristianismo. Para Kenny, desde el punto de vista de un conocimiento atemporal de Dios esta predicción es inexplicable. Tampoco podemos admitir esta 2ª objeción porque lo que en relación a nosotros es profecía no lo es para Dios, en quien se identifica con la presciencia. Leemos en la *S. Th.*, II-II, q. 171, a 6, c:

> "Como se deduce de lo dicho, la profecía es un conocimiento impreso en la mente del profeta mediante una revelación divina, a modo de enseñanza. Ahora bien, la verdad del conocimiento en la mente del discípulo es la misma que la del maestro, porque el conocimiento del que aprende es una semejanza del conocimiento del que enseña, como en las cosas naturales la forma del engendrado es una semejanza de la forma del generante. Por esto dice San Jerónimo que *la profecía es "una señal de la divina presciencia"*. Y en el mismo artículo en el *ad 3* se lee: "Según hemos dicho, *una misma es la verdad de la profecía y la de la presciencia divina,* y de este modo es verdadera la condicional: Si una cosa está profetizada, sucederá, como esta otra: Si una cosa es de antemano conocida, sucederá".

Una *3ª objeción* la constituye para Kenny el concepto de una eternidad atemporal, la totalidad de la cual es simultánea con cada parte del tiempo, siendo esto para él, radicalmente incoherente porque la simultaneidad es una relación transitiva (Si A sucede al mismo tiempo que B, y B al mismo tiempo que C, entonces A sucede al mismo tiempo que C) Pero en la visión de Sto. Tomás, según Kenny, mi escritura de este texto es simultánea con la totalidad de la eternidad. Por otra parte el gran incendio de Roma es simultáneo con la totalidad de la eternidad. Luego mi escritura y el incendio provocado por Nerón son simultáneos. A esta 3ª objeción replicamos diciendo que el autor inglés confude los planos humano y divino. Lo simultáneo para Dios es sucesivo para los hombres. Confrontemos con la *C. Gent.*, 1, cap. 66:

> "Por lo tanto, *todo lo que existe en cualquier parte de tiempo coexiste con lo eterno como presente al mismo, aunque respecto de otra parte de tiempo sea pasado o futuro.* Nada puede coexistir presencialmente a lo eterno si no es a todo él, porque no tiene duración sucesiva".

También convendría revisar la noción de eternidad. Boecio en el V *De Consolatione* dice que la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable.

> "Por consiguiente, formamos concepto de la eternidad por dos cosas. Primera, porque lo eterno es interminable, esto es, no tiene principio ni fin Segunda, porque en la eternidad no hay sucesión, ya que toda ella existe a la vez". (*S. Th.*, I,q.10,a.1,c). En el mismo artículo, en el *ad 3* leemos: "se llama toda a la eternidad, no porque tenga partes, sino porque nada le falta".

También Sto. Tomás dice que la eternidad por existir toda simultáneamente abarca todos los tiempos, en *S. Th.*, I, q. 14. a. 13, c:

> "aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus" y remite a la *I,q.10,a.2,ad 4*: "Si a Dios se aplican verbos en distintos tiempos es porque la eternidad incluye todos los tiempos, y no porque Dios sufra mudanzas de presente, de pasado o de futuro".

Por último, frente a la parte final de la 3ª objeción podemos afirmar que Kenny confunde el ahora del tiempo con la simultaneidad toda (tota simul) de la eternidad. Leemos en dos artículos distintos de la *Suma*:

> "Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el tiempo mismo, que es sucesivo, y el ahora del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el tiempo, se dice que es toda a la vez (la eternidad), y para excluir el ahora del tiempo, que es perfecta" (S. *Th.*, I,q.10,a.1, ad 5)
> "El ahora del tiempo, subjetivamente, es idéntico mientras el tiempo dura, pero es diferente según nuestro modo de verlo. Débese esto a que el tiempo corresponde al movimiento y el *ahora* del tiempo, al móvil, y el móvil es el mismo durante todo el transcurso del tiempo, aunque aparece distinto según se le considere aquí o allí. Pues este alternar de posiciones es el movimiento, como el continuo deslizarse del ahora, en cuanto alternado y numerado por la razón, es el tiempo. *La eternidad, en cambio, permanece la misma en sí y en el entendimiento, y por esto la eternidad no es lo mismo que el ahora del tiempo*" (S. *Th.*, I,q.10,a.4,ad 2).

Finalmente Kenny se pregunta si es posible dar una solución diferente, ya que la dada por el Aquinate le parece inaceptable. Tratará, entonces, de demostrar que lo que Sto. Tomás acepta de la objeción siguiendo la doctrina de Aristóteles, a saber, que todas las proposiciones enunciadas en tiempo pasado son necesarias, no es precisamente así.

Lo implicado en una proposición necesaria es en sí necesariamente verdadero. Así pues *"Si Deus scivit hoc futurum esse"* es necesariamente verdadero, entonces *"hoc erit"* es necesariamente verdadero. Por lo tanto, si Dios conoce el futuro, el futuro no es contingente. Analizando esto, Kenny encuentra un cambio significativo en el sentido del término "necesario". Hasta aquí, para él, "necesariamente" fue usado como equivalente de "es una verdad lógica que".[3] Pero cuando un aristotélico se refiere a algo necesariamente verdadero no se está refiriendo a una verdad lógica (ej.: "César Borgia fue un mal hombre" es ahora necesariamente verdadero pero no es una verdad lógica). Kenny agrega que la necesidad de las proposiciones enunciadas en pasado, si son necesarias, no son en sí mismas incompatibles con la libertad (siguiendo el ej. de Borgia: Si ahora es necesariamente verdadero que C. Borgia fue un mal hombre, de allí no se sigue que cuando nació necesariamente sería un mal hombre). De acuerdo a Aristóteles la necesidad se aplica solamente a las proposiciones verdaderas del pasado y del presente, no a las proposiciones futuras de hechos contingentes. Concluye entonces que si las proposiciones referidas al pasado y al preesnte son necesarias en un sentido en el cual no lo son las proposiciones referidas al futuro, entonces las primeras no son necesarias en el mismo sentido que lo son las verdades lógicas; y por tanto aquella necesidad no excluye la libertad de la acción que aquellas proposiciones impor-

[3] Cfr. *op. cit.*, p. 265.

tan. Pero, se pregunta Kenny, ¿hay algún sentido en el cual las proposiciones referidas al pasado y al presente impliquen una necesidad que no sea compartida por proposiicones referidas al futuro? Pasa entonces a analizar el sentido del término "necesario" concluyendo que lo menos que se puede exigir a una proposición para denominarla "necesaria" es que sea, haya sido y siempre sea verdadera; en resumen que sea verdadera en todo tiempo ("true at all times").

A partir de esto Kenny propone su *4ª objeción* para demostrar, a través de varios ejemplos, que la doctrina aristotélica de la necesidad de las proposiciones referidas al pasado y al presente "in materia contingenti" es errónea.[4] Subdividiremos esta objeción en cuatro partes, siguiendo los cuatro ejemplos propuestos por Kenny:

4.1. La proposición "La Reina Ana está muerta", proposición verdadera, enunciada en presente, es una verdad necesaria desde 1714, y enunciada en pasado "La Reina Ana ha muerto" no dejará de ser verdadera, pero no lo era durante el reinado del Rey Alfredo.

4.2. Además, sostiene Kenny, que la convicción de poseer un modo para cambiar el futuro que no pueda también cambiar el pasado es una ilusión. Apoyado en la teoría de Prior, quien sostiene que cualesquiera sean los cambios de planes que hagamos, el futuro es lo que acontece después de realizados todos los cambios, nuestro autor afirma que lo que nosotros alteramos no es el futuro, sino nuestros planes, proponiendo el siguiente ej.: No tengo intención de escribir al revés la palabra elefante. Luego decido hacerlo y finalmente lo hago. Mi decisión no cambió el futuro, sino sólo mis propias intenciones.

A lo objetado hasta el momento cabe responder que desde una postura realista donde el conocer sigue al ser, y la verdad lógica se funda en la verdad óntica, las proposiciones verdaderas en materia contingente lo son a partir del suceso de ese hecho contingente, y a partir de él son necesarias. De lo contrario sólo se aplicaría la necesidad a lo eterno y a los primeros principios. Podría parecer también que Kenny no admitiera más que una necesidad absoluta. Convendría, entonces, traer a colación el texto de Sto. Tomás alusivo a los diversos modos de entender lo necesario:

> "Sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, *necessitate consequentis;* sed sub conditione, vel *necessitate consequentiae*" (*C. Gent.*, 1,67).

4.3. Continúa su objeción Kenny, afirmando que un sentido en el que sí se podría cambiar el futuro, sería cambiando el valor-verdad (truth-value) de una proposición referida al futuro.[5] Ej.: Suponiendo que es verdad que voy a suicidarme, la proposición "Me suicidaré" tiene ahora el valor-verdad.

---

[4] Cfr. *op. cit.*, p. 266.

[5] *Op. cit.*, p. 267: "There is, indeed, a sense in which we can change the future: we can change the truth-value of a future-tensed proposition".

Puedo cmabiar este valor-verdad simplemente suicidándome, pues entonces la proposición "Me suicidaré" deja en el acto de ser verdadera para pasar a serlo "A. K. se ha suicidado". Pero arguye Kenny, siguiendo su intento de demostrar la invalidez de la inmutabilidad del pasado respecto del futuro, si cambiar el futuro se reduce a cambiar el valor-verdad de la proposición de futuro, del mismo modo puedo cambiar el pasado. Da un ejemplo: *Etnafele;* si la proposición "He escrito al revés la palabra elefante" era falsa, ahora es verdadera.

A esto respondemos diciendo que tanto la proposición "Me suicidaré", en cuanto expresa la intención de suicidarse de quien la formula, sigue siendo verdadera en relación a la realidad propia del momento en que fue expresada, como la falsedad de la proposición "He escrito al revés la palabra elefante" se mantiene en conformidad con la realidad del momento en que fue enunciada. La nueva realidad no invalida la adecuación de la proposición con la realidad anterior, conforme a la cual fue enunciada dicha proposición.

4.4. Finaliza Kenny esta objeción indicando que parece que nuestra actividad presente puede causar efectos sobre el futuro pero no sobre el pasado, y por eso deliberar acerca del futuro es comprensible mientras acerca del pasado es absurdo. Sin embargo, Kenny intenta demostrar que las acciones presentes pueden afectar el pasado. Por ejemplo: "engendrando un hijo yo hago a mi abuelo, ya muerto, bisabuelo". Si bien el mismo Kenny reconoce que lo que en este caso sucede es el establecer nuevas relaciones entre eventos o cosas del pasado y del presente con cosas o eventos del futuro, también, sostiene que la verdad de una creencia y la cuestión de si una creencia constituye o no un conocimiento, incluye precisamente relaciones entre las creencias y los hechos.

Frente a esto sólo cabe señalar que las nuevas relaciones no causan modificaciones intrínsecas, de modo que los acontecimientos pasados no cambian en sí mismos sino solamente en el sentido que puedan adquirir para nosotros.

Terminadas las objeciones, Kenny a modo de *1ª conclusión,* intenta una interpretación del conocimiento divino de la acción de sus creaturas que dejara lugar a la libertad de la misma, a partir del conocimiento que nosotros tenemos de nuestras propias acciones. Normalmente, dice Kenny, nosotros tenemos conciencia de lo que estamos haciendo, y a veces esa certeza puede ser verdadera o errónea. Si es verdadera, esa certeza constituye conocimiento; y esto lo lleva a nuestro autor a sugerir como razonable que el conocimiento del Creador respecto de las acciones de sus creaturas se asemeje a este conocimiento del agente humano respecto de sus propias acciones.[6]

Nos permitimos refutar esta 1ª conclusión indicando que es sabido que la certeza es el aspecto subjetivo del conocimiento y que sólo fundada en

[6] *Op. cit.*, p. 269: "It does not seem unreasonable to suggest that in this respect a Creator's knowledge of his creature's action might resemble a human agent's knowledge of his own actions".

la evidencia es verdadera, pero atribuir esta imperfección del conocimiento al Creador es desconocer la esencia del conocimiento divino. El Aquinate con gran precisión señala en la *C. Gent.*, 1,65:

> "Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum". O bien: "Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum" ... "Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores" (*C. Gent.*, 1, cap. 67). En cuanto a la certeza del conocimiento divino podemos leer en *C. Gent.*, 1, 67: "Así como de una causa necesaria se sigue con certeza el efecto, así también se sigue de una causa contingente completa, si no se impide. Pero Dios conoce todas las cosas, conoce no sólo las causas de los contingentes sino también los obstáculos que puedan impedirlos. Conoce, por tanto, con certeza si los contingentes serán o no serán". También en *C. Gent.*, 3, 94: "Tampoco puede restar certeza a la divina providencia el fallo de las causas segundas, mediante las cuales son producidos los efectos de la providencia. Porque Dios obra en todo y según el arbitrio de su Voluntad. Por tanto, pertenece a su providencia permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras preservarlas de fallar".

La *2ª conclusión*, con la que A. Kenny termina este artículo, indica que parece no haber razón para mantener que la proposición "Deus scivit hoc" es una verdad necesaria solamente porque está referida al pasado. Podría argüirse que lo es por una razón diferente, a saber, que es una verdad del conocimiento de un ser necesario y necesariamente omnisciente. Si Dios es omnisciente, continúa K., podría argüirse que culaquier cosa que estuviera representada en el "hoc" sería verdadera. De inmediato, el inglés, detecta la falacia en el argumento. Si el "hoc" se reemplaza, p. e., con "2+2=3" no sería una verdad necesaria sino una falsedad. A partir de esto Kenny deduce que el conocimiento de Dios solamente será necesario cuando lo conocido es una verdad necesaria (Ej.: "2+2=4", entonces "Dios conoce que 2+2=4" es una verdad necesaria). Pero por definición una proposición contingente nunca es una verdad necesaria. De este modo, nuestro autor, considera demostrar que la presciencia divina y la libertad humana no son incompatibles [7].

Frente a esta segunda y última conclusión podría decirse que, en cierto modo, parece ingenuo por parte de Kenny, tan analítico en las objeciones a las soluciones ofrecidas por Sto. Tomás, contentarse con una argumentación que podría darse por presupuesta desde el inicio. Por otra parte, tal como lo indica el comentador de este artículo en la *Rassegna di Letteratura Tomistica* [8], la solución propuesta por Kenny no nos aporta nada. Realmente la respuesta última a la ya aludida dificultad, debemos buscarla en el mismo Sto. Tomás:

> "Así de otro modo debemos decir que cuando en un antecedente hay algo que pertenece a los actos del alma, se ha de tomar al consecuente no como es en sí mismo, sino como está en el alma, pues uno es el ser que tienen las cosas en sí mismas y otro el que tienen en el

[7] Cfr. *op cit.*, pp. 269-270.

[8] Nuova Serie del *Bulletin Thomiste*, vol. XVII, *Rassegna di Letteratura Tomistica*, vol. V, pp. 232-33, Ed. Dominicana Italiana, Napoli, 1973, Red: Vansteenkiste, O. P.

> alma. Así como al decir: si el alma entiende alguna cosa, ésta es inmaterial, se entiende que es inmaterial según está en el entendimiento, pero no según es en sí misma, así también cuando se dice: Si Dios supo alguna cosa, sucederá, se ha de entender el consecuente en cuanto comprendido por la ciencia divina, es decir como es en su presencialidad (presente a ella)" (*S.Th*,I, q.14, a.13, ad 2).

Para finalizar y clarificar el tema en sí de la compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad de los actos humanos hay que recurrir al corpus de la *S. Th.*, I,q.14,a.13 y de la *C. Gent.*, 1, cap. 67, cosa que A. Kenny ha omitido, pero lo podemos hacer nosotros si deseamos esclarecer y, en cierto modo, sintetizar el pensamiento del Angélico con respecto a esta cuestión. Leemos:

> "Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las creaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes. Para cuya evidencia debe advertirse que el hecho contingente puede ser considerado de dos modos. Uno, en sí mismo, según el cual ya existe en acto, y así no es considerado como futuro sino como presente, ni como algo que puede ser sino como algo determinado. Y por esto puede ser puesto infaliblemente bajo un conocimiento cierto, del mismo modo que como lo visto por el sentido, como cuando veo a Sócrates sentarse. De otro modo puede ser considerado el contingente, tal como es en su causa. Y así es considerado como futuro y como contingente aún no determinado en un sentido: porque en la causa el contingente se encuentra entre los opuestos. Y por esto el contingente no es puesto bajo ningún conocimiento cierto. De donde el que conozca el efecto contingente sólo en su causa, no tiene más que un conocimiento conjetural del mismo. En cambio, Dios conoce todos los contingentes, no sólo como están en sus causas sino también como cada uno de ellos es en sí mismo en acto. Y a pesar de que los contingentes se realizan en acto sucesivamente, no obstante Dios no los conoce sucesivamente como son en su ser, tal como los conocemos nosotros, sino simultáneamente. Porque su conocimiento se mide por la eternidad, lo mismo que su ser: pues la eternidad existente toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. De donde todo lo que está en el tiempo, está presente a Dios desde la eternidad, no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como dicen algunos, sino porque desde toda la eternidad son contemplados, como son en su presencialidad. De lo expuesto es claro que todos los contingentes son infaliblemente conocidos por Dios; en cuanto puestos bajo la divina mirada según su presencialidad; y no obstante comparados con sus causas son futuros contingentes". (*S.Th.*, I, q.14, a.13, c).

Como, previamente, ya han sido citadas partes del corpus de la *C. Gent.*, 1,67, para no entrar en reiteraciones extraemos sólo el párrafo que creemos completa esta síntesis:

> "La ciencia de Dios no sería ni verdadera ni perfecta si las cosas no se realizaran conforme al conocimiento que Dios tiene de su realización. Mas Dios, por ser conocedor de todo el ser, del cual es principio, conoce cada uno de los efectos no sólo en sí mismo, sino también en el orden que guarda con cualquiera de sus causas. El orden de los entes contingentes con respecto a sus causas próximas es que procedan de ellas contingentemente. Por lo tanto, Dios conoce que algunas cosas se realizarán contingentemente. En consecuencia, la verdad y la certeza de la ciencia divina no destruye la contingencia de los seres".

MARÍA L. LUKAC DE STIER

VALOR Y VALOR MORAL

1. *Bien*

El bien es el ser en cuanto a apetecible, dice Santo Tomás; es el ser en cuanto colma o perfecciona el apetito. Por eso es el ser en cuanto acto o perfección.

Según sea el apetito que actualiza, el bien será sensible o espiritual. Bien sensible puede entenderse el bien del conocimiento sensitivo y entonces se confunde con el objeto formal de los mismos: lo coloreado para la vista, lo sonoro para el oído, etc. O puede entenderse también, con más rigor, el objeto del apetito sensitivo, como por ejemplo el alimento y, en general, lo deleitable o que causa placer a este apetito.

El bien espiritual puede ser el bien u objeto formal de la inteligencia, que es la verdad; o, con más rigor, el bien en sí, el bien en cuanto bien o felicidad, objeto especificante del apetito de la voluntad.

El bien puede ser útil, deleitable y honesto. El bien útil es el medio para obtener otro bien. El bien deleitable es el placer o satisfacción que la consecución de un bien produce, y puede ser espiritual y sensible. Bien honesto es el bien propio del hombre, el que perfecciona o actualiza al hombre en cuanto hombre.

2. *Valor*

El bien se llama también *valor*, en cuanto es concebido de una manera abstracta, como la esencia buena o una esencia valiosa.

Todos los objetos son aprehendidos por la inteligencia de una manera abstracta, es decir, en sus notas esenciales —algunas, al menos— con prescindencia de sus notas materiales concretas individuantes. Se trata de una abstracción connatural al intelecto, que éste realiza sin esfuerzo en la aprehensión de cualquier objeto. Así desde los hombres concretos la inteligencia elabora la idea o concepto de hombre —animal racional—, o desde las mesas, la idea o concepto de mesa. No hay conceptos de la realidad concreta individual. La inteligencia no conoce inmediata o intuitivamente lo individual, como los sentidos. Sólo lo aprehende en el juicio integrando el concepto con los datos de la intuición sensitiva.

Del mismo modo, de los bienes concretos, materiales o espirituales, la inteligencia aprehende su esencia abstracta, al menos en algunas de sus notas.

Así, de cosas fuertes forma la esencia de fortaleza, y de las cosas o acciones justas la esencia de justicia.

El valor es, pues, un bien abstractamente concebido, aprehendido como esencia universal valiosa, sin referencia inmediata a ningún bien u objeto valioso individual.

Los objetos buenos o bienes concretos son considerados tales por participación de ese bien o esencia valiosa, abstractamente concebida. Así, una acción es llamada generosa, porque participa de la esencia de la generosidad, o es bella porque participa de la esencia de la belleza.

No se trata de una participación real, sino puramente lógica, la propia de las ideas o conceptos universales. Así como Juan es hombre, porque participa del concepto objetivo de hombre —del concepto objetivo de animal racional—, así también una acción es justa porque participa del concepto de justicia, la virtud que da a cada uno lo suyo.[1]

3. *Valor y desvalor*

A todo valor o esencia valiosa se opone su contrario, el desvalor. No se trata sólo de un contradictorio o negación, sino de un contrario u opuesto al valor. Así a lo agradable se opone lo desagradable, a lo justo lo injusto, a lo fuerte lo débil, a lo religioso lo profano, etc.

Lo importante en este punto es que no sólo es valioso la realización de un valor, sino también la destrucción de un desvalor. Así es valiosa tanto la acción justa, que da a cada uno lo suyo, como el impedir una acción injusta, que impide dar a cada uno lo suyo; la realización de lo bello como impedir algo feo; y el hacer una acción virtuosa o evitar el pecado que la contraría.

4. *Jerarquía de los valores*

Los valores no son valiosos o apreciables en la misma medida, sino de un modo jerárquico. Así en un orden ascendente los ubicaríamos en la escala siguiente: primeramente, los valores materiales: hedónicos o de placer y de fuerza o salud. Mas arriba están los valores espirituales, comenzando por los estéticos que, aunque espirituales, están encarnados en la materia, y luego los valores morales —incluyendo en ellos los jurídicos y políticos— los intelectuales y los religiosos.

Para que la realización de un valor o destrucción de un desvalor resulte realmente valiosa, debe ubicarse dentro de este orden jerárquico, al menos no

---

[1] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, "La participación del ser", *Sapientia*, números 143-146, Buenos Aires, 1982.

oponerse ni perjudicar a los valores superiores. Así no sería valioso un valor estético, que destruye o perjudica un valor moral.

5. *Jerarquía de los diferentes sectores de la vida humana*

De una manera análoga, también los diferentes sectores de la vida humana se ordenan de un modo jerárquico. La vida inconsciente vegetativa o fisiológica aparece subordinada a la vida de los sentidos, a la formación y conservación de los órganos de la sensibilidad.

A su vez la vida sensitiva está dirigida al servicio de la vida espiritual, de la inteligencia y de la voluntad. En efecto, la inteligencia extrae de los datos sensibles sus ideas o conceptos espirituales y, desde ellos, desarrolla el amplio espectro de su actividad. A su vez, en la actividad intelectiva se funda la propia de la voluntad libre. Toda la vida espiritual, que por ser tal es independiente en su propia actividad de los sentidos, depende de ellos —y, a través de los mismos, de la materia— en cuanto a su *objeto*

Finalmente, la vida espiritual aparece esencialmente dirigida hacia el ser trascendente, como verdad, bondad y belleza y, en última instancia, como Verdad, Bondad y Belleza infinitas de Dios.

La vida humana está, pues, formada por sectores jerárquicamente organizados y vitalmente articulados, para culminar en su vida específica espiritual, en el conocimiento y amor de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, es decir, en Dios.

Este orden jerárquico de la vida humana es la expresión de la ley moral, inscrita por Dios en la naturaleza del hombre; de tal modo que, obrando conforme a ella, el hombre obra moralmente bien, obra bien y se perfecciona *como hombre*.

Esta norma o ley moral, inscripta por Dios en la naturaleza humana, se identifica con la ley moral con que Dios ordena al hombre a su glorificación por el conocimiento y el amor, como a su último Fin o supremo Bien. Se trata de dos expresiones distintas de una misma ley moral, cuyo cumplimiento realizan a la vez el Fin que Dios se propone en la creación del hombre: su glorificación por el conocimiento y el amor, y el fin del propio hombre: su perfección o plenitud. De aquí que el hombre no pueda glorificar a Dios por el conocimiento y el amor, sin perfeccionarse a la vez en su naturaleza, con el logro de la *Verdad, Bondad y Belleza* infinitas y a su vez no pueda perfeccionarse en su naturaleza sin el conocimiento y amor de Dios —sin la posesión de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas—, es decir, sin su glorificación.

6. *Correspondencia de la jerarquía de la vida humana con la jerarquía de los valores*

Hay una íntima correspondencia entre estas dos jerarquías: *subjetiva* o de la vida humana, y *objetiva* o de los bienes o valores que corresponden a

ella. Así a la vida vegetativa corresponden los valores hedónicos y los de salud; a la sensitiva lo placentero y en parte los valores estéticos; y al espíritu los valores morales —con los jurídicos y políticos—, los intelectuales y religiosos.

Cuando el hombre apetece y realiza esos valores objetivos de acuerdo a su orden jerárquico, obra también conforme a la jerarquía de su vida, o sea, conforme a la norma o ley moral o, en otros términos, obra el bien en cuanto hombre o el bien moral.

7. *Valores objetivos*

La realización de tales valores en su orden jerárquico de sí es, pues, moralmente bueno. Pero debemos distinguir dos tipos de valores: *los objetivos y los morales*

Los valores *objetivos* son aquellos, en sí mismos valiosos, y cuya realización o consecución perfecciona al hombre bajo algunos de sus aspectos, que lo hacen bueno, por ejemplo, *como artesano, como técnico, como artista* y también *como científico*, etc. Así los valores de la salud y los valores estéticos y científicos no son estrictamente morales, porque su consecución o realización no perfecciona al hombre en cuanto hombre, o sea, al hombre integral o específicamente tal. Por eso, su realización tampoco se presenta como obligatoria, necesaria para su perfeccionamiento humano o moral. Un hombre puede ser bueno como hombre, sin ser bueno como artista. Si por profesión fuese tal: artista o filósofo, tendría obligación moral o humana de ejercer bien su propia profesión, por deberes de estado, es decir, en virtud de un valor moral. La obligación se derivaría, pues, de otro valor moral, el que obliga al cumplimiento del deber en tal o cual profesión. Así si un pintor ha contratado la ejecución de un cuadro en determinadas circunstancias, el cumplimiento de lo convenido obligaría por un valor moral de justicia

Sin embargo, cuando tales valores son realizados con ajuste a su orden jerárquico, aunque la realización de cada uno de ellos únicamente perfeccione un aspecto del hombre, y no comprometa a otro valor moral, esta realización es moralmente buena, porque se ajusta a la jerarquía de la vida humana, que expresa la ley moral.

En una palabra, tratándose de los valores objetivos, si bien su realización perfecciona o humaniza al hombre sólo bajo algún aspecto y, en tal sentido no es moral, lo es si ella se ajusta a su orden jerárquico propio, correspondiente al orden jerárquico de la vida humana y consiguiente norma moral. Sin ser morales en sí mismos, su realización en su orden jerárquico, resulta conforme al hombre como tal, ajustada a la norma moral.

En cambio, si la realización de un valor objetivo, como el de la salud o el estético, resultase contra un valor superior, ya no gozaría de ser humana

o moralmente buena. Y si fuera directamente contra un valor moral, su realización sería moralmente mala.

8. *Valores morales*

En cambio, los *valores morales* son los propios del hombre o de la persona humana, como tal, los que perfeccionan al hombre como tal o integralmente. En tal sentido son subjetivos, son valores del hombre estrictamente tal. En verdad, únicamente la persona o el hombre como tal es *bueno o malo.* Y los valores morales lo son, porque causan esa bondad o hacen al hombre bueno en cuanto tal. Tales valores se presentan a las veces con una exigencia o *deber-ser,* que obliga al hombre a su realización.

Este deber-ser puede presentarse como obligatorio al hombre en general o a las veces también como obligatorio para un hombre en un caso particular. Así, el valor de justicia va acompañado del deber de su realización o cumplimiento. Pero un deber de justicia puede ser general; y no aceptar u obligar de hecho a un hombre particular. Así, por ejemplo, el pagar las deudas, es un deber de justicia que afecta a todos los hombres en general, pero nos obliga a cada uno de ellos en particular, sino en el caso de tener deudas. Es decir, se trata de un precepto general en un caso y, en otro, de su aplicación a la conciencia de una persona individual. Incluso puede darse una obligación que afecta a una persona y no a otra, según su posición o cargo en la sociedad.

El acto moral se especifica o constituye por una relación a su objeto en cuanto especificado o informado por la norma o ley moral. No es el objeto o el valor en sí mismo el que constituye la moralidad del acto, sino en cuanto informado por la ley moral. Y la ley moral se constituye por la relación al último Fin divino del hombre o, lo que es lo mismo, por relación a la naturaleza humana que lo expresa.

Un acto moral especificado por el mismo objeto material, puede ser bueno o valioso moralmente, o malo o desvalioso, según que tal objeto se conforme o no con la norma moral. Así un mismo acto sexual realizado dentro del orden humano debido, que es el matrimonio, o fuera del él, será bueno o malo, en uno u otro caso. El valor moral no es tal por su objeto material, sino por estar informado por la norma moral. Se ve entonces cómo el valor moral no es un *objeto* —no es un *valor objetivo*— sino un objeto informado por la norma moral que, realizado bajo la misma, hace moralmente bueno el acto y a la persona que lo ejecuta.

La bondad —o maldad— del acto moral se constituye, pues, por una relación trascendental de conformidad o disconformidad con la norma moral o, en otros términos, por el objeto informado por esta ley.

Por eso, el valor moral no es un objeto en sí mismo valioso, como el valor objetivo, sino un objeto que, en cuanto querido —o rechazado— bajo la norma

moral, causa la bondad —o la maldad, en caso contrario— del acto y con él, del hombre.

La bondad —o maldad— moral reside siempre en el *acto moral* —sujeto de la moralidad— y en la persona humana que lo ejecuta; y el valor moral que especifica o causa moralmente tal acto es sólo tal por relación a la persona —a la que hace buena o mala, mediante su acto— en cuanto informado por la norma o ley moral.

En síntesis, el valor moral es tal, no en sí mismo, no es una bondad objetiva, sino en cuanto su realización causa la perfección del acto moral y del hombre como hombre, en cuanto lo hace bueno como tal. Y para especificar o causar la bondad del acto moral y, con él, el de toda la persona humana, el valor moral se constituye formalmente tal en cuanto relacionado e informado por la ley moral. A través de este valor, así informado por la ley moral, el acto humano y, con él, toda la persona humana, se hace buena por conformarse con la ley moral.

OCTAVIO N. DERISI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO-RELIGIOSO DE MANUEL DEMETRIO PIZARRO

I

EL HOMBRE DE CONTEMPLACION Y DE ACCION

Toda la compleja situación espiritual de fines del siglo pasado parece resumirse en la fuerte personalidad de Manuel Demetrio Pizarro (1841-1909) mucho más conocido en la Argentina por su actuación política —ministro de Roca, senador nacional por Santa Fe, gobernador de Córdoba, caudillo católico en las luchas contra el liberalismo laicista— que por su pensamiento teórico que alcanza momentos de notable sugerencia y profundidad. El alma ardiente de Pizarro implicaba las dos dimensiones: Por un lado, un contemplativo por momentos melancólico; por otro, un apasionado ardoroso que debía lanzarse a la acción para hacer triunfar sus ideas o defender su visión del mundo. El ingeniero Manuel Río, en su ensayo biográfico sobre Pizarro, le atribuye una sangre "hirviente, generosa y altiva". Era, en efecto, una suerte de león de causas nobles, pero no solamente en la actividad exterior sino, principalmente, en su pensamiento. Toda su formación la adquirió, primero, en el Seminario de Nuestra Señora de Loreto; después, en la Universidad donde se graduó de Maestro en Artes y luego de Bachiller en Derecho Civil y doctor en Derecho. Sus escritos fueron ocasionales y de diversos temas y reclaman, por eso, un mínimo de sistematización por parte del expositor.[1] Pizarro acostumbraba retirarse a "Providencia", su casa de campo, de donde salieron algunos de sus mejores trabajos: "allí, nos cuenta el ingeniero Río, bajo la fresca sombra de los plátanos, se han presentado a mi imaginación los recuerdos de la Academia, escuchando al filósofo cristiano discurrir en grave lenguaje sobre grandes cosas y eternas armonías".[2] Impresiona el melancólico lenguaje de Pizarro en el prólogo de *Misceláneas.* Dudaba que sus páginas encontraran algún lector (en lo cual se equivocaba) y comparándolas con hojas de otoño, decía: "ellas al caer sobre mi frente han estremecido mi alma con las primeras auras de esa

---

1 MANUEL DEMETRIO PIZARRO: A) Obras —las únicas obras sueltas que cito son aquéllas que no fueron recogidas en los volúmenes de *Miscelánea*—. 1. *Miscelánea*, 4 vols. 395 pp., 421 pp., 428 pp. y 312 pp., Alfonso Aveta Editor, Establecimiento La Minerva, Córdoba, 1897, 1899, 1900, 1902. 2. Ateneo, *Origen y desenvolvimiento de la especie humana*. Discurso de A. Rodríguez del Busto en la inauguración del Ateneo, el día 12 de octubre de 1894 y *Juicio crítico del Doctor Manuel D. Pizarro*, 1ª ed., 101 pp., Casa Editora de A. Villafañe, Córdoba, 1894 (la Carta, en pp. 65-101). 3. *Política Internacional* (*Sociología*), 32 pp., Talleres Tipográficos de "La Patria", Córdoba, 1902. 4. *Crónica Política*, 124 pp., Imprenta de El Comercio, Córdoba, 1909. B) Bibliografía: 1. CARLOS ERNESTO DEHEZA, *Manuel D. Pizarro*, 61, pp., Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1946. 2. N. N., *Rasgos biográficos del doctor D. Manuel D. Pizarro, por un argentino*, 89 pp., Imprenta de Ostwald y Martínez, Buenos Aires, 1881. 3. MANUEL E. RÍO, "Manuel Pizarro. Ensayo biográfico", en el vol. *Córdoba. Su fisonomía. Su misión*, pp. 341-366, Universidad Nacional de Córdoba, 1967; el mismo, "Prólogo" al vol. I de *Miscelánea*.

2 "Ensayo biográfico", en *Miscelánea*, I, p. XXXI.

melancólica tristeza de los últimos años de la existencia, y han infiltrado en mi espíritu la nostalgia de la vida".[3] Pero, hombre cristiano, advierte que esa nostalgia en modo alguno es de la vida pública: Es más escondida y más profunda[4] y habrá estado también ligada, no sólo a la vida interior, sino a sus años en la Universidad, "mi siempre amada Universidad de Córdoba", como dijo alguna vez. La principal colección de sus escritos fue pues, como él mismo, aparentemente "indisciplinada"; de ahí *Miscelánea*s, mezcla, entretejimiento de unas cosas con otras, como las *Stromatas*, de Clemente, pero dirigidas al mundo descristianizado de finess del siglo XIX.

II

EL PENSAMIENTO Y LA FE

a) *El satanismo de un pensamiento sin religión*

Para comprender el pensamiento de Pizarro, es menester comenzar por aquello que, según me parece, está en los comienzos mismos de su actitud ante la realidad: Todo lo que existe es el objeto del pensamiento y, como enseguida veremos, siendo todo lo que existe revelación de su Causa primera, el pensamiento, por naturaleza, se ordena a Dios. Invitado Pizarro en una ocasión a hablar en la Academia del Plata sobre la literatura y la fe, se apresuró a aclarar que no hablaba ni como literato, ni artista ni sabio, sino sólo como *creyente* porque, para él, pensamiento y fe son inescindibles. Amparado en cierta vaguedad del concepto de "literatura" (que era parte esencial de su tema) mostró que la literatura (como toda manifestación del pensamiento humano) "se vincula a todo"; para lo cual recordó un texto de Louis Lemercier, historiador de la literatura, hoy olvidado (1771-1840) que sostenía, precisamente, que la literatura comprende y abarca todo; en cuanto humana, se vincula a todo.[6] Por tanto, "hay, pues, un vínculo de unión entre la literatura y la fe"; pero también la filosofía se ocupa *de todo* y Pizarro recuerda la posición de Amadeo Jacques que, si bien no olvidó la Metafísica, sí dejó olvidada a la Teología. Aclaremos que el propio Jacques no incluye a la Metafísica en su división de la filosofía, pero aclara que, siendo la "ciencia de lo que se extiende más allá de entes allende la experiencia, allí está la Metafísica.[7] En ese sentido, es claro, no olvidó la Metafísica y aunque en cuanto filósofo no tenía por qué tratar la Teología, sí olvidó la Ciencia Sagrada porque, para Jacques, los filósofos tienen la necesidad "de razonar todas sus creencias".[8]

Para Pizarro, en cambio, en el estado actual del hombre, el pensamiento *es* apertura a la fe sobrenatural donada por la Revelación Cristiana; él lo dice

---

[3] *Miscelánea*, I, p. IV.
[4] "A Néstor" (8-6-97), *Miscelánea*, I, pp. 43-44.
[5] Discurso en el Senado (1-7-84), *Miscelánea*, I, p. 368.
[6] "La literatura y la fe", *Miscelánea*, I, p. 263; la cita de Louis Lemercier, debe corresponder a su *Cours analytique de littérature Générale*, 1817.
[7] AMÉDÉE JACQUES, JULES SIMON, EMILE SAISSET, *Manual de Filosofía*, p. 7, nota 1, Librería de L. Hachette, París, 1868.
[8] *Op. cit.*, p. 13.

de otro modo adecuado al objeto de su disertación: "el principio religioso domina así la verdad científica y el sentimiento estético" y, por eso, "la fe religiosa constituye el fondo de toda civilización".[9] De ahí que la reducción de todo a las categorías de la materia, propio de los *sprits forts* del liberalismo incrédulo, conforma "una teogonía materialista o cósmica" que jamás comprenderá al Cristianismo.[10] La eliminación de lo sobrenatural de la vida del hombre, corrompe el arte, la literatura, la ciencia; "desaparecerán las *abstracciones* con que la inteligencia se eleva a las alturas del pensamiento" y así también la Teología, la Metafísica, la Estética y la Moral. No hay existencia digna sin el misterio cristiano. De ahí que, para Pizarro, la "teogonía cósmica" de un materialismo sin sobrenatural sea satánica; y el mejor ejemplo es la invocación a Satán de Proudhon: "A mí, Satanás, quien quiera que tú seas, demonio que *la fe de mis padres opuso a Dios y la Iglesia*: yo hablaré tu palabra y nada te pido. Ven, Satanás; ven el calumniado de los sacerdotes y de los reyes; que me sea dado el abrazarte y estrecharte contra mi pecho! Mucho tiempo ha que te conozco y que tú me conoces también".[11] Esta desesperación de la "soberbia angélica" que proclama la "anarquía universal" implica también, para Pizarro, "una filosofía satánica, una moral satánica, una política satánica, una ciencia satánica, que se desenvolverá fatalmente en la literatura y en el arte".

Los "modernos reformadores" siguen "el *dogma de la contradicción*" y niegan todos los valores cristianos, "las locuras místicas", la santidad y el martirio y, por consiguiente, su fuente que es la Biblia; es evidente que Pizarro está pensando en el *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, escrito por Proudhon bajo el lema primero del Credo revolucionario: *Destruam et aedificabo* y en el cual encuentra, con Saint-Beuve, algo de diabólico, sutil y lógico con la lógica que suele seguirse en muchos a sus premisas falsas.[12] Falsos filósofos de hoy de cuya "ciencia" mundana pueden leerse sus caracteres en el libro de la Sabiduría (c. 2) contrapuestos a los del justo (c. 5) y los de la verdadera sabiduría (c. 6) donde pónese de relieve la transitoriedad de nuestro tiempo y los horrores de la soberbia. Pizarro cree que existe una ciencia y una filosofía en la Biblia. Y la rebelión de la revolución es también un dogma: "dogma terrible, con sus misterios más impenentrables e incomprensibles que los misterios de la teología cristiana; son el dogma de la negación, el dogma de la anarquía y del desorden, que es la religión de los que no creen".[13] A esta altura de su exposición, era casi obligada la cita del discurso de Donoso

9 "La literatura y la fe", *Miscelánea*, I, p. 265.

10 *Op. cit.*, I, p. 267.

11 *Op. cit.*, I, p. 270; cf. PIERRE JOSEPH PROUDHON, *Oeuvres Complètes*, 4 vols., Nouvelle Édition publiée avec des Notes et des Documents inédits sous la direction de M. M. C. Bouglé et H. Moysset, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, Paris, 1923-4; en esta edición, cf. *Système de contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*, vol. I, p. 383 hasta el fin, donde sostiene que Dios es el mal y emite múltiples blasfemias y la adoración a Satanás.

12 "La literatura y la fe", *Miscelánea*, I, p. 273; además de la edición citada en la nota anterior (que utilizo para mi propia investigación) en la época de Pizarro era conocida una edición española que probablemente él utilizara: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, 2 vols., trad. de F. Pi y Margall, Madrid, 1870-72; por el contexto se percibe que Pizarro también conocía *La Biblia anotée* (2 vols. 1866-7) una de las obras póstumas de Proudhon y de la cual se editó un volumen en castellano: *Los Evangelios anotados* (vol. I. de "La Biblia anotada"), Madrid, 1869.

13 "La literatura y la fe", *Miscelánea*, I, p. 277.

Cortés sobre la Biblia [14] y la conclusión de que "la historia del desenvolvimiento y de los progresos de la literatura cristiana es, así, la historia del desenvolvimiento y de los progresos de la civilización del mundo moderno".

b) *Lo que existe, revelación de Dios*

He adelantado ya que, para Pizarro, todo lo que es revela a Dios y esta afirmación se sigue de la lectura de todos sus escritos; pero solamente en uno es totalmente explícito: "¡Todo en la ciencia, en la literatura y en el arte es una *revelación!* Todo invento, todo progreso en ellos, es un *descubrimiento*, es un *hallazgo*, es un *encuentro del Espíritu* humano con la *Verdad*: todo es una *Revelación* de Dios al hombre!".[16] La palabra Dios indica por quien "abarca el pasado, el presente y el porvenir"; es la "potencia creadora". Palabra que es "*Idea* y *ser* inefable, esa palabra expresa la potencia (en sentido de poder) y el acto, y es *inteligencia* suprema y *verdad* absoluta".[17] Además, "ni Platón ni Aristóteles han *creado* la verdad". La verdad está allí, en lo que es y todo lo que *es* revela a Dios.

También la naturaleza lo revela, hasta en sus momentos más terribles como los terremotos y desastres pues todo tiene relación con el orden "suprasensible", como dice Pizarro, pues (mediatamente) las leyes de la naturaleza "responden a la ordenación de una inteligencia ordenadora". No se puede, entonces, desterrar a Dios de la naturaleza porque sólo se lograría "sustituir a un Dios inteligente y próvido (por) un Dios ciego, sordo, mudo, inexorable".[18] En el hombre pasa lo mismo con mayor evidencia pues sus apetencias de justicia, de verdad, muestran que existe un misterio que la "ciencia positiva" no quiere *a priori* conocer. La misma conclusión de nuestra *vida mortal* pone de manifiesto una suerte de paradoja de la ciencia. Para Pizarro no se puede decir sin contradicción "vida mortal" porque si es *vida* no puede ser "mortal" porque "La «vida mortal» es... ¡nada!".[19] Luego, la vida humana no se agota en la fisiología ni en el funcionamiento de los órganos —vida animal— que sigue siendo para la ciencia un misterio. Y, más allá de la fisiología, "la vida humana... comprende también la vida del *alma*, la vida del espíritu".[20] Todo lo que es, la naturaleza y el hombre; todo cuanto nos comunican las ciencias es, pues, revelación de Dios.

III

CRITICA Y COMBATE CONTRA EL LIBERALISMO POSITIVISTA

a) *Evolucionismo, utilitarismo, positivismo*

En este aspecto crítico del pensamiento de Pizarro, no pueden caber dudas. En el Congreso Católico del 84, se plantó y dijo claramente: "Yo comienzo, así,

---

14 *Op. cit.*, I, p. 281-2; cf. JUAN DONOSO CORTÉS, "Discurso académico sobre la Biblia", en *Obras Completas*, II, p. 278-9, ed. Valverde, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970.

15 "La literatura y la fe", *Miscelánea*, I, p. 285.

16 "Verbum", *Miscelánea*, II, p. 106.

17 *Op. cit.*, III, p. 105.

18 "Theomênia", *Miscelánea*, III, p.102-3.

19 *Política internacional (Sociología)*, p. 24.

20 *Op. cit.*, p. 25.

por ponerme en oposición al liberalismo moderno".[21] ¿Por qué? Porque "para el liberalismo moderno (la conciencia), es una manifestación de la materia y nada más: una evolución progresiva de los organismos; una evolución de la *animalidad* a la *intelectualidad* y a la *sociabilidad* humana". Lo mismo pasa con las nociones de moral y de deber que ha producido, por un lado, "la moral evolucionista de Darwin" y, por otro, "la moral utilitaria de Bentham". Puede verse en estos textos que Pizarro identifica liberalismo y positivismo en sus diversas formas; también puede observarse que no tiene en cuenta el positivismo de Comte sino, más bien, el positivismo inglés (tanto el autóctono como el ya influido por Comte) y el francés posterior a Comte. Lo importante, para Pizarro, es que estas diversas escuelas "parten de un mismo supuesto y se confunden en un propósito idéntico al crear la moral sin religión y la sociedad sin Dios".[22] Se apoya en un texto de *La descendencia del hombre*, de Darwin, para mostrar cómo la conciencia se forma a partir del desenvolvimiento de los instintos animales.

Con perspicacia, Pizarro, apoyándose en un extenso texto de Spencer en el cual el filósofo inglés se expresa con sorna respecto de la caridad cristiana pues viene a "entorpecer ese trabajo de eliminación de la naturaleza (respecto de los impedidos e incapaces) por el cual la sociedad misma se depura sin cesar", muestra la paradoja de estos "filántropos" inhumanos. Y lo mismo hace tomando un texto de Darwin donde alaba la eliminación de los débiles en ciertos pueblos salvajes y manifiesta su anhelo de que desaparezcan las instituciones benéficas (o aparentemente benéficas) de nuestra civilización.[23] "¡He aquí, concluye Pizarro, la *buena nueva* que el liberalismo anuncia a las naciones!". De todo esto se sigue el deber de oponerse en nombre de la naturaleza a semejantes "progresos" que "tienden a suprimir la civilización cristiana hasta en las obras de beneficencia y caridad...". Esta negativa visión del mundo, en el fondo exalta la fuerza, niega la moral, la libertad y la hermandad entre los hombres... en nombre de la libertad y la filantrópica fraternidad.

b) *El materialismo evolucionista y el hombre. La palabra, la revelación del Verbo y el misterio*

El positivismo aplicado a la crítica de las Escrituras por Renán, el evolucionismo absoluto de Haeckel por un lado y de Spencer por otro, parecen preocupar casi obsesivamente a Pizarro. Con razón rectifica la utilización de Renán por parte de Sarmiento —que sólo logra demostrar su propia ignorancia; detiénese en la afirmación de Haeckel, al final de su *Historia natural de la creación* (por oposición a la creación sobrenatural) en el sentido de la definitiva desaparición de los misterios religiosos al cabo del progreso de la evolución

21 "La religión y la política", *Miscelánea*, I, p. 238.

22 *Op. cit.*, I, p.239.

23 *Op. cit.*, I, p. 247-9; las traducciones castellanas de Herbert Spencer, entre 1879 y 1900, fueron múltiples y se las puede encontrar en las viejas bibliotecas —como la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba— y ejercieron influencia sobre todo en la sociología y la filosofía política: *Los primeros principios*, trad. de José Irueste, S. Calleja, Madrid, 1879; *Principios de Sociología*, trad. de E. Cazorla, S. Calleja, Madrid, 1883 (las tres primeras partes de la obra completa); la misma, completa, en "La España Moderna", Madrid, s/f (fines de siglo), etc.

misma.[24] Esta "filosofía monista" más o menos aceptada sin crítica y por prejuicios antirreligiosos, es la "teología trascendental" del señor Sarmiento quien, por otro lado, "es un pobre pasante, pues ha podido imitar en todo a Herbert Spencer, y llevar con él sus preocupaciones antiteológicas hasta negar abiertamente a la religión el carácter de factor normal y esencial de la civilización en la sociedad humana".[25] Pizarro utiliza también algunas obras apologéticas, hoy olvidadas, del ilustre político español don Joaquín Sánchez de Toca (*Ensayos sobre religión y política*) y también las de un amigo de Cavour pero luego partidario de Rosmini, el economista y filósofo italiano Marco Minghetti (1818-1886).[26]

Pero más allá de este aspecto más agresivamente crítico, explicable por las circunstancias y los agraviantes ataques de Sarmiento en *El Nacional*, Pizarro dedicó horas más serenas a la crítica al positivismo evolucionista que le permitían exponer su propia posición como emergiendo de la crítica misma. La ocasión se la dio la conferencia del Dr. A. Rodríguez del Busto sobre el origen y desenvolvimiento de la especie humana, totalmente dentro del evolucionismo transformista (1894).

Pizarro le dedicó una extensa y cordial *Carta crítica* en la que comienza por poner en duda que la ciencia haya dicho su última palabra en estos temas tan graves sobre el origen del hombre, la palabra, el alma, la inteligencia. Todas estas cronografías deben considerarse sólo como meras probabilidades científicas, es decir, hipótesis. Una descripción del nacimiento del lenguaje humano como momento de la evolución en una suerte de "jardín" del terciario, le parece destituida de verdad científica e histórica.[27] No hay por qué hacer de la palabra el elemento característico de la especie humana si apareció como imitación de los ruidos de la naturaleza; los papagayos deberían entender entonces la palabra humana... Pero el *verbo* supone la *inteligencia* y la *idea*; por tanto, "el inconveniente no está, pues, en la garganta; está en la *intelectualidad* del ser que reproduce el *lenguaje humano*".[28] Luego, no son los sonidos de la naturaleza la base universal del lenguaje humano. Es preciso aceptar cierta *revelación* de la palabra, cuya forma de aparición Pizarro tampoco explica, pudiéndolo hacer. Se limita a afirmar que "hasta mejor oportunidad, yo prefiero, creer en la *revelación del verbo*". Es suficiente, para llegar a esta conclusión, haber afirmado que "el hombre es incapaz de llegar por sí solo a la formación del lenguaje". En este punto, no cabe duda que Pizarro sigue bajo la influencia del tradicionalismo, pero mitigado. Mientras para De Maistre hay palabra porque se le ha hablado al hombre en los comienzos,[29] para Louis de

---

24 "Teología trascendental", *Miscelánea*, II, p. 218; para los textos de Ernst Haeckel, *Historial natural de la creación de los seres organizados según las leyes naturales*, 2 vols., trad. de C. Litrán (cf. el vol. II in fine), Sampere, Valencia, s/f.

25 "Teología trascendental", *Miscelánea*, II, p. 219.

26 Tengo noticias de que fue traducida al español la obra de MARCO MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Milano, 1867, Minghetti también escribió sobre economía y un diálogo sobre *La filosofía della Storia*, Firenze, 1852.

27 *Origen y desenvolvimiento de la especie humana*, p. 67-70.

28 *Op. cit.*, p. 72.

29 *Les soires de Saint Petersbourg* (vols. 4 y 5 de las *Oeuvres Complètes*), IIième Entretien, vol. I, p. 65 y ss. Cito por *Oeuvres Complètes, contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite*, 14 vols. E. Vitte. Lyon, 1891-93.

Bonald, las *ideas* (no las meras imágenes sensibles) son imposibles sin la *palabra* que las expresa y como el hombre no puede haber inventado la palabra (que es expresión y no signo de la idea) es menester admitir que la ha recibido —que le ha sido revelada— por Dios.[30] Pizarro, en cambio, habla de una revelación que puede entenderse en sentido natural, como revelación de lo real a la inteligencia por la idea que implica la palabra. En tal caso, está más cerca —sin identificarse— de la posición de Donoso Cortés que excluye tanto la mera invención como la revelación al modo de Bonald; son, para él, simultáneas en el acto de la creación.[31] El error del evolucionismo biológico reside en suponer un estado salvaje del hombre; por eso dice Pizarro a su destinatario: "cuando del *lenguaje humano* se trata, le veo a usted confundir la *primera nota*, el *primer grito* con la *primera palabra* del hombre"; pero el mero grito no es la palabra y lo comparte con los irracionales; en cambio, "*pensar*, *hablar*, esto sólo es propio del hombre".[32] La bestia no puede, por tanto, llegar por grados a la inteligencia; del mismo modo, no llega el hombre gradualmente al verbo pues es propio de su naturaleza. La hipótesis del estado salvaje primitivo —que es para Pizarro sólo la última moda en ese momento— no es nueva sino antigua y, en verdad, desautorizada por la misma ciencia. Por el contrario, hay que pensar que aquel estado salvaje es una caída respecto del verdadero estado primitivo:" El estado salvaje, lejos de ser el *estado nativo* de la especie humana, es sólo un estado accidental de sus generaciones adultas, una declinación de su civilización primitiva"; es decir, "el *estado salvaje* es una decadencia, una degeneración del primitivo *estado social* en que la humanidad *fue constituida*" por Dios.[33] El estado salvaje primitivo no pasa así de ser una hipótesis sin asidero científico ni filosófico; por el contrario, por su naturaleza, el hombre nació "al menos en estado de poder cumplir su misión sobre la tierra, armado de la *idea* que es base de toda civilización, y del lenguaje que es su principal *instrumento de acción*, y como el cetro mismo de su imperio sobre todo lo creado"; por tanto, el hombre surgió "de manos del Todopoderoso en estado de *relativa civilización*" que le permitía un conocimiento de sus primeras relaciones y de los seres.[34] De todo lo cual deduce Pizarro la falsedad del darwinismo; pero si se sostiene ya no una procedencia evolutiva-humana sino divina (sin romper con el materialismo evolucionista) entonces estamos en plena doctrina de Haeckel.[35] Es más aceptable el conocimiento que, además, tenemos por la fe; de todos modos es más racional dar "a la ciencia lo que es de la ciencia, y a la fe lo que es de la fe", sin excluir el milagro y el misterio. Por eso, refiriéndose a las actividades culturales del Ateneo de Córdoba, concluye: "La doctrina del *milagro* y del *misterio* no debe ser desterrada del Ateneo, en nombre de la *ciencia*".[36]

---

30 *La législation primitive*, I, p. 56 y ss; *Oeuvres Complètes*, 3ª ed., 7 vols., Paris, 1857-75 (1ª ed., de 1817-36 en 12 vols.); la edición de J. P. Migne, 3 vols., París, 1859.

31 "Estudios sobre la historia", en *Obras Completas*, Ed. Valverde, II, p. 267.

32 *Origen y desenvolvimiento de la especie humana*, p. 75.

33 *Op. cit.*, p. 85.

34 *Op. cit.*, p. 86.

35 *Op. cit.*, p. 96.

36 *Op. cit.*, p. 101.

c) *El amor como última ley de la realidad*

Como todo lo que existe ha sido creado por amor, para Pizarro es el amor la ley profunda, el orden esencial, de todo cuanto existe. Frente al *struggle for life* darwiniano proyectado a toda la existencia, Pizarro opone la "lucha por la existencia" que es el *amor*; pero aquí entiende, sin más, la caridad creadora por un lado y la caridad del hombre cristiano por otro, tal como ha sido enseñada en el Evangelio: "He aquí, la verdadera *lucha por la existencia;* sólo que esta existencia es la *vida eterna* y esta lucha es la de la *caridad*, del *amor* y de la *fraternidad*, en que las *clases superiores* no sacrifican ni dejan perecer las *inferiores*, sino que, por el contrario, las socorren y auxilian para llegar a la *Vida*, robustecidas y vigorizadas en el tiempo".[37] Ya en otro plano, el sobrenatural, la única evolución que Pizarro acepta es "la de las almas a la santidad" y, parodiando el lenguaje darwinista, la única "selección" aceptable no es otra que la de las "selecciones místicas". Transpuesto el tema a un plano infinitamente diverso, parece que la única *struggle for life* es la agonía del cristiano para alcanzar la verdadera Vida.

IV

ASCENSO Y DESCENSO DEL ESPIRITU EN LA CIVILIZACION OCCIDENTAL

o) *La regresión desde la Unidad a la pluralidad*

Todos los supuestos anteriores tenían que conducir a Pizarro a sostener que, aunque el Cristianismo no es ni una cultura ni una civilización, ni una filosofía, aquella civilización que fuera inspirada por él y por él vivificada, tenía que ser la más alta civilización de la humanidad. A medida que ascendemos a una montaña podemos ver un mayor número de objetos: "el radio de observación se ensancha en proporción" y así ha sucedido con los pueblos: "a cada ascensión del espíritu humano, corresponde un más alto grado de civilización". Y agrega: "De aquí que el mundo haya llegado al más alto grado de civilización con la idea cristiana, idea esencialmente divina, y que es, por lo tanto, la más alta concepción a que puede alcanzar el espíritu humano".[38]

Este ascenso del espíritu no es, por cierto, necesario y puede también estar sujeto al descenso. Aunque por su origen divino lo cristiano está fuera de las evoluciones del tiempo en el que tantas civilizaciones han naufragado, "puede debilitarse por la relajación (de lo cristiano) en la conciencia humana, y quedar reducido a las proporciones del cristianismo en los primeros días de su aparición en el mundo". Además, el Señor lo ha dicho anunciando su vuelta: "¿Creéis que el Hijo del Hombre encontrará fe en la tierra?". Así es como, en el mundo moderno, habrá "una regresión a la esclavitud" ya que "siempre la civilización de los pueblos ha girado en torno de una noción de la Divinidad,

37 "La religión y la política", *Miscelánea*, I, p. 255; cf. también "Socialismo cristiano", *ib.*, I, p. 66-7; "La religión y la política", *ib.*, I, p. 244, 247, 250.
38 "Filosofía", *Miscelánea*, IV, p. 95.

más o menos racional".[39] Negada ésta... no habrá propiamente civilización por haberse operado "un movimiento descendente" hacia el caos. Por eso, si la inteligencia humana persiste en clausurarse en un mundo puramente sensible circunscripto al orden de los fenómenos, "la humanidad *descenderá*" de la Unidad a la pluralidad: "No habrá *ciencia;* habrá *ciencias;* no habrá *verdad;* habrá *verdades;* no habrá *religión,* sino que habrá tal vez, *religiones,* dado que el hombre es, por su naturaleza, un *animal religioso.* La religión, la verdad, la ciencia, perderán su *unidad* y su carácter *absoluto,* para convertirse en simples términos de relación, transitorios y fugaces como todo lo que es contingente y puramente humano".[40] Del Dios único y verdadero regresaremos a los dioses, de las filosofías cristianas retrocederemos a "una filosofía fragmentaria". Sin quererlo, Pizarro profetizaba y profetizaba bien.

b) *Cuestión política, cuestión religiosa. Anarquismo y misterio*

Desde esta perspectiva, Pizarro, en 1884, utiliza el libro del dominico francés P. Henry Didon (1840-1900) sobre *Les allemands* que había aparecido ese mismo año y en el cual considera la influencia del temperamento y carácter de los pueblos en la marcha de la historia y encuentra en la pasividad de los pueblos antiguos la posibilidad de la aparición de los grandes imperios bajo la mano de autócratas revestidos de poderes sobrenaturales. Este mundo, dice Pizarro en pleno Senado, el mundo de la esclavitud, fue roto por el Cristianismo: "fue la Santa Religión de Cristo la que trajo al mundo una nueva civilización"[41] que separó y puso en adecuada relación los dos poderes, civil y religioso. Fue el Cristianismo el que, al valorar la dignidad humana, valoró las libertades del hombre. A su vez, "defender entonces las libertades de esta Iglesia, es defender... las libertades políticas, las libertades todas de la Nación". Por so, Pizarro (como lo había hecho Donoso Cortés en España) consideraba que Proudhon había descubierto una gran verdad al sostener que en toda cuestión política estaba complicada una cuestión teológica.[42]

Consecuente con esta posición y diez años más tarde, con ocasión del asesinato de Sadi Carnot, Pizarro vuelve a pensar en Proudhon y lo que el anarquismo significa en un plano metapolítico. En sí mismo, el anarquismo es "contradictorio, indefinible, inhumano"; en cuanto es la "encarnación del desorden", del caos, es menester pensar que "hay en el anarquismo algo de satánico". Destruye "sin amor, sin odio, sin interés", tanto que ni siquiera elige sin víctimas. Por eso, en el terrorismo anarquista Pizarro reconoce un transfondo que supera la política: "Todo esto, exclama, es un misterio".[43]

---

39 *Op. cit.* IV, 96.

40 *Op. cit.,* IV, p. 97.

41 "El patronato nacional", *Miscelánea,* I, p. 319, discurso en el Senado Nacional, 28/6/84.

42 *Op. cit.,* I, p. 320.

43 "Sadi Carnot", *Miscelánea,* I, p. 56-58.

V

LA "FILOSOFIA POLITICA DEL EVANGELIO"

a) *La vida cívica del católico y el mito de la representación del pueblo*

Pizarro, ejemplo para muchos tibios de hoy, va derecho al grano sin hacer cálculos sobre las consecuencias: "El *Credo* cristiano informa la vida entera del hombre, de la cuna al sepulcro, aun más allá de los días de su existencia en la tierra... El compendia, en fin, la vida individual y colectiva, y coloca en el centro de la humana actividad la idea y nombre Santo de Dios, irradiando a todos lados su divina influencia para establecer el orden que El ama en sus criaturas".[44] Así como Dios ama en sí mismo la verdad y la justicia —como enseña Balmes—,[45] es deber del cristiano "hacer posible el gobierno de la sociedad para la consecución de la justicia, del orden y demás fines de la autoridad política...". Esto es "una obligación moral y de conciencia, una obligación religiosa que tiene para el católico verdadera sanción penal en ese Código de sentido profundo, místico y social: el Evangelio".[46] Pizarro habla, indudablemente, *como laico* y, en ese sentido, no tiene dudas pues si bien es cierto que las enseñanzas del Evangelio inmediatamente tienen "un sentido místico en relación a la gracia y a la vida eterna (...), tienen también un sentido social, un sentido moral y político". De ahí que no sea separable la moral individual de la moral social del católico y esta última debe informar su vida política. Esta es, pues, lo que Pizarro denomina "la filosofía política del Evangelio".[47] También se ve claro la gravedad de la *omisión* en los deberes sociales del católico que dependen todos de la caridad "que es el principio generador de la civilización cristiana".[48] Ya sabemos que el Evangelio no es una doctrina de política pero debe iluminar, para un cristiano, su propio orden político,[49] y también de allí surge la obligación de cumplir "las leyes de la patria, y mucho más de sus instituciones"[50] pues, como enseñó San Roberto Belarmino, "la ley civil no menos obliga en conciencia que la ley divina". Además ése ha sido el ejemplo de Jesús que dio testimonio personal de su respeto por las leyes civiles.

Llegado Pizarro al gobierno de la Provincia de Córdoba, en 1892, lo primero que hizo, al jurar su cargo, fue dar testimonio de su fe católica en un nuevo ejemplo para los "respetuosos" tibios de hoy y de siempre: "Al invocar el nombre de Dios, dijo, sobre la fe del Evangelio (...) he reconocido (...) el hecho social existente de una civilización cristiana. Este es el punto de partida de mi gobierno que queda caracterizado por el acto religioso que acaba de tener lugar en este recinto, y que se desenvolverá sobre la base del principio cristiano, que es el gran principio social en que se basan y desenvuelven

---

44 "La religión y la política", *Miscelánea*, I, 242.
45 *Filos. Elem., Ética*, c.10; c.11, nºs. 60-65, ed. citada, B.A.C., Madrid, 1963.
46 "La religión y la política", *Miscelánea*, I, p. 244.
47 *Op. cit.*, I, p. 245.
48 *Op. cit.*, I, p. 246.
49 *Op. cit.*, I, p. 250.
50 *Op. cit.*, I, p. 252.

todas nuestras instituciones públicas". Y agregaba: "Por deber político y por convicción personal protegeré y haré respetar la religión Católica, Apostólica, Romana que la Constitución de la Provincia declara religión del Estado, y que es mi propia religión".[51]

Es impresionante la total sinceridad de Pizarro consigo mismo. Esto se pone en evidencia cuando llegó a la convicción de la falsedad encerrada en la representación del pueblo en el gobierno. Y es impresionante porque, con ocasión de la segunda presidencia de Roca, lo publicó en el diario *Los Principios*, sin el menor respeto humano: "Yo bien sé que el gobierno representativo en la democracia moderna, es por muchos considerada como una de las *mentiras convencionales* del siglo, y yo mismo no estoy distante de creerlo así. La representación popular entre nosotros, ha sido y será siempre un mito (...); pero esta *mentira convencional* de nuestra vida republicana, lo es hoy, como lo ha sido ayer, y lo será siempre en todas partes. La representación del pueblo en el gobierno, es el eterno e insoluble problema de la moderna democracia". Y la razón es clara: "este ideal de las democracias representativas no se realizará jamás cumplidamente, por cuanto la autoridad de los gobiernos *no emana del pueblo* a quien se pretende representar en ellos".[52] La ciencia política de la democracia moderna (debido al hecho de poner en el pueblo el origen de la autoridad) estará "eternamente condenada a solucionar un imposible". Más claramente: "El gobierno no representa al pueblo. La autoridad del gobierno no es la autoridad del pueblo. Todo gobierno representa una soberanía; pero esta soberanía no es popular. El pueblo no es soberano. Se engaña lastimosamente al pueblo cuando se le dice que es *soberano*". Con una claridad envidiable, Pizarro agrega: "No hay ni puede haber *dos soberanías* en el gobierno de las sociedades humanas. Toda *soberanía* es por su naturaleza *única*, y excluye la idea de *otra soberanía* en el gobierno de una nación". Para que sea aún más claro, es menester continuar leyendo: "El gobierno de las sociedades humanas tiene la representación de esta *soberanía única*: pero ni en los gobiernos democráticos esta soberanía es *popular*. El gobierno de las naciones no es un *hecho humano;* es un *hecho providencial;* y la autoridad o la soberanía que el gobierno representa, sean cuales fueren las formas de éste por razón de su inmediato origen, es necesariamente *divina*. De aquí que sea imposible *representar al pueblo* en el gobierno de las sociedades humanas. La autoridad del gobierno implica el ejercicio de una *soberanía delegada* pero no por el pueblo, sino únicamente por quien puede decir con verdad: *Per me reges regnam et legens conditores justa desernunt*".[53] He querido simplemente transcribir este texto olvidado de este hombre lúcido y valiente. Pizarro recuerda que ni siquiera en el mundo griego el pueblo ejercía soberanía porque ésta era superior al pueblo mismo; haber perdido esta verdad, es la causa de que la ciencia política se haya vuelto confusa en nuestros días cuando no errónea al fundar la democracia en la falsa noción de soberanía popular: "los que... hemos nacido republicanos y demócratas sabemos que éstos son términos de relación que

51 "Gobierno de Córdoba. Discurso inaugural", *Miscelánea*, IV, p. 304-5.
52 "Reflexiones", *Miscelánea*, IV, p. 90.
53 *Op. cit.*, IV, p. 91.
54 *Op. cit.*, IV, p. 93.
55 *Op. cit.*, IV, p. 94.

sólo afectan *las formas* del gobierno y nada más".[54] Y esto porque, en el fondo, habrá que tener siempre presente que "todo gobierno, sea cual fuere su origen, y sea cual fuere su acción, reparadora o perniciosa, es siempre un *gobierno providencial*".[55]

b) *La Iglesia y el Estado y el alma de la Nación*

La predicación de Cristo y, con ella, la aparición del orden sobrenatural de la Iglesia, significó la fundación de un Reino diverso del Reino temporal. De ahí que, para Pizarro, la liberal y anticristiana fórmula de "la Iglesia libre en el Estado libre" encubre una doctrina muy anterior que es la misma doctrina de Cristo porque, bien entendida esta fórmula sin sus connotaciones liberales, puede ser aceptada. Veamos cómo: Es menester tener presente que "el Salvador del mundo vino a fundar –*también*– un reino en este mundo. El dijo, es verdad, «mi reino no es de este mundo» pero no dijo mi reino *no está en este mundo*".[56] De ahí que en toda nación católica existan dos reinos y dos autoridades (política y eclesiástica); pero, además, "hay un término medio que es de autoridad común, porque participa del doble carácter, de espiritual y temporal". La doctrina plenamente ortodoxa de Pizarro funda sus palabras siguientes; "éstas son las materias que se resuelven por el Concordato". Si así se comprendiera la separación de la Iglesia del Estado, conformes; pero no en el sentido de "pretenciosa filosofía y de inaceptable impiedad que esta fórmula encuentra" en la escuela liberal. Esta escuela ha dejado de hablar de *la* religión para generalizar la expresión *"las* religiones" lo cual, amén del evidente escepticismo que supone, no es otra cosa que "una mezquina reminiscencia de las ideas filosóficas de Juan Jacobo Rousseau".[57] Nuevamente hablemos claro: "No hay religiones iguales, y sostenerlo es negar el carácter peculiar de la verdad que es la unidad (...); y si todas las religiones son iguales, no hay realmente necesidad ni ha habido, de que el cristianismo viniera a libertar al mundo de la opresión pagana...".

Detrás de todo esto existe una cuestión gravísima: "¿Cuál es el pensamiento –se pregunta Pizarro– que se lleva con esta iniciativa? (del gobierno contra la famosa pastoral del Vicario Clara de Córdoba). ¿Qué alma se pretende dar a la Nación, si no es el alma católica? ¿Cuál es la nueva creencia que se va a inculcar en ella para reemplazar el sentimiento y la fe del pueblo? Porque supongo que no se vendrá a sostener y decir que se trata simplemente de crear un país ateo: un pueblo de esa naturaleza, una sociedad semejante, no existe en parte alguna del mundo, no ha existido, no existirá jamás".[58] La posición de Pizarro es darmática porque es dramática la situación. Por eso insiste: "...si hay una tendencia reaccionaria contra el espíritu católico, eminentemente católico de la Nación, yo pregunto ¿qué es lo que va a dársele al pueblo para reemplazar este credo?".

Ya sabemos lo que quería dársele: El "gobierno puramente civil" de Sarmiento que significaba la creación de "un país ateo". Era pues la larga batalla

---

56 "El patronato nacional", *Miscelánea*, I, p. 384.
57 *Op. cit.*, I. p. 385.
58 *Op. cit.*, I, p. 386.

con el liberalismo en la cual Pizarro ocupaba un lugar de primera línea. Es muy sensato lo que dice Tomás Auza sobre esta posición doctrinal de Pizarro: "La segura ortodoxia de sus ideas políticas encontraría confirmación en las encíclicas *Inmortale Dei*, acerca de la constitución cristiana de los Estados, de León XIII, publicada en 1886, y en *Libertas*, acerca de la libertad humana, de 1888. Nos imaginamos que en esa fecha habría conocido ya el pensamiento pontificio acerca del origen del poder, expuesto en *Diuturnum Illud*, que fue dado a publicidad en 1881 y, por tanto, anterior a la polémica con Sarmiento".[59] La sinceridad total de Pizarro consigo mismo, lo conduciría a formular algunas precisiones sobre su filosofía política.

c) *La situación del mundo y el camino del federalismo al unitarismo*

La Argentina no es extraña a la situación general del mundo. Su misma organización política no podrá serlo. El mundo se encamina hacia cierta unidad por obra de la revolución industrial, del vapor, de la electricidad, del telégrafo: "Los pueblos todos de la tierra *están al habla*; y en día señalado, y a hora dada, pueden congregarse, y alguna vez se han reunido ya, *en asamblea universal* sobre todas las zonas y latitudes del globo. Los días de la *Gran República Universal* no están distantes".[60] Este inmenso "poder de concentración social" que Pizarro preveía como cada vez mayor, "deja presentir ya un poder más vigoroso y extenso que el poder político del imperio romano en el mundo antiguo". Lo grave es que semejante poder parece cargarse de signo negativo, lo que conducirá a Pizarro a una doctrina acerca del carácter apocalíptico de nuestro tiempo. Por ahora, se limita a comprobar este movimiento hacia "la unidad política en el gobierno del mundo". Si es así, entonces la Argentina no puede evadirse de esta situación: "El mundo marcha... a una gran concentración política por efecto de las ideas trascendentales y de los intereses materiales; (...) y no es extraño, así, que nuestra República federativa en la *ley escrita*, sea por efecto de la misma causa, unitaria en el *hecho predominante y expansivo*". Por eso, "la *crisis argentina* es, de esta suerte, una manifestación local de la *crisis general* que al mundo agita".[61]

Esta cuestión, que para Pizarro es "gravísima y trascendental", debe ser tratada sólo por argentinos y tiene, para él, como punto de partida, lo que considera un hecho irreversible: "que el régimen federativo de la Constitución, está muerto y enterrado para siempre entre nosotros". Siendo la ciencia política una ciencia práctica, es inútil empeñarse en una suerte de propaganda por la restitución de un régimen auténticamente federal —como lo prescribe la ley escrita— ante el unitarismo de los hechos reales y efectivos. Pizarro, que había sido profundamente federal, no duda en escribir: "El interior es la necrópolis del régimen federativo, que hoy sólo pertenece a la historia política de esta República"; por consiguiente, "la Constitución debe ser reformada, y basada en el *hecho social* de ese unitarismo predominante y expansivo".[62] Pizarro

[59] Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, p. 178-9, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1975.
[60] "Régimen político dela Nación", *Miscelánea*, IV, p. 8.
[61] *Op. cit.*, IV, p. 11.
[62] *Op. cit.*, IV, p. 12.

encuentra una correspondencia entre la tendencia unificadora en el mundo y la tendencia unitaria en el país. Obsérvese que no es positivo este diagnóstico porque, como después veremos, esto significa la muerte del derecho cristiano entre los pueblos de Occidente. Lo cierto es que "El mundo va hoy por otro camino. El derecho de las naciones es una regresión al antiguo derecho romano, y en él las provincias tienen que ser *pro-vincias*. *—Vae victis*".

VI

LA HISTORIA FUNDADA EN LA TEOLOGIA

a) *El "proceso" y la muerte de Cristo*

El movimiento hacia la unidad política del mundo, aunque parezca paradójico, significa la ruptura de la verdadera unidad espiritual de la cristiandad en su descenso hacia la pluralidad relativista, hacia un mundo donde no habrá más verdad sino "verdades". Esta doctrina se comprende más profundamente —antes de referirme a su proyección a América del Sur primero y al mundo después— si se medita su fundamento teológico que aparece en un ensayo de Pizarro publicado en 1902 en entregas sucesivas en *Los Principios*, sobre la muerte del Señor. Quienes, por medio de un pseudo juicio, mataron a Cristo, buscaban una "nueva unidad" que esperan en el futuro del tiempo secular; por eso, el juicio a Jesús fue, también, un hecho político. Pizarro tiene presentes dos libros a él contemporáneos de dos judíos, ambos escritos para reivindicar a los asesinos del Señor. El primero es *Le rôle de Jésus et des Apôtres* (1886) de Israel Michel Rabbinowicz (1818-1893) —que Pizarro escribe Rabbinowick— y que ahora me entero que era lituano, rabino en Gorodets y en Antopol, estudioso de Maimónides.[63] El segundo es probablemente *Jésus-Christs et sa doctrine* (1838) del sefardita francés de origen español Joseph Salvador (1796-1873) y cuya obra fue alabada por Renán, pues aplicó el método positivo-histórico; en sus numerosas obras, intentó fundir Judaísmo y Cristianismo en una sola "doctrina de progreso" que tendría por centro Jerusalén; hoy se lo considera un precusor del sionismo. Anteriormente he dicho que "probablemente" se trate de la obra citada porque el título citado por Pizarro no coincide exactamente con el de la obra principal de Salvador, autor, por lo demás, de muchas otras.[64]

Según Rabbinowicz, Jesús fue un revolucionario que quiso fundar en este mundo el reino de Dios elevándose por medio de la insurrección popular; dadas ciertas circunstancias, los fariseos comprendieron que si dejaban vivir por más tiempo a Jesús existía un peligro inminente para la nación judía y lo entregaron a Pilato. Según Pizarro, toda la acción de los jefes judíos fue política y

---

[63] Los principales datos de este autor, en *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, vol. 13, col. 1466-7, Keter Publishing House, Jerusalem, 1972.

[64] Cf. *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, vol. 14, col. 715-716; algunas de las principales obras de este precursor del sionismo: *La loi de Moïse, ou Système religieux et politique des Hébreux* (1822); *De quelques faits relatifs au système historique des Evangiles* (1839); *Paris, Rome, Jérusalem, ou la question réligieuse au 19e siècle* (1859); *Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreux* (Paris, 1828), obra refutada por M. Dupin en *Jesus devant Caïphe et Pilate* (1829) y en *Jésus-Christ et sa doctrine* (1828).

la misión mesiánica de Cristo no fue ni siquiera tenida en cuenta pues el Sanedrín lo condenó como sedicioso usando "una idea religiosa para encubrir y disimular un designio político".[65] Además de "víctima política", Jesús no fue *juzgado* porque fue simplemente *asesinado*. La acción de Judas es esclarecedora porque el traidor actúa como "precavido político" que quiso tener amigos entre los enemigos de Cristo cuando se desengañó del Reino de Jesús que estaba perdiendo terreno; es decir, no habría sido el dinero lo que movió a Judas, sino la actitud típica de "un *político* que por medio de una bajeza se pasaba en momentos de peligro *al partido más fuerte*".[66] Si Jesús hubiese sido un impostor, Judas hubiese realizado una acción laudable presentando las pruebas; pero se limitó a indicar el medio de apoderarse de Cristo. Y él lo sabía pues poco después se declarará culpable de haber vendido a un *justo*. En verdad, Judas no entregó propiamente a Jesús; el Señor *se entregó* y sólo cuando El les dio poder sobre Sí, lo prendieron. Jurídicamente, expresa Pizarro: "La *cosa vendida* no estaba pues, en poder del *vendedor*; y mal pudo Judas en esta ocasión *entregar* a su Maestro".[67] El hombre de derecho que hay también en Pizarro, analiza el "juicio" enseñando: El tribunal ("congreso de miserables") se constituye para "juzgar" a quien ya había condenado a muerte: No hay causa, no hay delito anterior al proceso, la religión es sólo erigida en máscara de la ambición política; los judíos se constituyen en testigos, acusadores y jueces, el juicio es cerrado sin haber sido abierto. Y, en verdad, "la causa de Jesús allí empezaba, y aquella asamblea..., antes de *pronunciar sentencia*, debió comenzar por averiguar si Jesús era, o no, Hijo de Dios como decía. Sin esto no podía ser establecida la *blasfemia*, ni pronunciarse *sentencia* condenatoria de Jesús. La cuestión *sub iudice* quedaba, desde luego, fijada y establecida en estos términos: ¿Es, o no, Jesús Hijo de Dios?"[68] Esta es la cuestión que ni siquiera fue propuesta, debatida ni resuelta. No existió, pues, proceso, no hubo juicio; fue, simplemente, un homicidio premeditado. El mismo Flavio Josefo no habla —al referirse a Jesús— de juicio alguno. Es que la cuestión de fondo era simple: ¿Cristo era o no Dios? Y, sobre su verdadera cuestión, no hubo juicio; por eso, desde el punto de vista de los jefes judíos, fue un homicidio político. De ahí que el drama de la Redención, *además*, sea también un drama político. Y es sumamente sugeridor para Pizarro que Joseph Salvador reivindique la "política" del Hombre que el Sanedrín asesinó (y, por lo tanto, el Cristianismo) pero sólo en cuanto paso intermedio "necesario a los futuros destinos de la humanidad, como *precursor* del *imperialismo hebreo* en el mundo".[69] De ese modo, para Salvador el Cristianismo se transforma en un "colosal triunfo de la nación hebrea"; pero el verdadero Mesías "es el mismo pueblo judío" y así los judíos llegarán a ser dos veces los señores de la civilización. Los judíos, "haciéndose cristianos hubiesen traicionado al mundo para el cual se conservaban; ellos tendrán su turno cuando la civilización cristiana esté agotada".[70] Así, dice Salvador, la nación judía estaría dividida en dos; los cristianos y aquella porción que se encierra en sí misma y trabaja esperando su hora

65 "La muerte de Jesús", *Miscelánea*, IV, p. 134-5.
66 *Op. cit.*, IV, p. 147.
67 *Ob. cit.*, IV, p. 151.
68 *Op. cit.*, IV, p. 153.
69 *Op. cit.*, IV, p. 160.
70 *Op. cit.* IV, p. 161.

suprema, cuando llegue el momento de "la nueva unidad". Y ese momento se aproxima. Pizarro cree que ese porvenir no está lejano. Este movimiento hacia la unidad (negativa) del mundo instaurará un gran imperio: "¡Triunfarán!, exclama Pizarro, ¡pero ese triunfo será efímero y pasajero como en la muerte de Jesús!".[71] Por eso fue asesinado Jesús: en cuanto hombre, un hombre que "aspiraba *a fundar un reino* en Israel".

Pizarro tiene presente el inencontrable libro de los abates judíos conversos Lemann, sobre *El proceso* de Jesús quienes enumeraron veintisiete irregularidades en el "juicio";[72] pero el lector se percata que Pizarro, inspirado o confirmado por las obras de Rabbinowicz y Salvador, va mucho más lejos y, en base a la falsedad del juicio contra Jesús, extrae consecuencias de largo alcance respecto de la historia de la humanidad. Así, pues, cúmplese que "en toda cuestión religiosa va siempre envuelta una cuestión política"; Pilato, modelo de político corrompido, condena al sedicioso, no al blasfemo y la "sentencia" de Pilato "sirve de tipo a la injusticia".[73] Ante este misterio que está en la base de la historia, "¿cuántos no son en nuestros días los que sacrifican la verdad y la justicia para conservar una buena posición política en el gobierno de las naciones, o de los estados?".[74] El imperio final no está lejos: "en nuestros días parece como que se extienden sobre la tierra las sombras de una noche próxima". Medita Pizarro y concluye: "Cómo en los días de Jesús, el mundo vive hoy en la expectación de un grave y misterioso suceso que parece destinado a cerrar un período de la historia humana". Hoy, que "un nuevo evangelio" se predica a las naciones, con los sinópticos en la mano, dice Manuel Demetrio Pizarro: "Estamos... en los días de una creación no interrumpida en un

---

[71] *Op. cit.*, IV, p. 162.

[72] *Op. cit.*, IV, p. 131, 132, 164. Existe una traducción castellana, también rara —que seguramente fue la utilizada por Pizarro— de la obra de los antes mencionados abates Lemann, conversos judíos; esta obra, traducida y publicada en Santa Fe en 1901 lleva adicionada otra sobre análogo tema de G. Gaume, posiblemente, Jean Joseph Gaume (1802-1879) como aclara con lápiz una mano anónima. He aquí las características de la obra que, en realidad son dos: En la tapa reza: *El gran hecho por G. Gaume. El Proceso por los Abates Lemann*, Santa Fe, Tip. "Guttenberg", 1901; pero, dentro, la obra se subdivide del siguiente modo: *El proceso de N. S. Jesucristo obra notable escrita en francés por los Abates Lemann traducida al castellano por un católico argentino* (p. 3-143), seguida de *El Gran Hecho. El mundo adora a un judío crucificado por G. Gaume* (p. 1-113), Tip. "Guttenberg", J. Dumas, Plaza 25 de Mayo, Santa Fe, 1901. En la primera obra, los Abates Lemann se proponen estudiar, primero, el valor de las personas que componían el tribunal (el Sanedrín); segundo, el valor de sus actos en el proceso. El primer aspecto puede ser encarado por los autores en plenitud porque, declaran, tienen acceso a "los pergaminos judíos" (p. 8). Así muestran que la pérdida del poder de aplicación de la pena de muerte —disimulada en lo posible por los sanedritas— significaba una pérdida grave de su poder judicial y el examen pormenorizado de las personas (en lo cual Josefo es profusamente utilizado además de los libros judíos) pone en evidencia (con las excepciones como Gamaliel, Nicodemo, etc.) que el resultado del "proceso" no podía dejar de ser desfavorable al acusado (p. 74). En la segunda parte estudia el valor jurídico de los actos y, con la misma minuciosidad, muestra que se cometieron "veintisiete irregularidades, una sola de las cuales bastaría para anular el juicio" (p. 138). Por eso, los Lemann, aseveran que solamente a una persona sin igual podía aque "tribunal" infringir una tan sistemática violación de toda justicia y todo derecho; de ahí que concluyan exhortando a sus hermanos judíos a reconocer en Jesucristo al Mesías esperado que ellos asesinaron hace dos milenios. La obra de Gaume tiene un carácter más piadoso y exhortativo y constituye una reexposición del Credo frente a las negaciones y errores modernos.

[73] "La muerte de Jesús", *Miscelánea*, IV, p. 172.

[74] *Op. cit.*, IV, p. 177.

solo instante desde los días del Génesis; y la «tarde» en que nos encontramos será seguida, a no dudarlo, de una época tenebrosa en que «se armará nación contra nación y reino contra reino, y habrá guerras, y pestes, y hambre, y terremotos en varios lugares, y una tribulación grande como no la hubo ni la habrá jamás en el mundo». Pero no queráis temer, que aquello «no será todavía el fin»; y después de una noche aciaga y tenebrosa reaparecerá el sol de un nuevo día, «sol de justicia», ¡sol sin ocaso que iluminará el mundo para siempre y cerrará los tiempos de toda eternidad! Jesús ha dicho en la víspera de su muerte: Voy y vuelvo pronto".[75]

Es conveniente detener un momento la exposición para llamar la atención sobre una característica del pensamiento de Pizarro: Desde el planteo mismo del pensar y su objeto hasta el reciente examen del proceso de Jesús y su trascendencia para la historia de la humanidad, toda su reflexión apunta hacia el *misterio* no como algo irracional sino como algo meta-racional siempre presente y que depende de la Revelación. Ya vimos que pensamiento y fe están íntimamente relacionados y que todo cuanto existe es revelación de Dios y Este, a su vez, implica el misterio. Igualmente cuando Pizarro critica el positivismo evolucionista llega a la conclusión que, sin el misterio, son aun más inexplicables los problemas del origen y naturaleza del hombre tal como los plantea la "ciencia positiva". El mismo retroceso de la cristiandad desde la Unidad hacia la pluralidad va suponiendo, siempre, aquel misterio cristiano que subyace en toda cuestión humana y en toda cuestión política. Recuerde el lector que, ante el caos y la subversión del orden del anarquismo, Pizarro cree ver, en el fondo, un insondable misterio. De ahí que no deba sorprender que, para él, la historia de la humanidad es siempre una historia misteriosa porque Cristo es, El mismo, el Misterio por excelencia. Desde esta perspectiva, primero filosófica después religiosa, deben contemplarse las reflexiones del pensador cordobés sobre el destino de América y sobre el destino final de la humanidad.

VII

EL DESTINO DE AMERICA DEL SUD

a) *El gran riesgo de América del Sud: La Polonia meridional*

El conflicto limítrofe con Chile en la zona austral del continente, le hace meditar a Pizarro, como siempre, no en el problema inmediato, sino en los grandes problemas mediatos que solamente la filosofía y la Teología pueden iluminar. Aquel conflicto —que llevó a los dos países al borde de la guerra— quedó salvado con el tratado del 81 y las precisiones del 92 acerca de la no intervención de la Argentina del lado del Pacífico y la no intervención de Chile del lado del Atlántico. Para el ojo avizor de Pizarro aquí se corre un gran riesgo y quizá en esos pactos haya comenzado "la división de la Polonia". Y se pregunta dramáticamente: "¿Entre quiénes será repartida la Polonia sudamericana?".[76] Por un lado, los Estados Unidos, a quienes Pizarro ve posarse en Bolivia por medio de una compañía comercial; por el otro, Inglaterra,

[75] *Op. cit.*, IV, p. 178.
[76] *Política internacional* (*Sociología*), p. 15.

que actúa "a favor del *arbitraje permanente* que le aseguran los últimos pactos" y le permiten posarse "sobre los mástiles de las naves de guerra de la Argentina y de Chile".

La fría política utilitaria, "las ideas filosóficas de los últimos siglos", no pueden garantizarnos el futuro en relación a los Estados Unidos y a Inglaterra y no sabemos "si entrarán «unidos o separados» al reparto del «botín de guerra» en los territorios de la Polonia sudamericana".[77] Pizarro está convencido que este problema es mucho más grave que la llamada "cuestión andina" que aquellos pactos estaban destinados a solucionar: "Ellos comportan, en verdad, un peligro mayor de futuras disensiones y de guerras más funestas que la que por el momento han podido evitar".[77 bis] En otras palabras, más allá del problema con Chile (detalle en la política continental) Pizarro siente mucho mayor preocupación por la política *"egoísta* y por lo mismo *inhumana"* que ha producido los pactos y que denuncia la presencia de fuerzas extraamericanas.

b) *América y el mundo del futuro*

Pero los problemas son todavía más profundos, debido al "progreso que entre nosotros han hecho las ideas antisociales" que, peyorativamente, consideran "lirismo sentimental" la posición de quienes aun sostienen la ilegitimidad de las guerras de conquista y expansiones territoriales ilegítimas fundados en el derecho natural. En cambio, en aras de la nueva "ciencia positiva", aparece, en lugar de una política de principios, una inhumana "política práctica" de la cual serán víctimas las repúblicas sudamericanas. Esa "política práctica" que lleva adelante la guerra anglo-boer en Africa y la guerra de Estados Unidos contra España en Cuba, ambas contrarias al derecho de gentes. Y esto no va solo: al mismo tiempo aparecen ciertas "innovaciones" que no son otra cosa que "«restauración» de las instituciones sociales del mundo antiguo en odio al Evangelio y a la «civilización cristiana»".[78] Socávase así la familia "en su basamento cristiano" (el divorcio) y en no casual coincidencia se discuten los últimos pactos con Chile. Las "instituciones del Evangelio, que han dado su nombre a la civilización moderna, van desapareciendo como instituciones de «sentimental lirismo» y caen una a una a los golpes de la *política práctica,* que proclama en nuestro siglo las *guerras de conquista"* y, de hecho, las practica. La "política práctica" –aspecto político de la "ciencia positiva"– ya en Orange o Transvaal, ya en Cuba, "lejos de haber incorporado un solo *principio nuevo* al Derecho de Gentes ha reducido a nombre vano esta rama de la *ciencia social"* suprimiendo la justicia y el derecho.[79] Lo cual conduce al mundo –y a América como víctima– a una "civilización" que es "todavía peor que las civilizaciones que caen al otro lado de la Cruz". En cuanto a la disolución de la familia, Pizarro llama al divorcio la *poligamia sucesiva* que es mucho peor que la poligamia del serrallo o simultánea que, al menos, "centraliza y protege" la familia. El divorcio la dispersa. El matrimonio civil, el divorcio, traerá

[77] *Op. cit.*, p. 16.
[77 bis] *Op. cit.*, p. 17.
[78] *Op. cit.*, p. 18.
[79] *Op. cit.*, p. 19.

tarde o temprano la reforma de la familia: "todo esto no expresa sino un período de gestación en la *idea evolutiva* de la civilización a que el mundo se encamina". Tal es el resultado del positivismo: "La ciencia moderna, sostiene Pizarro, que prescinde de la noción de un Dios creador y del alma humana en sus elucubraciones *positivistas*, o dígase *materialistas*, considera todo esto como «consejas de vieja» (...) y aspira a *organizar la sociedad* y constituir el mundo moral en armonía con la *naturaleza animal* del hombre".[80] Y esto es lo más grave para Pizarro: "En esta *concepción científica* del mundo moral", no es el matrimonio y el divorcio el último término de su evolución, sino el (pseudo) amor libre que es, "precisamente el *ideal de la revolución* inspirada por la *ciencia positiva*...".[81]

La rebelión total será el desprecio del débil y del flaco; anticipándose a Nietzsche. Pizarro prevé en el futuro, el puro sentido de lo terreno y el goce de los bienes presentes como término de este proceso negativo: "Tal es el ciclo de la *moderna* idea científica en la revolución social de nuestro siglo". Por desgracia, en el plano de la "política práctica" el proceso no ha terminado y las repúblicas sudamericanas tendrán pronto que darle lugar en su política internacional.[82] El "sentimental lirismo" de quienes sostienen aun la vigencia del derecho natural y de la civilización cristiana, está perdido, y ya comienzan a percibirse "los primeros síntomas de la *esclavitud* presentida por Renán y por los que no son Renán". Pizarro, en verdad, no alcanzó a ver las modernísimas maneras de la esclavitud contemporánea en los campos de concentración y en las "clínicas psiquiátricas" de la Rusia soviética, que le hubieran dado la razón.

En el mundo actual, dos corrientes se enfrentan: La que "proclama el principio de la vida animal, orgánica y puramente fisiológica" y la que sostiene "el principio de la vida inorgánica en el hombre, el principio de la vida psicológica, única que puede llamarse *vida*".[83] Irónicamente, Pizarro dice que esta última, que siente sed de justicia, se alimenta de "sublimes abstracciones" y siente el "sentimental lirismo". Pero es ésta la que comprende que, en todo esto, existe "un *misterio* que la «ciencia positiva» y la «política práctica» no quieren conocer".[84] La vida humana no se agota en la fisiología (como hoy creen el conductismo soviético y el behaviorismo norteamericano) sino que es un hecho *"misterioso* y desconocido a la *ciencia"*. La vida humana implica la vida del espíritu que la presuntuosa ciencia positivista no se atreve a mirar de frente; pero, "lo que *la ciencia* no sabe... *la fe* lo adivina" y la razón demuestra que "el principio generador de toda vida, no se encuentra sino en la «causa primera», en el «ser necesario», en el que por sí mismo —«ha sido, es y será»— quien por comunicación de sí, da la vida a todo lo creado: Dios".[85] Suprimido el Dios creador, como lo hace la "ciencia positiva", reaparecen las guerras de conquista, las divisiones, los peligros para la América del Sur. Sin

---

80 *Op. cit.*, p. 20.
81 *Op. cit.*, p. 21.
82 *Op. cit.*, p. 22.
83 *Op. cit.*, p. 23.
84 *Op. cit.*, p. 24.
85 *Op. cit.*, p. 26.

la vida del alma, no hay vida inmortal y, sin ella, no hay tampoco fraternidad humana y la solidaridad entre los hombres se vuelve paradoja que debe despreciar una política práctica en las relaciones internacionales.

La "política práctica" (que depende de la practicidad del positivismo) "conduce a una civilización anticristiana" mucho más baja y cruel que las civilizaciones antiguas. Por eso mismo, "los *trusts* de todo género que se preparan y realizan para la navegación y el intercambio de los productos, las conducirá (a las naciones cristianas) a una profunda desigualdad social, y a un grado de esclavitud, de miseria y de abyección hasta hoy desconocido en las pasadas edades. Todo las prepara a espantosos cataclismos sociales que es preciso evitar...".[86]

Es impresionante la seguridad con la cual Pizarro preveía, en medio de la "belle époque" europea, los próximos cataclismos en los cuales el mundo estaría hundido doce años más tarde a contar de la fecha de publicación de su trabajo (1902). Crisis que irá en aumento y no se ha detenido todavía.

Quizá ha llegado el momento de "«recordar» el «sentimentalismo político» de nuestros abuelos, que no se limitaron a «cuidar la casa», sino que sacrificaron «vida, haberes y fama», para «conquistar la independencia» de las repúblicas sudamericanas".[87] Es menester retornar a la Biblia y al "sentimental lirismo", a la fe y al misterio, únicos que pueden salvar el mundo.

c) *Idea de una Confederación de las repúblicas de América del Sur en una sola Nación*

¿Qué camino tiene Sudamérica por delante? Pizarro cree que todavía no es demasiado tarde para "soñar" con la unión de los países de América del Sur en una sola Nación. En una notable carta al director de *Los Principios* recuerda que, con ocasión de la guerra de Estados Unidos y España por Cuba, él ya propuso esta resurrección de la idea de la gran confederación. Se hace cargo que será mirado como utopía irrealizable, pero semejante empresa no puede ser obra de un solo hombre ni bajo la fuerza de la espada como lo hubiera sido bajo San Martín o Bolívar: "se trata de que este nuevo gigantesco país surja de la acción de la diplomacia, y del mutuo consentimiento de los pueblos, aleccionados por su propia historia, por las lecciones de otros pueblos, y por las visiones claras del porvenir".[88] Entre las "lecciones de otros pueblos" está la de los Estados Unidos. Pizarro cita largamente al famoso juez norteamericano Joseph Story (1789-1845) cuyo *Comentario sobre la Constitución federal de los Estados Unidos* circulaba en la Argentina en traducción de Nicolás Calvo[89] y en la cual se recuerda, primero, que los estados vecinos son hostiles,

---

[86] *Op. cit.*, p. 28.

[87] *Op. cit.*, p. 29.

[88] "Carta a S. Dutari Rodríguez" (14-5-98), *Miscelánea*, II, pp.400-401; Cfr. también la anterior "Carta al Sr. Dutari Rodríguez", *Ib.*, pp. 367-373 donde anticipa su opinión ante el conflicto con Chile.

[89] José STORY, *Comentario sobre la Constitución Federal de los Estados Unidos, precedida de una revista sobre la historia de las colonias antes de la adopción de la Constitución*, 2 vols., traducido del comentario abreviado por Nicolás A. Calvo, Buenos Aires, 1860; 2ª edición, Imprenta de la Universidad, 1888.

salvo que se unan en una confederación; segundo, que las objeciones que se formularon a la idea de una sola nación confederada fueron innumerables. Por eso, Pizarro se cree autorizado a sostener que "las repúblicas de este continente estaban destinadas a despedazarse entre sí, y a dividirse toda esta parte del territorio americano entre Chile, el Brasil y la Argentina, cuando estas mismas, como la antigua Polonia, no fueran un día absorbidas y dominadas por la invasión del coloso de América o de los colosos de Europa, si la diplomacia no recurriese al difícil pero único medio de evitarlo: la confederación de todas las repúblicas sudamericanas en un solo cuerpo político, sobre el modelo de la organización constitucional de Estados Unidos".[90] Pizarro no cree que sea esto una utopía sino que es "perfectamente realizable hoy". Para lograrlo es menester una ley de Congreso que promueva "la reunión de un Congreso de Plenipotenciarios, encargados de estudiar aquella «idea magna» y de fijar las primeras bases de la confederación"; debe pensarse que semejante idea ha ingresado a las tradiciones y que el sueño de Bolívar y San Martín "ha pasado como un atavismo de raza a todos los pueblos de la América latina... para convertirse en una aspiración común".[91] La historia constitucional de los Estados Unidos debe ser aprovechada por las repúblicas sudamericanas que ya han perdido un tiempo precioso. Es enorme el poderío que una Nación semejante podría tener y que sería la mejor defensa de su independencia. Pizarro hace notar que él no hace otra cosa que repetir lo que *ya* ha ocurrido con los estados norteamericanos y, por consiguiente, no es irrealizable. Las citas del juez Story apoyan su opinión casi a la letra, lo cual muestra que la Confederación del Sur "es una idea benéfica y salvadora, que nada tiene de utópica".[92] Por el contrario, la historia muestra que ha sido posible la reunión, en una sola Nación, de pueblos de diversa civilización, clima, población, costumbres, como sería el caso de lo que Pizarro llama el *alumbramiento sudamericano*[93] Lásitma que el lector, encantado con esta bella idea y con el talento arrollador de Pizarro, no se convence; por el contrario, tiene la impresión que estos hechos, realizables, es verdad, lo son en determinada oportunidad histórica, como ocurrió en los Estados Unidos. Quizá en América del Sur la oportunidad se perdió para siempre en Guayaquil.

VIII

LA UNIFICACION DEL MUNDO Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

a) *Un "nuevo derecho" y la futura conflagración general del mundo*

En sus opiniones sobre la marcha de la historia del mundo y el sentido apocalíptico del mismo, Pizarro está solo y él lo sabe. Cincuenta años antes, Donoso Cortés, otro solitario, había dicho cosas semejantes y de largo alcance. Pizarro está en su línea y también influido por él hasta cierto punto. Y digo hasta cierto punto porque de ningún modo dice lo mismo ni le repite y, ade-

[90] "Carta a S. Dutari Rodríguez" (14-5-98), *Miscelánea*, II, pp. 403-4.
[91] *Op. cit.*, II, p. 405.
[92] *Op. cit.*, II, p. 408.
[93] *Op. cit.*, II, p. 410.

más, la perspectiva temporal de Pizarro es estrictamente americana. Aquello que tiende a identificarlos es la perspectiva cristiana desde la cual juzga la historia. En una hermosa carta a su hijo Néstor, Pizarro se hace cargo de la ironía amable de sus amigos y, sin embargo, él está seguro de lo que dice. Un acontecimiento aparentemente no tan importante como para permitir reflexiones sobre el fin de los tiempos, las produce en Pizarro: La guerra de Estados Unidos contra España por la isla de Cuba. Pero, lo que pasa es que Pizarro ve, en ella, comprometidos por primera vez ciertos principios esenciales del derecho de gentes, lo cual a su vez depende de una transformación profunda del mundo en sentido negativo. La Guerra Hispano Americana es apenas ocasión de la manifestación histórica de una iniquidad que depende de la secularización "positiva" del Estado y del hombre. En efecto, para Pizarro, tanto la concepción "positiva" (en el sentido de positivista) del Estado cuanto la anulación del antiguo derecho cristiano, se manifiestan en esta guerra –pequeña quizá para muchos– y, por eso, no duda en afirmar: "la guerra actual de los Estados Unidos contra España, lleva en sus entrañas el germen de la más pavorosa revolución que haya agitado al mundo moderno, sin excluir la misma revolución francesa a fines del siglo pasado, la que apenas si podrá considerarse como el primer acto de la tragedia que la revolución americana prepara hoy al mundo".[94] Aunque por un momento Pizarro se pregunta si este anuncio de "una conflagración general y de una guerra colosal como derivativos más o menos próximos de la cuestión cubana" podrían ser una obsesión de su espíritu, cree que los hechos tienden a darle la razón y verdaderamente piensa que la época que vive es apocalíptica. Pizarro tiene *in mente* profecías –que no obligan a la fe, pero que pueden ser creídas– de Sor Natividad, Amadeo Nicolás, Rougeron, Hucedé, Holzaucer; en otro plano histórico natural, recomienda a su hijo la lectura de un artículo de Guillermo Ferrero (entonces extremadamente joven) publicado en *La Nación* sobre la cuestión de la guerra hispano-americana y que le sirve para apoyar sus opiniones.[95] La argumentación central de Ferrero –y que Pizarro transcribe *in extenso*– consiste en observar que la intervención de Estados Unidos (una tercera potencia extraeuropea) para terciar entre España y Cuba, ha significado (pese a las acres críticas formuladas en Europa) el imperio de la fuerza y de la mera acción sobre el derecho y que, lo más grave, ha sido la pasividad de Europa. En otras palabras, Estados Unidos ha iniciado cierta novedad en la política mundial. De ahí que Pizarro no dude en afirmar: "Esta *nueva faz* de la política internacional es la del *desconocimiento del derecho cristiano* preexistente en las relaciones internacionales de los pueblos y naciones de ambos mundos".[96]

Esto supone una suerte de "nuevo derecho", que no es otro que "la concepción humana y positiva del Estado", contra la "concepción mística y divina del mismo", es decir, cristiana. En palabras aun más claras, Pizarro identifica esta secularización del Estado y de las relaciones internacionales con la "escuela materialista y positivista". Ahora se hace presente en el mundo de las

---

94 "Carta íntima, al doctor Néstor M. Pizarro" (7-5-98). *Miscelánea*, II, p. 375.

95 GUILLERMO FERRERO, "Europa en la cuestión hispano-americana", *La Nación*, 3-5-98, Buenos Aires.

96 "Carta íntima, etc.", *Miscelánea*, II, p. 376.

naciones el sistema de las contradicciones, es decir, la concepción hegeliana de la realidad que es la secta *sofista* de hoy. La primera vez que en un escrito de Pizarro aparece citado el sistema hegeliano, lo hace de la mano del Padre Gratry. Dícele a su hijo: "te encargo que no olvides el libro *Los sofistas y la crítica*, de A. Gratry", llamándole especialmente la atención sobre lo que considera esencial: "que el ser y la nada son la misma cosa".[97] Por la carta nos enteramos que Pizarro ha leído el libro del P. Gratry junto con su hijo en su casa de "Providencia" y, en el mismo lugar, agrega: "Tú sabes también, que, con la escuela hegeliana ha reaparecido en el mundo la antigua escuela, o *secta* de los sofistas griegos, y que Hegel ha dicho hablando de éstos: «No hay una sola de sus proposiciones que no admita yo en mi lógica»". En efecto, al P. Gratry en aquella obra –que debería hoy leerse nuevamente– recuerda que Platón definía al sofista como "aquel que pone la contradicción por sistema" (última página del diálogo) y Gratry sostiene que, hoy, sofista es, para él, el que destruye teórica y prácticamente el primer principio de la razón fuera del cual no se puede pensar ni hablar: que no se puede afirmar y negar al mismo tiempo, la misma cosa, en el mismo sentido y bajo la misma relación.[98] Esta supresión de la diferencia entre la afirmación y la negación, supone un absoluto que es la nada, la contradicción misma; luego, citando un artículo crítico de M. Scherer publicado en la *Revue des Deux-Mondes*, "el hegelismo no es otra cosa que la filosofía de esta nada".[99]

Así, con el hegelismo se intenta introducir "un nuevo instrumento intelectual, un nuevo principio de pensar, que debe abrir entre el porvenir y el pasado del espíritu humano, un abismo imposible de salvar"; y si a esto se suma la preexistentee y dominante concepción positivista y "científica" del Estado, recordando sus artículos de *Los Principios*, insiste Pizarro ante su hijo: "lo repito y ahora te lo digo a ti, que, si la España sucumbe en esta contienda, la causa principal de su desastre, como la causa principal de su continuada y larga desgracia, ha sido, es y será *su devoción al Pontífice*".[100] Con lo cual Pizarro quiere decir que la fidelidad de España al Catolicismo produce la mortal enemiga de la invadente concepción mundanista, positivista y anticristiana de la realidad y de la historia. Si se tiene en cuenta todos estos factores, Pizarro no duda en afirmar que "la revolución social de nuestro siglo (...) que conmueve al mundo cristiano hasta en sus cimientos mismos, hace crisis en nuestros días, y no está distante, tal vez, el desenlace de la tragedia humana, o la hora suprema del Imperio o del Estado anticristiano".[101]

Estamos, pues, en camino y esto es lo que se *ve* bajo la superficie, en los principios negativos que mueven la guerra hispano-americana, la guerra de los

---

97 *Op. cit.*, II, p. 377.

98 A. GRATRY, *Les Sophistes et la critique*, p. 14, 15-16, Charles Douniol-J. Lecoffre, París, 1864.

99 A. GRATRY, *Op. cit.*, p. 20; cita aquí el artículo de M. Scherer, "Hegel et l'hegelisme", *Revue de deux-Mondes*, 15 février, 1861; en efecto, Hegel se atribuye a sí mismo haber asumido la indestructible –según él– dialéctica de los sofistas como Gorgias Leontino; Cfr. la exposición de Hegel en sus *Lezioni sulla Storia della filosofia*, vol. II, pp. 20-39; cito por la traduzione di E. Codignola e G. Sanna, 4 vols., "La Nuova Italia", Editrice, Firenze, 1944 (reimpresión, 1947).

100 "Carta íntima...", *Miscelánea*, II, p. 378.

101 *Op. cit.*, II, p. 379.

boers, el conflicto argentino-chileno, la indiferencia de Europa, el avance del hegelismo. Volviendo al artículo de Ferrero (que Pizarro transcribe largamente para que su hijo lo lea) llama la atención sobre el "odio de las clases" y el predominio de "los factores económicos" en Marx (primera vez que aparece en un escrito de Pizarro); esto ha producido, de hecho, cierto aumento del criterio económico en los juicios de la prensa europea y —he aquí lo más significativo— en medio de las críticas a Estados Unidos, se destaca el apoyo que la política norteamericana ha recibido de "los diarios hebreos de Austria y Alemania por antipatía *contra la España católica*".[102] Quiéranlo o no, los Estados Unidos representan, en esta ocasión, la política "humana" (Pizarro quiere decir puramente humana o secular) y "positiva" y, por eso, insiste en preguntarse: "¿cómo podía dejar yo de dar un carácter antirreligioso, o dígase *apocalíptico* si se quiere, a esta guerra que da origen a un *nuevo derecho*, y echa las bases de una *nueva civilización* en oposición al derecho y a la civilización cristiana?".[103]

b) *La concepción "positiva" del Estado y el Imperio del Anticristo*

Ferrero, en el artículo citado, había observado sagazmente que la iniciativa política está destinada a pasar de Europa a América, mientras Europa quedará como crisol de ideas y fuente de cultura. Pizarro se alarma porque, sorprendentemente para el lector superficial, la política norteamericana, por su activismo, por el predominio de los valores económicos, "está impregnada de «marxismo» y de «socalismo» a la alta escuela" aunque parezca lo contrario: "pues, agrega, «marxismo» y «socialismo puro» son esta civilización blanca y este moderno concepto del Estado como *idea humana y positiva*".[104] Es decir, que, pese a su escaso conocimiento del marxismo, Pizarro intuye que el liberalismo positivista y la filosofía de Marx no son tan opuestos como puede parecer a primera vista. Asombra la capacidad de adivinación, por así decir, de este hombre pariente espiritual de Donoso Cortés, pues, a renglón seguido, afirma: "Esta moderna concepción del estado como *idea humana y positiva* es la más tenebrosa concepción de la humana mente; es una concepción verdaderamente satánica, que suprime de un solo golpe todo el mundo moral y suprasensible, para dejar a los individuos, a los pueblos y naciones todas, bajo el solo imperio de las influencias y de las leyes del mundo corpóreo, desencadenando así todos los apetitos, todas las concupiscencias bajo el imperio exclusivo de la *fuerza* como regulador y moderador de ellas. Este es, precisamente, el imperio anticristiano...".

Pizarro sostiene que Ferrero se equivoca cuando, pulsando la antipatía con la que las clases cultas de Europa reciben este movimiento, cree que se avecina un renacimiento de la idea cristiana del Estado; lo que toma por un renacimiento no es más que "el *estacionarismo* de la revolución social anti-cristiana del siglo pasado, a la cual ha venido a dar un nuevo desenvolvimiento y vigoroso impulso la política norteamericana en esta guerra". La primera revolución fue la Revolución Francesa que "fue una rebelión satánica contra la *noción*

---

102 *Op. cit.*, II, p. 381.
103 *Op. cit.*, II, p. 382.
104 *Op. cit.*, II, p. 388.

divina, que es la noción fundamental del orden moral; pero aquella fue, sin embargo, más *racional*, más *filosófica*, más *humana*, si puedo así expresarme, que esta última revolución que se presenta mayormente *escéptica*, más *descreída*, más *positivista*, más *materialista*, en una palabra, más *brutal*... como que la una recibía su inspiración inmediata del pretendido espíritu *filosófico* de su época, y la otra la recibe del pretendido espíritu *científico* de nuestros días".[105] Esta es la revolución social de nuestro siglo que reduce al mundo a "materia, fuerza y movimiento"; de modo que lo que Pizarro llama "la revolución americana" depende de la Revolución Francesa, pero ha llevado más adelante sus propias posibilidades (espíritu cientificista). Tales son, pues, "dos etapas de un mismo movimiento revolucionario".[106] Aunque la primera etapa suponía en el hombre, todavía, la "necesidad de *adorar*" (aunque fuera a la diosa Razón) la actual revolución implica la "resolución de obrar", la primacía de la materia; de ahí que, dice Pizarro a su hijo, esta rebelión hace del hombre "un mero *animal gregario* de origen simiano" y del Estado un ente puramente humano y "positivo"; es, por eso, más irracional y, retornando a lo dicho anteriormente, en lugar de la diosa Razón, pone ahora en el altar "a la *bestia humana* representada por el becerro de oro".[107] Mientras tanto, Europa, *de hecho*, se hace solidaria de la política norteamericana; se declara *neutral* pero no sólo en la guerra hispano-americana, sino en la revolución social negativa que debería enfrentar.

No puede sorprender entonces la coincidencia con Donoso Cortés en el anuncio del Imperio del Anticristo;[108] pero mientras en el español tiene su origen en la progresiva disminución de la caridad —la "represión interior"—, en el argentino encuentra su origen en la secularización o "positivización" del Estado y del hombre, en la negación del espíritu y el predominio de un nuevo pseudoderecho que viene a sustituir al derecho cristiano y al derecho natural. Parecería que Pizarro asocia este estado final a los hebreos pues, al criticar las obras de Rabbinowicz y Salvador —como ya vimos— cita al segundo y afirma: "Esta regresión a las *ideas hebraicas*, este *imperialismo* del pueblo judío, esta regresión al culto de la riqueza y de la fuerza representada por el Becerro de Oro ¿será, acaso, el destino del mundo en un porvenir *ya cercano*? Todo parece indicarlo".[109] De ahí que no dude en anunciar que como en los días de Cristo sobre la tierra, "el mundo vive hoy en la expectación de un grave y misterioso suceso que parece destinado a cerrar un período de la humana historia".[110]

Cuando muchos años más tarde, en nuestro tiempo, alguien sostuvo que la "normalidad filosófica" había llegado por primera vez a nuestro país con los críticos (neoidealistas y fenomenólogos) del positivismo tardío, cometió un error histórico fundamental. La sola exposición del pensamiento de Pizarro así lo muestra. Si alguna obsesión tuvo Pizarro, ésa fue la crítica al positivismo, al

---

105 *Op. cit.*, II, p. 389.
106 *Op. cit.*, II, p. 391.
107 *Op. cit.*, II, p. 395.
108 JUAN DONOSO CORTÉS, "Carta al Cardenal Fornari", *Obras Completas*, ed. Valverde, II, p. 755; "Discurso sobre la dictadura", II, p. 319.
109 'La muerte de Jesús', *Miscelánea*, IV, p. 162.
110 *Op. cit.*, IV, pp. 177-178.

primero que apareció en el país; no tenía que esperar a los futuros críticos liberales del positivismo en el siglo XX, para que su pensamiento tuviera una coherencia innegable y una fuerza expresiva poco común. Por un lado, él era el fruto de una larga tradición universitaria (de la que fue plenamente consciente) y, por otro, era dueño de un talento personal notable. La "indisciplina" que sus contemporáneos le achacaban, era real si por ella se entiende una suerte de desarreglo, una especie de imprevisibilidad; pero no era justa si se mira en la interioridad escondida de su pensamiento. Pizarro no era un sistemático pero estaba lejos de ser desordenado; de ahí que sus escritos sean ocasionales algunos, frutos del retiro meditativo otros. Es notable la coherencia con la cual desarrolla, a lo largo de toda su vida, una idea central: El pensamiento humano —después de Cristo— no logra su pleno desarrollo sin la Fe. Sin ella, es negativo y destructor, satánico, como él decía. De donde deducía la necesidad de una *unidad* entre pensamiento y Fe que también trasladaba a la vida social. Precisamente cuando esta unidad se rompe y aparece progresivamente una pluralidad negativa (no más verdad sino verdades) se abre el proceso de destrucción de la civilización cristiana. Esta idea fecunda, sin embargo, no fue suficientemente fundada en el orden racional debido a la aun presente influencia del tradicionalismo católico que le impedía una mayor y más rigurosa sistematicidad filosófica. De todos modos, supuesta aquella unidad esencial, es evidente que su mayor enemigo tenía que estar constituido por un pensamiento que, autosuficiente, separaba abruptamente razón y fe (liberalismo) y por una razón que rechazaba todo dato "suprasensible" (como él decía) para atenerse con exclusión del espíritu, al dato "positivo" (positivismo). Sólo al final de su vida incorporó al marxismo —deficientemente conocido como en esbozo— a este movimiento negativo de la historia que, en su momento, aparecería dinamizada por el practicismo activista de la civilización norteamericana. En esta perspectiva se comprende su preocupación por el destino de América del Sur y de la Argentina en particular. Manuel Demetrio Pizarro fue un hombre entero, de una sola pieza, un católico virtuoso e íntegro y un pensador filosófico-religioso de los más ilustres del país.

ALBERTO CATURELLI
C.o.n.i.c.e.t.
Universidad de Córdoba

NOTAS Y COMENTARIOS

EN EL X ANIVERSARIO DEL "CONJUNTO DE PESQUISA FILOSOFICA"

(Discurso de homenaje pronunciado el domingo 29 de julio de 1984, en Río de Janeiro)

El motivo de mis palabras no es otro que el deseo de todos de rendir un homenaje al Conjunto de Pesquisa Filosófica en la persona de su Director, R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. I., en el décimo aniversario. También deseo mostrar en lo posible su fondo doctrinal y el sentido de la fundación tan íntimamente ligada a la obra que todos los presentes hemos emprendido.

Quizá sea interesante volver la atención al pasado y narrar mi primer encuentro con el Padre: La verdad es que cuando, en 1971, el P. Ladusans asistió al II Congreso Nacional de Filosofía (por mí organizado) en Alta Gracia, Córdoba, inmediatamente se inauguró entre nosotros una relación más que filosófica y más que amistosa porque se trataba y se trata de algo más profudo: Era y es este común apostolado cuyo fuego arde en ambos y nos une. Volvimos a encontrarnos en Brasilia, con ocasión del VIII Congreso Interamericano de Filosofía y, allí, por iniciativa suya, fue fundada, el 3 de noviembre, la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos que, más tarde, se denominaría Asociación Católica Interamericana de Filosofía.[1] En el Acta fundacional se expresa el propósito de formar otras sociedades de idéntica orietación en los demás países de Iberoamérica. En Brasil fue organizada la Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos que convoca las Semanas Internacionales de Filosofía y que estuvo bajo la presidencia del P. Ladusans hasta 1974; desde ese año ha continuado su labor bajo la presidencia del profesor Dr. Tarcisio Padilha. En 1973, dieciocho profesores (entre los que estaban los ya fallecidos doctores Tomás D. Casares y Carlos A. Sacheri) fundamos en la Universidad Católica de Buenos Aires la Sociedad Católica Argentina de Filosofía con idéntica finalidad de reafirmación de las verdades esenciales del pensamiento filosófico cristiano y adhesión al Magisterio.[2]

Habida cuenta de aquellos antecedentes, el año 1974, el P. Ladusans fundó el Conjunto de Pesquisa Filosófica (Conpefil) que ha llevado y lleva a cabo una intensísima actividad de la que acaba de hacer la crónica el doctor Jesús González López. En 1977, nuevamente a instancias del P. Ladusans, decidimos organizar el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana en 1979, al cumplirse el centenario de la Encíclica *Aeterni Patris;* recuerdo que el P. Ladusans y yo estuvimos encerrados en un aula de las Facultades Anchieta todo un sábado tratando el tema. En esa ocasión acepté organizar el Congreso en Córdoba. Pero esa noche no pude dormir. Al día siguiente dije al Padre que estaba algo desesperado y que no había dormido. Me contestó: "¡Mucho mejor! Ha sido el Espíritu Santo quien lo ha mantenido despierto". Y así, por su inspiración,

---

[1] Conf. "Acta de fundación de la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos (ALAFC)", en *Boletín*, nº 1, p. 11-12, San Pablo, 1973.

[2] Conf. A. CATURELLI, "La Sociedad Católica Argentina de Filosofía", en *Filosofar Cristiano*, II, 3/4, p. 123-129, Córdoba, 1978.

se llevó a cabo aquel magno Congreso cuya Presidencia compartí con Mons. Dr. Octavio N. Derisi y cuyas Actas constituyen cinco volúmenes que acabamos de publicar. El Congreso se ajustó en todo a los principios de ortodoxia doctrinal esencial (sin la cual hubiese carecido de sentido) y fue fidelísimo al espíritu de las sucesivas fundaciones que le habían precedido.

En los tres folios que el P. Ladusans ha repartido acerca de los "10 años de actividades filosóficas" del Conpefil, están claramente contenidos los *objetivos* que justifican su existencia y, además, implícita o explícitamente, las *condiciones sine qua non* del mismo. Es decir que esta fundación no tendría sentido (y nuestra presencia aquí) sin el cumplimiento de estas condiciones a las que el P. Ladusans ha sido siempre ejemplarmente fiel.

Los objetivos son dos: El primero está indicado en la expresión "inculturación filosófico-cristiana" que no es una mera yuxtaposición histórica del pensamiento católico, sino la reflexión crítica, desde dentro, de las exigencias, insuficiencias e incoherencias del inmanentismo contemporáneo; ardua tarea que estaría destinada al fracaso si no hundiera sus raíces en el humus de la filosofía cristiana. De ahí que el segundo objetivo (y al mismo tiempo medio necesario) sea el diálogo verdadero con el pensamiento contemporáneo consistente no tanto en un intercambio extrínseco con sus supuestos inmanentistas, sino, principalmente, en el cumplimiento de una doble exigencia que debe realizar el pensamiento católico y que se nos presenta, nuevamente, como condición *sine qua non*:

Primera condición: *a*) Una crítica al inmanentismo y a todas las formas de relativismo, puesto que la relativización de todo es la característica más negativa del mundo contemporáneo. *b*) La crítica a las filosofías unidimensionales y a las consecuencias de la autosuficiencia del hombre actual, como son el laicismo, el liberalismo autosuficiente, los materialismos, el ateísmo.

Segunda condición: Otra de las condiciones *sine qua non* ya no es crítica sino constructiva y creativa. Se refiere a un realismo metafísico ejemplarmente representado por la persona y la obra de Santo Tomás, como expresamente lo recuerda y postula el Papa León XIII y los Pontífices siguientes; naturalmente, estas recomendaciones dan por entendido que la filosofía cristiana no se agota en S. Tomás, por más que el Aquinate sea el ejemplar. Por lo tanto, quienes integramos este grupo y estas sociedades, tenemos conciencia de nuestra obligación, libremente aceptada, de afirmar verdades comunes como ineludible base y fundamento de nuestra misión: Por ejemplo, la realidad y trascendencia del ser, la posibilidad del conocimiento objetivo, la demostrabilidad natural de la existencia de Dios, el valor de la persona humana, la libertad personal, la inmortalidad del alma, la apertura y disponibilidad para la recepción de la Revelación... Por eso mismo y en otro plano, en cuanto católicos, se nos hace evidente una última condición *sine qua non*: La fidelidad al Magisterio da la Iglesia.

Esta fidelidad también incluye la fidelidad natural a nuestra tradición cultural que proviene de Grecia y de Roma, cuyas culturas fueron desmitificadas y transfiguradas por la Revelación judeo-cristiana, vivificadas en la península Ibérica, renovadas en América hispana. Tales son las fuentes de nuestra cultura que nutren a la Europa que amamos, no a esta Europa de hoy, tan "madura", pero tan "madura", que está podrida... Desde la perspectiva de nuestra verdadera tradición, adquiere especial trascendencia la celebración del II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana que, bajo la inspiración de los prin-

cipios antes esbozados, se llevará a cabo en Monterrey, México, en 1986, organizado por nuestro amigo y filósofo don Agustín Basave Fernández del Valle.

Como toda empresa de este tipo, habrá objeciones a la misión emprendida: Se nos dirá que es una empresa confesional y que no tenemos la Verdad. A lo primero digo que así es efectivamente porque tenemos la alegría de la fe que en nada puede oponerse al estricto ejercicio de la razón; a lo segundo digo que, efectivamente, *no* "tenemos" la Verdad que infinitamente nos trascdiente, sino que *estamos en* Ella.

Este espíritu es el que vivifica, orienta y justifica el Conjunto de Pesquisa Filosófica, la Asociación Católica Interamericana de Filosofía, nuestros Coloquios y Congresos. Este espíritu —que debe estar pronto tanto para el testimonio cotidiano y la reflexión como para el supremo martirio si Dios lo quisiera— encuentra en Santo Tomás (y en los Padres) tanto el ejemplar del compromiso de la fe como de la rigurosa evidencia racional. Quizá por eso el P. Ladusans gusta citar con frecuencia esta sentencia del Aquinate: "el estudio de la filosofía no tiene como fin saber lo que los hombres han pensado, sino más bien cuál es la *verdad* de las cosas" (*De Coelo et Mundo*, I,22). De ahí que los objetivos del Conpefil y nuestra obra común exijan, ante todo, una radical *fidelidad;* fidelidad que se refiere no sólo a los objetivos ya indicados sino a las condiciones *sine qua non;* y también una *lealtad* a toda prueba. El Padre Stanislavs Ladusans es un ejemplo de ambas y de ahí el sentido más profundo de nuestro homenaje.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

JACQUES MARITAIN, *Para una Filosofía de la Persona Humana*, nueva ed. del Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, 243 pp.

Muy oportuna ha sido la iniciativa del Club de Lectores de Buenos Aires de reeditar las conferencias dadas por Maritain en los *Cursos de Cultura Católica* en el año 1936, y que fueran publicadas, por vez primera, con el signo de dichos Cursos. La edición primera se agotó prontamente, de manera que desde hacía años no se podía conseguir.

La obra comprende cinco capítulos: 1) Ciencia y Filosofía, 2) Del Saber Moral, 3) La Libertad, 4) Persona e Individuo, y 5) Concepción Cristiana de la Ciudad. Maritain ha sabido entralazar entre sí estas cinco conferencias para llegar a dar una visión filosófica de la persona humana, de su vida y de su moral individual y social o política.

La traducción fue realizada entonces por Abelardo González, Rodolfo Martínez Espinosa, Rafael Pividal (h.) y Antonio Vallejo. Esta traducción, muy bien realizada, se la reproduce ahora literalmente.

Felicitamos al Club de Lectores y a su incansable director Juan Manuel Fontenla, por este nuevo aporte a la cultura filosófica cristiana.

OCTAVIO N. DERISI

MARCO TULIO CICERÓN, *Lelio. Sobre la Amistad.* Texto bilingüe. Traducción, introducción y notas por Angel J. Cappelletti. Biblioteca de la Antigüedad clásica, Univ. Simón Bolívar, Venezuela.

La Universidad Simón Bolívar de Caracas ha emprendido un gran esfuerzo editorial: intenta dar a la lengua española una colección de Autores Clásicos, que sea "la más amplia posible" y a la vez "amplia y útil, inclusive para los que no dominan los dos idiomas ancestrales"; desea también que sea "más accesible y menos lenta" que las ediciones que se vienen llevando a cabo en Madrid y México. Y así nos presenta los dos primeros volúmenes bilingües: *De la Naturaleza de las cosas* de Tito Lucrecio Caro y el *Lelio. Sobre la Amistad* de Marco T. Cicerón. En el primero de los citados se antepone una presentación de lo que quiere ser esta *Nueva Biblioteca* y se formaliza una invitación a todos los helenistas y latinistas de las Universidades de América Latina y de España para colaborar en esta importante tarea. Atinadamente se recomienda dedicar los esfuerzos a la traducción de lo que aún no ha sido editado, para evitar repeticiones, salvo en los casos en los que se impusiere una revisión o corrección, que lo justifique.

El modo en que serán realizados los trabajos aparece claramente en la breve referencia que aquí ofrecemos del segundo de los volúmnes, es decir, el *Lelio o Sobre la Amistad* de M. T. Cicerón. La traducción, un estudio preliminar y las notas corresponden al versado profesor Angel J. Cappelletti. En el estudio

introductorio se nos da razón del nombre del diálogo y de su tema; se determina la época de su redacción y son presentados los personajes que entran en el diálogo con sus respectivos datos biográficos. Tal vez hubiera sido también conveniente (dado que es esta la primera obra de Cicerón que aparece en la *Biblioteca*) una exposición más completa de la figura de este gran clásico latino, al menos en lo que se refiere a su dimensión filosófica, aunque posteriormente en las notas se encuentran muchas referecias de importacia e interés. El breve análisis que sigue de esta pieza literaria y filosófica, "que romaniza ideas filosóficas y morales de los griegos" indica la posición adoptada aquí dentro de la Moral; la del estoicismo medio, cuyas fuentes son Panecio y luego Platón, Aristóteles y Teofrasto, principalmente. Luego se ofrece un plan del diálogo y una síntesis de su contenido.

Es especialmente interesante la referencia histórico-doctrinal de quienes reflexionaron filosóficamente en la Grecia y Roma sobre el tema de la amistad: Anaximandro, Empédocles, que dan fundamentos metafísico-cosmológicos, Demócrito, que lleva la cuestión a un planteo moral, dependiente del ontológico, Demócrates, cuyas máximas contienen ideas retomadas por Platón y Aristóteles, Jenofonte destaca la dimensión social y moral de la amistad: ésta es útil para conseguir el bien o la virtud. Es especialmente señalado Aristóteles, quien dedica a la mistad largas e inmortales páginas de sus *Eticas*. Tampoco quedó de lado el tema en la pluma de Epicuro. Cicerón por su parte irradia una fuerte influencia en Séneca, Lucano, Plinio, Tácito e incluso en los escritores cristianos, en autores del Renacimiento y de la modernidad.

Por último se hace un elenco de las traducciones que esta obra tuvo en francés, italiano, inglés y español, que no parece del todo completo: hubiera sido oportuno un juicio de las últimas y su comparación con el trabajo presente.

El texto de base para la versión de A. Cappelletti es el establecido por Combès, de *Les Belles Lettres*. En lo que hemos confrontado la traducción es exacta y el lenguaje adecuado. Ella se ve enriquecida por un conjunto de casi quinientas notas, que dicen de la atención y laboriosidad del traductor, testimonian el empleo de abundatne y excelente material bibliográfico e iluminan el texto y su contenido en su aspecto histórico, gramatical y filosófico.

En este clásico tratado ciceroniano la amistad aparece como una relación natural, que se da entre los hombres cuyos espíritus tienen algo de común. Amistad viene de amar, y amar es una fuerza que nos lleva a unir nuestro espíritu al de aquél o aquellos que son semejantes a nosotros, a tal punto de formar como uno solo, aunque la alteridad se conserve intacta y sea objeto de mutuo respeto. Esta relación es un gran bien para el hombre: ha surgido por obra de la naturaleza, para que el ser humano no viva solitario, sino que esté abierto al otro, comunique y comparta su vida, sus sentimientos, pensamientos y quereres y así llegue a la vez a la conciencia de su propio valer. Este don de la amistad es así muy útil y conveniente para la naturaleza humana, un aliciente para su vida, a la que contribuye a dar un sentido más pleno. Pero, la verdadera amistad es la que se fundamenta en la virtud; sólo ella es la que merece tal nombre. Sólo los hombres virtuosos pueden ser amigos verdaderos, pues sólo entre ellos se dará la fidelidad, veracidad, constancia, generosidad, disponibilidad, deseo de propia superación..., en una palabra la voluntad y las condiciones para llevar siempre adelante la relación, que ayudará a la mutua realización de su ser. Todo el diálogo rezuma una constante y cálida exhortación a cultivar este tipo de amistad. Si bien estas ideas no son totalmente originarias

de Cicerón, él supo darle sus matices personales. Es bueno destacar que esta alta concepción de la mistad la extrae principalmente su autor de su propia vida, ya que él supo ser verdadero amigo de sus amigos. En el momento presente, en el que el hombre sufre con tanta frecuencia la angustia de la incomunicación, se impone escuchar y llevar a la práctica estas hermosas y prometedoras palabras del siempre viejo y siempre nuevo Cicerón.

Sólo nos resta desear que el esfuerzo emprendido por la Universidad Simón Bolívar por cristalizar el gran proyecto de la *Biblioteca* tenga el más completo de los éxitos y felicitar al profesor A. Cappelletti por su logrado trabajo.

GLORIA L. M. DE LÓPEZ

ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Editorial Rialp, Madrid, 1984, 637 pp.

Desde hace muchos años Antonio Millán-Puelles se desempeña como catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid. Periódicamente nos ha brindado libros de Filosofía y otros trabajos de la misma índole, muy bien pensados y estructurados, fruto de una sólida preparación y de una meditación seria y constante sobre los grandes temas filosóficos. Porque Millán-Puelles es un Filósofo por vocación y dedicación completa. El *Léxico Filosófico*, que hoy comentamos, viene a coronar este inteligente e ininterrumpido esfuerzo del autor, como su obra de madurez, que abarca en síntesis magnífica su pensamiento filosófico.

Porque no se trata de un mero vocabulario filosófico, ni siquiera de un diccionario, como los corrientes, que ofrecen una visión panorámica de los distintos conceptos sobresalientes de la Filosofía. La obra que tenemos delante, más que un Léxico Filosófico, como dice su modesto título, es más bien un conjunto de trabajos nonográficos de primera calidad, no sobre todos los temas, sino sólo sobre algunos fundamentales; pero desde ellos se ofrece una verdadera síntesis, muy bien pensada y cuidadosamente elaborada, de toda la Filosofía, principalmnte de la Metafísica. En última instancia, este Léxico constituye un verdadero *Tratado de Filosofía*, desarrollado desde sus tesis centrales.

Cada concepto fundamental de la Filosofía es desarrollado de una manera amplia y profunda, con un análisis del tema en sus diversos aspectos fundamentales. La exposición de cada vocablo fundamental comienza con una explicación del sentido etimológico del mismo, para desarrollar luego su contenido filosófico, de una manera ordenada y minuciosa. Son notables la precisión y el rigor de los conceptos de esta exposición, que no decaen a través de toda la obra. Cada tema constituye una verdadera joya filosófica, cuidadosamente elaborada en sus aspectos sobresalientes y de un modo original. Bajo la pluma de Millán-Puelles los conceptos de *ente, substancia, causa en sus diversas acepciones, accidente, aseidad, ciencia divina, certeza* y otros muchos más adquieren un relieve sobresaliente por la profundidad de los conceptos y por el orden y precisión con que están tratados.

Como se verá cuando enumeremos al final "las voces fundamentales", como las llama el autor, no hay casi tema esencial de la Filosofía que no haya sido abordado. Echamos de menos, sin embargo, el vocablo *"participación"*, que tanta importancia tiene hoy en la Metafísica tomista. También notamos la

ausencia de la analogía de atribución intrínseca en la analogía de Santo Tomás, que h sido puesta en relieve como parte del pensamiento del Angélico por el P. Santiago Ramírez.

A través de toda la obra el autor demuestra estar en posesión de una seria y bien estructurada formación de la materia y dominar con hondura, rigor y claridad los diversos temas de la Filosofía. Por otra parte, cada vez que un concepto se relaciona con otro, su estudio remite a él, con lo cual el Léxico se acerca claramente a un Tratado de Filosofía. Los temas están expuestos no sólo y principalmente de un modo doctrinal y con un razonamiento vigoroso, sino también a la luz de la Historia de la Filosofía, que el autor demuestra conocer y expone desde sus textos originales. Por eso la Bibliografía, como lo advierte el autor en el Prólogo, no está al final de la exposición de cada vocablo, sino intercalada en la monografía, cuando el tema es ilustrado a la luz de los textos de los filósofos, que son analizados críticamente y citados en su idioma original y de acuerdo al método científico.

Por su seriedad filosófica y su fidelidad al pensamiento de Santo Tomás, a su intelectualismo realista, sobre todo, profundizado y expuesto magistralmente y revitalizado de un modo original, la obra merece ser recibida como un verdadero aporte a la Filosofía y tener una amplia difusión.

Para conocimiento del lector, damos a continuación "las voces fundamentales" de la Filosofía, expuestas y desarrolladas por el autor: Accidente, Analogía del ente, Argumento ontológico de la existencia de Dios, Aseidad, Atributos divinos entitativos, Cantidad, Causa, Causa eficiente, Causa eficiente incausada, Causa final, Certeza, Ciencia, Ciencia divina, Compenetración (y mutilación), Continuo, Concurso divino, Creación (y conservación), Cualidad, Demostración, Derecho, Derecho de propiedad, Ente (y propiedades del ente), Entendimiento humano, Etica filosófica, Evidencia, Evolución, Familia, Fe, Filosofía, Fin último (o bien supremo del hombre), Hilemorfismo, Idealismo y realismo, Inmortalidad del alma humana, Justicai, Ley, Libertad, Máximo Ser, Motor Inmóvil, Movimiento, Naturaleza, Ordenador Supremo, Persona, Predicamentos (o categorías), Principios de la demostración, Providencia, Prudencia, Relación, Ser Necesario por sí, Sociedad civil, Sustancia, Teología natural, Trabajo, Universales, Verdad del conocimiento, Virtudes morales, Voluntad divina, Voluntad humana.

Una extensa lista de "Voces anejas", mucho más extensa que la anterior, colocadas al final de la obra y que de hecho cubren casi toda la gama de los temas principales de la Filosofía, están referidas a las "Voces fundamentales", dentro de las cuales han sido tratadas. Con lo cual se amplía y facilita mucho el uso de este *Léxico Filosófico*.

La obra está hermosamente impresa y presentada por la Editorial Rialp, que tantos y tan buenos libros nos ha brindado estos últimos años, sobre temas de Filosofía e Historia principalmente.

OCTAVIO N. DERISI

CARMELO E. PALUMBO, *El Divorcio y la Familia*, Congreso Nacional de Defensa de la Familia, Buenos Aires, 1984, 38 pp.

Con gran claridad y precisión Palumbo expone en este librito los argumentos en favor de la indisolubilidad del matrimonio, tanto en el plano natural como en el cristiano, especialmente en el católico. De este triple tema nacen los tres capítulos, en que se divide la obra.

Con sólidos argumentos, tanto de la Filosofía como de la Teología, Palumbo fundamenta su tesis. Es muy importante hacer ver, como lo hace Palumbo, que el divorcio no sólo atenta contra el orden cristiano —contra la fe y la teología—, sino contra el orden natural, es decir, contra el orden moral; y que, por eso, el divorcio o ruptura del vínculo matrimonial es siempre ilícito y por ello no hay autoridad humana ni religiosa que pueda legalizarlo.

El libro está escrito con orden, en tres capítulos sucesivos, dividido en párrafos para su mejor comprensión; y resulta, por lo mismo, de fácil lectura. Conviene subrayar la solidez de los argumentos en favor de la indisolubilidad, así como el orden y claridad con que han sido expuestos y desarrollados. El autor responde también a las principales objeciones corrientes que se esgrimen en contra de la indisolubilidad y en favor del divorcio.

Agradecemos a Palumbo este nuevo aporte para dilucidar los temas sociales cristianos, en los que ha incursionado tantas veces y con tan buenos resultados.

OCTAVIO N. DERISI

INDICE DEL VOLUMEN XXXVIII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	*Aspectos fundamentales del conocimiento humano. I. El conocimiento sensitivo*	5
OCTAVIO N. DERISI:	*Aspectos fundamentales del conocimiento humano. II. El conocimiento intelectivo* ..	83
OCTAVIO N. DERISI:	*Aspectos fundamentos del conocimiento humano. III. Valor trascendente del conocimiento*	163
OCTAVIO N. DERISI:	*Aspectos fundamentales del conocimiento humano. IV. Acto, ser e inteilgencia*	243

ARTICULOS

CESAREO LOPEZ SALGADO:	*Filosofía griega y Cristianismo según W. Jaeger*	9
WILLIAM R. DAROS:	*La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista*	19
FRANCISCO LEOCATA:	*Pasión e instinto en B. Pascal*	37
OCTAVIO N. DERISI:	*El ser y los entes*	91
PEDRO E. BAQUERO LAZCANO:	*Poder y persona en la sociedad humana* ...	101
CARLOS I. MASSINI:	*Refutaciones actuales de la "falacia naturalista"*	107
CIRO SCHMIDT ANDRADE:	*La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor*	119
MIECZYSLAW GOGACZ:	*Consideraciones en torno al tema de los valores*	133
OCTAVIO N. DERISI:	*Del ente participado al Ser imparticipado* .	169
JULIO RAUL MENDEZ:	*Las tesis de C. Fabro*	181
WILLIAM R. DAROS:	*Exigencias filosóficas para determinar "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje*	193

ALEJANDRO DE PAOLI: *Lo inteligible* 217

LUIS BOGLIOLO: *Fundamentación ontológica de la libertad psicológica* 249

MARIA C. DONADIO MAGGI DE GANDOLFI: *Libertad-necesidad en la* Quaestio Disputata De Malo, VI 257

MARIA L. LUKAC DE STIER: *Compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad de los actos humanos* 267

OCTAVIO N. DERISI: *Valor y valor moral* 277

ALBERTO CATURELLI: *El pensamiento filosófico-religioso de Manuel Demetrio Pizarro* 283

NOTAS Y COMENTARIOS

O. N. D.: *Premio Consagración Nacional al Dr. Alberto Caturelli* 63

ALBERTO CATURELLI: *II Congreso Católico Argentino de Filosofía. XIV Coloquio Interamericano de Filosofía. El Hombre* 65

ALBERTO CATURELLI: *El XVII Congreso Mundial de Filosofía y la Asamblea de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía* 68

HECTOR H. HERNANDEZ: *Dos itinerarios filosóficos y sus consecuencias* 145

ALBERTO BUELA: *El* Protréptico *de Aristóteles. Interpretación, desarrollo y bibliografía* 231

ALBERTO CATURELLI: *En el X aniversario del "Conjunto de Pesquisa Filosófica"* 309

BIBLIOGRAFIA

CORNELIO FABRO: *Introducción al problema del hombre* (*La realidad del alma*) (O. N. Derisi) 73

YVAN PELLETIER: *Les attributions* (*catégories*) (G. E. Ponferrada) 74

CARLO CAFFARRA: *Viventi in Cristo* (F. J. Sesé Alegre) 76

OLSEN A. GHIRARDI: *Lecciones de lógica del derecho* (J. A. Casaubón) 156

FRANCISCO GARCIA BAZAN: *Plotino y la Gnosis* (C. López Salgado) ... 157

DIEGO F. PRO: *Entre la ontología y la atropología filosófica* (M. I. García Losada) 159

GONZALO IBAÑEZ: *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain* (O. N. Derisi) 235

JUAN B. TERAN: *La formación de la inteligencia argentina* (M. I. García Losada) 237

EMMANUEL LEVINAS: *De Dieu qui vient á l'idée* (C. Balzer) ... 237

JACQUES MARITAIN: *Para una filosofía de la persona humana* (O. N. Derisi) 312

MARCO TULIO CICERON: *Lelio. Sobre la amistad* (G. L. M. de López) 312

ANTONIO MILLAN PUELLES: *Léxico filosófico* (O. N. Derisi) 314

CARMELO E. PALUMBO: *El divorcio y la familia* (O. N. Derisi) ... 316

INDICE DEL VOLUMEN XXXIX 317

Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227 — Buenos Aires

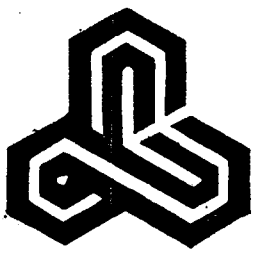
CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

Hipotecarios · Comercial · Industria · Exterior · Agro · Inversión y Leasing

BANCO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
La seguridad total.

El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional



Ledesma s.a.a.i.

PAPEL LEDESMA FABRICADO CON CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO

Ciclo sobre Psicología y Pastoral

El Consorcio de Psicólogos Católicos de Buenos Aires, ha organizado un Ciclo sobre Psicología y Pastoral (aportes de la Psicología de hoy a la tarea de Agentes de Pastoral) que se desarrollará en la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, sita en Hipólito Yrigoyen 2441, 1er. piso, de 16 a 18 horas, durante los meses de setiembre (jueves 6, viernes 14, jueves 20, viernes 28); octubre (viernes 5, jueves 11, viernes 19 y 26); noviembre (viernes 2, 9, 16 y 23). La coordinación del Ciclo estará a cargo del señor Presidente del Consorcio, Dr. Saúl Miguel Rodríguez Amenábar.

Arancel Ciclo completo: $a 1.500.
Inscripción e Informes: Tel. 41-6127 de 8.30 hs. a 20.30 hs.

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320 **BUENOS AIRES**

YERBA MATE Y TE

Taragüi

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

ASTRA

ASTRA

ASTRA

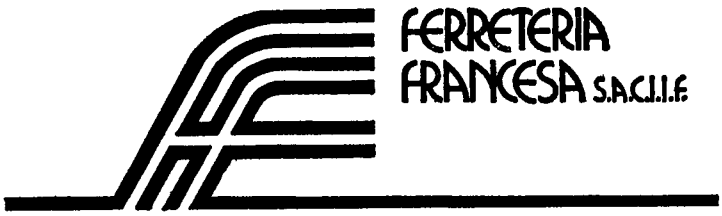
COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresaria que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto Porque trabajamos por la vida.

Bagó
Investigación y Tecnología Argentina



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES

PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD

BAZAR FRANCES

IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso *T. E. 394 - 1360 - 1364*

SANCHEZ ELIA **PERALTA RAMOS**

SEPRA S. C. A. ARQUITECTOS

ARENALES 1132
CAPITAL

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5.10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:
Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971
Isidro Casanova
651-0948

SARMIENTO 767
Piso 2º
40-6789 y 6833