



# SAPIENTIA

## REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

---

### EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Filosofía y Sinceridad* ..... 83

### ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás (I)* ..... 91  
ALBERTO CATURELLI: *La Historia Universal* ..... 109

### NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL GONZALO CASAS: *Dos notas de Filosofía* ..... 128  
ALBERTO CATURELLI: *La Introducción a la Filosofía de Manuel Gonzalo Casas* ..... 131  
OCTAVIO N. DERISI: *Jubileo literario de Hugo Wast* ..... 140

### BIBLIOGRAFIA

M. F. SCIACCA: *La hora de Cristo* (O. N. Derisi) pág. 141; ANDREW G. VAN MELSEN: *Philosophy of nature* (Gustavo E. Ponferrada) pág. 143; WILLIAM H. KANE: *Science in synthesis* (Gustavo E. Ponferrada) pág. 146; FRANCISCA MONTILLA: *La influencia de la educación en la vida sobrenatural* (Jorge H. Moreno) pág. 148; JAIME MARÍA DEL BARRIO: *Las fronteras de la Física y de la Filosofía* (J. E. Bolzán) pág. 148; RENÉ BERTRAND-SERRET: *Le mythe marxiste des "clases"* (Horacio Godoy) pág. 149; ARRUDA CÁMARA: *A Batalha do divórcio* (Horacio Godoy) pág. 151.

### NOTICIAS DE LIBROS

### CRONICA

---

Director

*OCTAVIO NICOLAS DERISI*

Redacción

*GUILLERMO BLANCO*

*GUSTAVO E. PONFERRADA*



## FILOSOFIA Y SINCERIDAD

1. — *Hay en la vida del espíritu una profunda tendencia a la unidad. Por su inteligencia el espíritu tiende a develar y aprehender el ser o verdad tal cual es, la verdad de las cosas y, más todavía, del propio ser y del Ser Divino, fuente y razón suprema de todo ser. Por su voluntad el espíritu tiende a posesionarse del ser o bien aprehendido por la inteligencia, a incorporar a su ser el ser o perfección que le falta o, en términos éticos, a convertir en ser propio el deber-ser o exigencia ontológica impuesta por el ser o bien trascendente y, en definitiva, por el Ser o Bien Divino, en cuya posesión contemplativa el espíritu se actualiza o perfecciona plenamente en su vida y ser immanente. La actividad espiritual no se detiene en la aprehensión de la verdad del ser; bajo su luz vuelve sobre la realidad y sobre sí misma para realizarla como perfección o actualización ontológica.*

*Y viceversa, cuando la voluntad libre no actúa bajo las exigencias de la verdad —que es lo mismo que decir del bien— de la inteligencia, sino de las pasiones interiores, tiende luego a someter a la inteligencia para hacerla justificar sus extravíos, según aquel aforismo de que "cuando se vive de otra manera de lo que se piensa, se acaba pensando como se vive". Más todavía: inteligencia y voluntad no son sino facultades o capacidades de actuación de la misma alma y, por eso, están íntimamente interpenetradas. La voluntad no puede actualizar su vida sino bajo la dirección y estructurada en su propio acto por un acto de la inteligencia que le da forma; todo acto de voluntad es a la vez y se expresa como un juicio práctico. A su vez la inteligencia es actualizada continuamente por la voluntad, que la dirige a la consideración de su propio objeto. Baste recordar la fuerza de concentración y penetración en su objeto de que es capaz la inteligencia bajo la influencia de la voluntad enamorada de ese mismo objeto.*

2. — *La filosofía, búsqueda de las supremas causas o conocimiento último de las cosas, es en sí misma obra exclusiva de inteligencia. La vo-*

*luntad sólo puede y debe intervenir para mantenerla en su esfuerzo intelectual propio y para que no se deje determinar por otro motivo de asentimiento que no sea el de la verdad objetiva. Por eso mismo, a fin de que la tarea filosófica sea realizada con toda pureza y perfección, es menester que esté determinada en todas sus partes y estructurada en su unidad orgánica exclusivamente por la verdad del ser trascendente a ella, y que nada se haya introducido en su acto por otro camino que no sea el de la inteligibilidad objetiva, de tal modo que ningún otro motivo se haya interpuesto entre ésta y su actividad.*

*Por otra parte, la evidencia o manifestación inmediata del ser y de sus principios a la inteligencia sólo es alcanzada en los puntos fundamentales: en las experiencias inmediatas y en los conceptos primeros. Para avanzar en la aprehensión de la verdad ontológica, la inteligencia necesita de-velar las facetas del ser ocultas a primera vista, conquistarlas palmo a palmo, llevando hasta ellas la luz de la inteligibilidad del ser y de los primeros principios por el raciocinio y nuevas experiencias. Por este camino de la experiencia y del raciocinio la inteligencia lleva la verdad inmediatamente evidente a las no evidentes en sí mismas, penetrando e iluminando los meandros, cada vez más profundos, del ser.*

*De aquí que, a medida que se aleja de las primeras verdades inmediatamente dadas a la inteligencia, la inteligibilidad del ser se va haciendo cada vez más débil y, correlativamente, más difícil su descubrimiento por la inteligencia. Cada vez ésta ve menos claro y más arduo resulta el avance de la aprehensión del ser. En muchos casos, a la evidencia o manifestación radiante del ser objetivo —al menos bajo algunas de sus facetas— y que engendra la certeza o seguridad de la inteligencia en su aprehensión, sin miedo de equivocarse, sigue después la luz tenue que manifiesta la verdad del ser, pero no plena y claramente sino dejándola en parte encubierta o en penumbras, hasta tal punto que, si bien mueve a la mente a asentir a esa verdad como probable, no excluye del todo la inseguridad o miedo de equivocarse y de que, por eso mismo, la verdad pueda estar en su contradictoria.*

3. — *En tal situación la inteligencia fácilmente puede ser interferida y desviada en su camino y conducida a la formulación de juicios no impuestos por la verdad evidente del ser, sino exigidos por otros motivos de la voluntad. Porque a diferencia de la inteligencia, que frente a la presencia evidente de su objeto necesariamente lo aprehende, la voluntad, por el contrario, frente a los bienes concretos en pos de los cuales se mueve, es libre, y puede elegir un bien que no sea precisamente el bien honesto, el bien que le conviene al hombre como tal, por su espíritu o ser racional,*

sino un bien subalterno, objeto de sus pasiones desorbitadas y contrario a aquél.

Ahora bien, ya dijimos que, cuando la voluntad se encuentra desviada de su bien propio, en pos de tales bienes inferiores, procura someter a la inteligencia para que ella confiera justificación de iure a sus desvíos de facto. El hombre descarriado en su vida moral, no se detiene generalmente en el pecado; si no se arrepiente, pretende superarlo cubriéndolo con la apariencia de acción honesta. Y para ello necesita prostituir la inteligencia: apartarla o cegarla para no ver su objeto, la verdad —que es lo mismo que el bien— y conducirla así a la afirmación del error— que en el orden práctico-moral es el mal— como verdad. Porque por la tendencia del espíritu a la unidad, cuando ésta no logra realizarse de acuerdo a las exigencias absolutas de la verdad trascendente y, en última instancia, de la Verdad divina, que desde la inteligencia ordena a la actividad libre de la voluntad de acuerdo a sus exigencias ontológicas o normativas, se logra de modo inverso: el desorden de la voluntad influye y acaba apartando a la inteligencia de su objeto para hacerla afirmar como verdad el error que se avenga y dé credenciales de bien, al menos en apariencia, a su desviación moral, hasta someterla totalmente a sus exigencias. La unidad del espíritu en el ser de la verdad y del bien, es sustituida así por una unidad en el no-ser del error y del mal.

Es tal esta influencia de la voluntad —buena o mala— en la inteligencia, que según esté aquélla bajo el influjo de una pasión o hábito —virtuoso o vicioso—, ésta no puede no juzgar bueno o malo el bien correspondiente a esa pasión o hábito. Tal el juicio práctico o eficaz de la acción, que tanto el santo, dominado por la virtud, como el pecador, dominado por la pasión o el vicio, realizan, como dice Sto. Tomás, “por connaturalidad afectiva”. Para superar tal juicio práctico, que es el juicio que informa y con que se realiza la misma elección libre, buena o mala, y poder determinarse libremente bajo otro juicio práctico diferente, la voluntad ha de remover previamente la influencia de la pasión o del hábito, mediante la intervención de la misma inteligencia, que, a través de la imaginación, la substituye cambiando los objetos que específicamente los determinan.

Como el desvío del bien de la voluntad se inicia por las faltas más pequeñas, también el descarrío de la inteligencia de la verdad, comienza por las verdades menos evidentes, pero va avanzando hasta negar o poner en duda las verdades más evidentes y deformar con un estado de pseudojustificación —bajo su dirección— toda la vida del espíritu.

4. — Y es aquí donde llegamos a tocar y ver la importancia de la sinceridad en filosofía y las funestas consecuencias que se siguen cuando

*ella claudica. La sinceridad es una disposición espiritual de pureza en los motivos de la conducta de nuestra libertad. Ser sincero significa no guiarse en la vida por más motivo que los de la verdad y del bien —que, por lo demás son lo mismo, porque verdad y bien se identifican en el ser—. La sinceridad falta cuando otros motivos, que no son los del ser objetivo y de la norma absoluta moral consiguiente, han interferido la acción de la verdad y del bien en el espíritu y han torcido la actividad libre y, mediante ésta, la actividad de la misma inteligencia.*

*Cuando sólo la verdad actualiza y dirige a la inteligencia en todos sus pasos, tenemos la pureza de la vida intelectual: la sinceridad del sabio y del filósofo en nuestro caso.*

*Cuando esa verdad o ser aprehendido por la inteligencia con su deber ser o exigencias ontológicas normativas para la actividad libre y la conducta humana, dependiente de ésta, es aceptada por la voluntad, y realizada como bien, tenemos la pureza moral: la sinceridad de los santos. Sólo en los santos y en la medida de su santidad, la vida del espíritu logra su unidad y pureza o sinceridad total: el ser —y, en definitiva, el Ser— con su verdad nutre y organiza la inteligencia, y desde ésta dirige y actualiza el bien o perfección de la voluntad libre y, desde ésta, toda la conducta humana: un espíritu totalmente uno, lúcidamente iluminado y actualizado en sus exigencias más profundas por el ser y bondad trascendentes y absolutas.*

*Inversamente, cuando el error determina y guía la inteligencia, tenemos la impureza de la vida intelectual, la inautenticidad o insinceridad del necio. Tal insinceridad conduce lógicamente a la desviación moral, al menos material.*

*Cuando la voluntad se insubordina contra las exigencias de la verdad de la inteligencia, estamos frente a la dualidad del espíritu, que no obra de acuerdo a la norma moral: la insinceridad moral del pecador.*

*Pero cuando partiendo de ésta insinceridad moral de la voluntad, desviada del bien o de las exigencias de la verdad por la soberbia, la sensualidad, la ambición u otra pasión o motivo inferior cualquiera, el hombre tiende a reconstruir la unidad perdida de su espíritu, y desde ese momento el desorden moral asciende e invade la misma actividad intelectual, para sojuzgarla a sus exigencias descarriadas y obligarla a afirmar y fundar como verdad el error y como bien el mal; tenemos la insinceridad total del espíritu.*

*Tal es la insinceridad más grave y que gravita en la conciencia de muchos hombres y filósofos contemporáneos; y que los conduce a una posición inauténtica y falsa en filosofía: a una filosofía elaborada no bajo la luz y las exigencias de la verdad, sino desde la obscuridad y bajo la imposición de motivos irracionales y, a las veces, inconfesables. No es una filosofía para contemplar la verdad o ser como es, sino una filosofía para justificar una*

posición —individual o social— de vida como se quiere que sea, tomada previamente por el propio filósofo o por una clase, grupo, etc.. Es una actitud de prostitución de la inteligencia y de vilipendio de la Sabiduría, de vil sometimiento a otros motivos que el de la verdad.

Ya por mala formación, ya por prejuicios heredados de sistemas filosóficos anteriores, agravado todo esto en muchos casos por la soberbia —pasión que fácilmente anida en el corazón del filósofo, precisamente por la superioridad de su misión— u otras pasiones, en muchos filósofos de nuestro tiempo se echa de menos aquella sinceridad moral, previa y necesaria a toda investigación filosófica, y que los conduce a la desviación intelectual y a la consiguiente inautenticidad de su labor filosófica, a una filosofía destituida y aún organizada contra la verdad, cuando no a una filosofía que abiertamente desespera de alcanzarla. ¿Y qué sentido de sinceridad puede tener una filosofía que se declara incapaz de alcanzar la verdad, es decir, de ser filosofía? Cuando nos encontramos frente a filósofos de indiscutible talento, que no obstante desconocen o menosprecian las verdades más evidentes y elementales del espíritu y que se dejan apresar en las contradicciones más palmarias, tal claudicación de la vida intelectual de su mismo objeto que es la verdad, tal insinceridad intelectual sólo es explicable como el fruto connatural de una insinceridad moral más profunda, ya material o inculpable, determinada por una mala formación recibida, ya formal o culpable, que tiene su origen en una voluntad deformada por las pasiones y el desorden moral. Bajo la influencia de una voluntad que ha elegido el camino del mal, la búsqueda de la verdad, con exclusión de todo otro motivo, resulta moralmente imposible. La influencia nefasta de la voluntad se hace sentir con todo su peso en una obra filosófica, que, por eso mismo, resulta insincera, no determinada y organizada exclusivamente por las exigencias de una verdad absoluta.

Pero por más que se esfuerce y pretenda la voluntad desviada, nunca el error puede ser plenamente aceptado y afirmado por la inteligencia como verdadero, y el raciocinio recto sustituido sin más por el sofisma falaz. Lo que en tales casos sucede es que la inteligencia elabora el sofisma y sostiene, sí, el error, pero insinceramente, con conciencia sino expresa del error, sí al menos de no estar segura de la verdad: sabe ella que su afirmación no obedece a la exclusiva evidencia del objeto y que su acto ha sido violentado contra su propia naturaleza para sostener una determinada posición. Nunca sobre el mal y el error se puede lograr la unidad que el espíritu alcanza sobre la verdad y el bien.

Y desde entonces la filosofía resulta insincera e inauténtica, sin vigor convincente para ser aceptada como verdadera por la inteligencia —ni siquiera del propio filósofo— y sin fuerza moral para ser acatada como norma de vida por la voluntad. Aquella filosofía o Sabiduría de los antiguos,

como saber supremo unitario de inteligencia y de vida, estructurado por la verdad absoluta, es sustituida por una pseudosabiduría, sin fuerza ni vigencia para la organización del criterio y de la conducta, por una filosofía de cátedra y de salón, en que la vida toda del filósofo está lejos de sentirse comprometida, porque ni siquiera él cree plenamente en ella. El filósofo es suplantado por el sofista, el hombre por el oportunista, quien, repitiendo el episodio de los sofistas griegos, hace de la tarea filosófica un medio de ganarse la vida o de ingenio o malabarismo intelectual. De ahí también arranca la pérdida de vigencia y el desprestigio de la filosofía en el mundo y el hombre contemporáneos. No es la filosofía sino la pseudofilosofía, los filósofos carentes de sinceridad quienes han contribuido al descrédito y menosprecio de la Sabiduría.

5. — De ahí que, si bien es cierto que la filosofía, como dijimos al comienzo, es y debe ser en sí misma obra puramente intelectual, realizada por la inteligencia bajo la acción exclusiva de la evidencia de la verdad ontológica; sin embargo y precisamente para que así sea, para que sea realizada con absoluta pureza o sinceridad intelectual, es menester asegurar primero la rectitud o sinceridad moral de la libertad. Porque si la voluntad no está totalmente sometida a la norma moral, que le viene desde la verdad trascendente, y no es dueña de sí frente a todas las pasiones y sollicitaciones del mal, la obra de develación y aprehensión de la verdad por parte de la inteligencia estará siempre amenazada de ser interceptada y malograda por motivos subalternos; los cuales, no proviniendo de la verdad, introducirán de este modo la impureza o deformación intelectual y conducirán a una actitud insincera en filosofía. Y ello es tanto más fácil que así ocurra, cuanto que, en saliendo de las verdades primeras de experiencia e inteligencia, y en la medida del alejamiento de éstas, según dijimos antes, la evidencia objetiva se oscurece y a las veces aún se pierde del todo, y la visión o descubrimiento de la verdad oculta del ser se hace cada vez más ardua y se alcanza a lo sumo, con probabilidad. En tal situación, sólo una voluntad recta puede asegurar la obra de una inteligencia verdadera; sólo la sinceridad moral puede asegurar la sinceridad intelectual de la obra filosófica.

6. — De ahí que en un mundo entenebrecido por el terror y despedazado por el mal y las pasiones que lo engendran, una filosofía que quiera ser auténtica y poseer vigencia para esclarecerlo con la verdad trascendente, para desde ella influir en su ordenación con normas absolutas y eficaces de conducta, haya de comenzar por exigir la voluntad recta, la sinceridad moral, o brevemente la sinceridad, como prerequisite indispensable de la eficacia de aquella labor intelectual, que sólo así paradójicamente se realizará en toda su

pureza intelectual o filosófica, sin desvíos, determinada únicamente por la verdad.

*Mas en la Economía actual de la Providencia del hombre caído son tantas las dificultades para ver claro con la inteligencia y para obrar con rectitud con la voluntad, que únicamente con la ayuda sobrenatural de la Revelación, y de la Gracia puede de hecho llegar a ordenar su vida moral, puramente natural, y a ver con claridad el conjunto de verdades necesarias para esclarecer y ordenar la vida humana, que en sí misma no trascienden el poder o alcance absoluto de la inteligencia. Es decir, que por el pecado original la naturaleza humana se encuentra de hecho en una imposibilidad moral de ver y obrar bien, aún en su propio ámbito natural, sin la ayuda sobrenatural de la Revelación y de la Gracia sanante y, consiguientemente, de realizar una obra filosófica cabal, que comprenda todas las verdades fundamentales para organizar un recta visión del mundo y una auténtica moral.*

*Pero cuando la rectitud moral ha sido alcanzada con la sobreabundancia de la vida sobrenatural cristiana, cuando el alma ha alcanzado el dominio de sus pasiones no por una vía puramente ascética o de inhibición, sino por una vida mística o de generosidad filial con Dios, entonces esta unidad y sinceridad del alma amorosamente entregada y adherida a la Verdad Divina, no sólo ciega —¡y con qué fuerza!— la fuente irracional de desvío de la inteligencia, sino que la empuja y sostiene vigorosamente en su obra de dilucidación de la verdad y se trasunta en ella. La tarea filosófica es obra de la inteligencia, pero está sostenida e informada por el amor de la verdad; el alma está presente y empeñada con toda la fuerza del amor en esta obra de revelación y conquista de la verdad, precisamente porque conociendo y gustando la verdad, de que está sobrenaturalmente llena "por connaturalidad afectiva", quiere dilucidarla y aprehenderla también en sus destellos naturales. La filosofía deja de ser el descubrimiento frío de la verdad para convertirse en una amorosa y anhelante ansia, en una búsqueda con toda el alma de la verdad. Y en tal empresa la inteligencia, lejos de perder en lo más mínimo su sinceridad, la pureza del motivo de su actividad, que es la verdad, está más fuertemente adherida a su búsqueda y anhelante por su hallazgo, precisamente porque bajo el ábito del amor, la verdad se presenta y atrae como la Verdad personal del Amado o de sus divinos mensajeros.*

*Esta es la razón porque sólo dentro del cristianismo —y más claramente aún, dentro de la Iglesia Católica— paradójicamente la filosofía pueda ser realizada con plena sinceridad y vigencia, como obra que compromete totalmente la persona del filósofo. Lo cual no dispensa del esfuerzo filosófico, al contrario, solamente le da las posibilidades de ser realizado con toda fuerza y pureza o sinceridad y a la vez con todo amor. Si el esfuerzo filo-*

sófico no llega siempre a buen resultado en el filósofo cristiano, no es por su vida cristiana, sino por sus deficiencias personales de filósofo.

Y esta es la razón también porque cuando el filósofo o simplemente el hombre o la sociedad se aparta de la Iglesia y renuncia a su benéfico influjo sobrenatural, doctrinal y moral, pierda no sólo el amor por la Verdad divina y con él ese maravilloso impulso hacia la búsqueda de la verdad, sino aun la misma sinceridad de la voluntad, y con ella la verdad de su inteligencia, y elabore una filosofía destituida de verdad, y, por eso mismo, inauténtica e insincera, sin fuerza para organizar la vida humana y condenada de antemano al fracaso.

LA DIRECCION

# METODO, SENTIDO Y ALCANCE DE LA INVESTIGACION METAFISICA EN M. HEIDEGGER Y EN SANTO TOMAS (\*)

## I

*La posición de Heidegger en sus últimos escritos no modifica substancialmente su posición inicial.*

1. — El sentido del ser (*Sein*) de lo existente concreto (*des Seindes*) ha sido, desde *Sein und Zeit* hasta sus últimos escritos, el tema de las investigaciones de Heidegger. Si bien la finalidad de tal investigación, desde el primer momento y más en la actualidad, se dirige al tema central de la Metafísica: *qué es el ser*, la verdad es que Heidegger no ha trascendido la propedéutica a esta Ontología general, que es la *Ontología Fundamental*, limitándose hasta ahora al análisis fenomenológico del ser (*Sein*) de la existencia humana concreta de aquí y ahora (*Dasein*) y del ser de los demás entes en relación con él y en cuanto son o se hacen *presentes* o, en otros términos, en cuanto *de-velan* su ser en ella.

Lo que ha hecho en sus últimos escritos es poner más en relieve su primera intención metafísica y el carácter propedéutico de su análisis fenomenológico existencial, y sobre todo las relaciones entre el ser (*Sein*) y la existencia concreta (*Dasein*). Sólo y por el ser de la existencia humana tiene sentido la pregunta del ser y se realiza la *presencia* del mismo. Advirtamos de paso que si la *verdad* no es sino el des-cubrimiento del ser, la presencia o de-velación del ser del ente o cosa, llegamos a la conclusión de que *ser, verdad y presencia* en Heidegger expresan lo mismo. Ahora bien, este ser —*verdad* o *presencia*— no se manifiesta sino en la existencia (*Dasein*). La existencia, en efecto, dice Heidegger en sus últimos escritos, es la “casa” donde habita el ser, el “pastor” o “custodio” que guarda el ser. Vale decir, que al ser (*Sein*) no lo podemos encontrar sino en la propia existencia de cada uno; el ser sólo se nos de-vela como ex-sistencia o transcendencia finita, vale decir, no se nos revela en una pureza ontológica sino relativizado en finitud, en temporalidad —y espacialidad— e his-

---

(\*) Este trabajo acaba de ser publicado en la Revista “*Angelicum*” de Roma. Dado el interés del mismo, se reproduce aquí para facilitar su lectura al público americano. (La Redacción).

toricidad del *Dasein*. En otros términos, sólo en el ser de la ex-sistencia concreta del *Dasein* —en nuestra conciencia— el ente alcanza *presencia*, se manifiesta o de-vela como *ser*; y es en este *ser* de la existencia donde se revela también el *ser* de los demás entes; los cuales pueden manifestarse como presentes. es decir, de-velar su *ser* en la *presencia* —conciencia— que, sin identificarse, sólo es en el *ser ex-sistencial*, que lo funda y relativiza con su propio ser existencial. En lo cual se ve que Heidegger no ha modificado substancialmente la posición inicial de su *Ontología Fundamental de Sein und Zeit*.

Sin embargo —es lo que subraya Heidegger en la actualidad— esta condición humana de encuentro del *ser* únicamente en la existencia, no importa una adecuación o identificación entre el *ser* y la *ex-sistencia*. El *ser* no se da o de-vela, no *se presenta* sino en la *ex-sistencia*; pero esta *de-velación*, esta *presencia* o *ser* no se identifica con el *ser* de la *ex-sistencia*, vale decir, con el *ser* de la conciencia. En esto Heidegger precisa y tal vez modifica en algo la *Ontología Fundamental de Sein und Zeit*.

Con lo cual se ve que el Filósofo de Friburgo no se quiere cerrar la puerta a la trascendencia ontológica absoluta, y apunta a una posible aprehensión del ser en sí, del que la existencia sería una determinada participación o realización tan sólo o, en otros términos, a una posible *Ontología general* de la que la *Ontología Fundamental* únicamente sería un capítulo inicial, pero no exclusivo.

Sin embargo, la verdad es que Heidegger se cuida de afirmar tal posibilidad y más aún la realidad del ser fuera de lo existente y de la consiguiente *Ontología General*. Se limita simplemente a la afirmación de que el *ser*, aunque no se nos manifiesta sino en el existente finito concreto —en este *ser para la muerte* que es el *Dasein*— sin embargo no se agota necesariamente en él. Con más precisión y brevedad: el *ser* no se nos revela, no se hace *presente* sino en el *ser* de la existencia concreta y como existencia concreta —cuyo análisis pertenece a la *Ontología Fundamental*— pero no coincide necesariamente con él.

*El método empírico-existencial anti-intelectualista de Heidegger inmodificado hasta ahora.*

2. — Heidegger se esfuerza por no dejarse encerrar en la *Ontología Fundamental*, por dejar la posibilidad de abrirse a una auténtica trascendencia y, por eso, no quiere ser llamado ateo. Su posición pareciera querer ser la del que, en un esfuerzo ininterrumpido, simplemente aún no ha llegado a la meta, sin excluir la posibilidad de alcanzarla; y en modo alguno la del que desespere de poder llegar más adelante, encerrado en la

propia inmanencia existencial, y mucho menos la del que, negándola, la suprime.

Pero éste es precisamente el problema que suscita la posición actual de Heidegger: ¿podemos llegar a aprehender el ser en sí fuera de la existencia? ¿Podremos algún día llegar a saber o a sospechar siquiera de la realidad o de la posibilidad del ser en sí absoluto o de otros seres trascendentes, es decir, colocados más allá del ámbito de nuestra existencia, como *ser en el mundo* y *ser con nosotros*? Más precisamente, partiendo del planteo y método fenomenológico antiintelectualista —empírico-irracional— del análisis del ser de la ex-sistencia humana, tal como lo practica Heidegger en la *Ontología Fundamental*, ¿se puede evadir en verdad los límites de esta ex-sistencia finita para alcanzar el ámbito ilimitado del ser en sí absoluto, de un ser fuera y no relativizado por aquella ex-sistencia o temporalidad finita? ¿Se puede realmente ubicarse en el plano de una *Ontología general* a partir de la *Ontología Fundamental*?

Sean cuales fueren los reales propósitos y esperanzas del propio Heidegger, lo que realmente interesa a la Filosofía es saber si, lógicamente a su posición inicial, puede él evadir la inmanencia existencial finita, en la cual hasta ahora ha permanecido; más aún, si desde el planteo y solución de su *Ontología Fundamental*, desde la ex-sistencia irracionalmente revelándose a sí misma como pura temporalidad finita, abandonada a sí, en que se revela o se hace presente el ser del propio ente y de los demás entes del mundo, es posible llegar y aun conservar sentido el ser en sí absoluto y la posibilidad de su realidad y de su revelación fuera de aquella existencia, y más todavía, si tiene sentido la misma referencia a una posibilidad del ser realizado o realizable fuera de la existencia concreta, sin que este ser y posibilidad de acceso y revelación no estén afectados y comprometidos desde su raíz por esta inmanencia y relativización finita y temporal, en que se fundan y son. Desde el análisis fenomenológico ex-sistencial, en que se sitúa Heidegger, creemos que no sólo es imposible el acceso a un ser en sí, trascendente y más allá de la propia existencia, con realidad independiente de ésta, sino que aun el mismo planteo de tal hipótesis es imposible y hasta in formulable, impregnado como está por el ser de la misma ex-sistencia, en que se apoya y se funda.

Ahora bien, en sus últimos escritos Heidegger se ha limitado a precisar o poner en relieve algunos puntos de su *Ontología Fundamental*; y, contra lo que algunos prematuramente creyeron o esperaron, en lo substancial no ha modificado su posición primera, como él mismo lo acaba de afirmar (1). Por lo cual, nosotros seguimos pensando y soste-

(1) M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953. Reproducción del Curso hecho en 1935 con algunos cambios. Véase también el artículo de DE WAELHENS sobre este libro, en *Revue Philosophique de Louvain*, Febrero 1954, pág. 110 y sgs.

niendo que Heidegger no puede evadir lógicamente la inmanencia existencial, agrillado como está con las cadenas de su método fenomenológico existencial, empírico-irracionalista; que el *ser* no puede *de-velarse* o *presentarse* fuera del *ser* de la *ex-sistencia*, de la conciencia propia y, como tal, fuera de su relativización temporal finita. Si con el mencionado método no puede alcanzar el *auténtico ser* de la existencia humana concreta (n. 5), mucho menos podrá desde él alcanzar el *ser* trascendente, el *ser* en sí y absoluto, del que aquél es sólo participación finita y contingente. Únicamente modificando su punto de partida, sus *praesupposita* deformantes e impedientes *a priori* de toda Metafísica y aún de la misma Ontología Fundamental en su más hondo sentido, podría evadir la inmanencia existencial fenoménica o del *aparecer* o *verdad* existencial y alcanzar el plano rigurosamente metafísico del *ser* en el pleno significado de su noción. Conclusión que esperamos se entenderá mejor, una vez que hayamos expuesto el sentido de la investigación ontológica de Heidegger y la hayamos contrapuesto a Santo Tomás.

Cuando Heidegger se plantea el problema metafísico del *ser*, añade que es menester comenzar por analizar el *ser* de este ente existente —*Dasein*— en el cual únicamente se nos revela el *ser* y tiene sentido la misma pregunta sobre el *ser*. Es decir, puesto que sólo la existencia humana concreta es capaz de preguntar sobre él y, por eso mismo, sólo en ella se nos manifiesta el *ser*, toda investigación sobre el *ser* —*Ontología*— deberá comenzar por el análisis existencial de este *ser* de la existencia, en quien es el *ser* para nosotros, es decir, deberá comenzar con la *Ontología Fundamental* o del *ser de la ex-sistencia* concreta humana —*Dasein*— como previa a aquella Ontología general.

Y bien, ¿cuál es el sentido de esta investigación heideggeriana? ¿Qué es este *ser* del “*ser ahí*” o *ex-sistencia* del que Heidegger pretende quitar el velo? Tomada superficialmente las afirmaciones de Heidegger podrían inducirnos a creer de hallarnos ante una verdadera inquisición metafísica, en la que se trata de descubrir el *ser* o esencia constitutiva e inteligible de la realidad existente concreta humana.

Nada más ajeno, sin embargo, a la intención de Heidegger. Si nos aplicamos con más cuidado a penetrar en el sentido de esta investigación de la *Ontología Fundamental* y del método adoptado para realizarla, llegaremos a la conclusión de que su autor no alcanza a traspasar el plano estrictamente empírico de lo inmediatamente dado al primer contacto con la realidad existente concreta, para ubicarse en el plano rigurosamente ontológico de la Metafísica; y que, en todo caso y cualesquiera sean sus reales intenciones, en el plano en que coloca su indagación es imposible la organización de la Metafísica y que la pretendida nueva fundamentación existencial de la misma es impracticable.

En efecto, Heidegger comienza por adoptar un método fenomenológico antiintelectualista. El ser de la existencia debe ser captado en una suerte de intuición anterior a la intervención de la inteligencia, que escamotea y oculta el ser originario de la existencia en el *objeto*, deformando y escondiendo la realidad primera del ser de la existencia en la dualidad de *sujeto* y *objeto* y creando así el consiguiente pseudoproblema de la aprehensión del ser trascendente, con las posiciones antagónicas consiguientes del *realismo* e *idealismo*, ambas sin salida por estar fundadas en este problema inexistente, ficticiamente creado por la inteligencia.

Precisamente porque Heidegger cree, como todos los existencialistas, que la inteligencia no penetra en el ser, sino que se coloca frente a él y lo desnaturaliza en su realidad originaria, sin *de-velarlo*, por eso intenta llegar a éste por una coincidencia intuitiva. Se trata de una aprehensión inmediata de lo singular existente concreto: de *mí* existencia de aquí y ahora.

Semejante intuición irracionalista, previa a la intervención intelectual, consiste en la misma realidad singular existencial develándose a sí misma. La existencia no se capta desde un acto fuera de ella, como acaece en el conocimiento intelectual propio de las *ciencias*, que nos colocan siempre frente a un *objeto*; su captación es ella misma una nota existencial, un modo de existir o de ser la misma existencia. Para comprender mejor tal afirmación, recuérdese que una vez suprimida la intervención intelectual, queda suprimida correlativamente también la *esencia* como *objeto* suyo propio; y desde entonces el hombre concreto estudiado no es una esencia permanente, una substancia que ha alcanzado el acto de existir; su existencia no es algo en sí mismo fuera del acto o actividad o nota existencial en que *hic et nunc* se revela y es como un haber sido y una posibilidad de ex-sistir, vale decir, como acto o proyección actual hacia el mundo y el futuro desde la nada o, en otros términos, como pura *temporalidad finita*. Y bien, esta revelación intuitiva de su modo de ser es también una nota o modo de realizarse la existencia no distinta de ella misma.

La existencia, pues, que se da porque sí, sin razón de ser —ya que con la inteligencia no se la puede descubrir, puesto que no pertenece a un orden esencial o inteligible— es algo bruto o existente concreto, que se encuentra ahí y ahora sola y abandonada y sin ninguna vinculación con otro ser posible, con otro ser que la justifique; es lo *óntico* que llama Heidegger. Pero cuando esa existencia se realiza como *de-velación* de sí ante sí, cuando se efectúa como *des-cubrimiento* de sí, de su *ser* o modo de ser en la mencionada intuición, lo *óntico* se trueca en ontológico. Tal el sentido de la *verdad* <sup>(2)</sup> en Heidegger: la existencia se quita el velo con que óntica-

(2) M. HEIDEGGER, *De L'Essence de la Verité*, traduction et introduction de A. De Waelhens y W. Biemel, Nauwelaerts, Louvain, 1948.

mente se cubre habitualmente y llega a ser *ontológica*, a *de-velarse* ante sí, el *ente de-vela* su *ser oculto*, se hace *presente*. La verdad, pues, en la filosofía existencial de Heidegger no es sino este paso de lo *óntico* a lo *ontológico*, este descubrimiento del *ser* de la existencia por el método fenomenológico existencial, intuitivo y previo a la inteligencia e indistinto de la misma existencia.

No pretende este trabajo seguir a Heidegger en la investigación del ser de la existencia realizada por este camino; sino simplemente determinar el alcance del mismo, los resultados con él obtenidos y sus consecuencias filosóficas. Por lo demás, de tales análisis e investigaciones precisas nos hemos ocupado en nuestro libro: *Tratado de Existencialismo y Tomismo* (3). Baste decir para nuestro intento que dos son los momentos principales de esta investigación: uno *fenomenológico*, puramente descriptivo de las notas en que se revela la existencia, tales como "*estar-en-el-mundo*", "*cuidado*", "*proyecto*", etc.; y otro, en que, sin abandonar el método fenomenológico, se procura penetrar en la trama íntima de este *ser* de la existencia, que se *des-cubre* o se hace *presente* en la angustia como "*ser-para-la-muerte*" y, más hondo aún, como pura *temporalidad* e *historicidad*.

*Ausencia de intuición espiritual, que dé acceso inmediato y directo al ser, contra la pretensión del método existencial de Heidegger.*

3. — Ahora bien, en el orden espiritual natural el hombre no posee otro medio de aprehensión consciente del ser ajeno o propio que el de la inteligencia. Y ésta, según diremos luego, no es intuitiva sino abstractiva, no directamente aprehensiva de lo singular sino de lo universal (n. 11). La afirmación de una intuición espiritual de tipo racional o irracional ha sido propugnada frecuentemente en Filosofía y de diversos modos; pero la verdad es que nunca ha podido ser probada o puesta en evidencia, y menos aún la de tipo irracional, que no podría serlo sino inmediatamente por sí misma, y la verdad es que no tenemos conciencia de ella.

Hay conocimientos o aprehensiones inmediatas, como la del ser y primeros principios; pero son aprehensiones intelectivas y no rigurosamente intuitivas, realizadas con un acto realmente distinto del objeto aprehendido y supuesta la abstracción de los primeros conceptos. Es verdad que en todo acto de conocimiento intelectual, éste es aprehendido por sí mismo, sin nuevo acto, junto con el propio sujeto (4); pero fuera de que tal aprehensión no se da sino en un acto conceptual o judicativo del propio entendimiento, no

(3) Ed. Emecé, Buenos Aires, 1955.

(4) S. THOMAS, *De Verit.*, 10, 8.

es directa y expresa, sino indirecta e implícita, y que para luego explicitarla es menester objetivarla o aprehenderla como objeto de un nuevo acto conceptual.

Es verdad también que el deseo, el temor y otros sentimientos análogos, y sobre todo el amor y el odio, ayudan a ver de un modo inmediato las cualidades o defectos, necesidades, etc., en la persona amada u odiada, pero si lo analizamos más detenidamente, encontraremos que tales sentimientos, en sí mismos son ciegos y no nos descubren nada; pero que nos aplican con fuerza e impelen y aguzan la inteligencia a aprehenderlos.

Mucho menos se ve la posibilidad de una intuición del propio ser revelándose a sí mismo por su propio acto de ser existencial, indistinto de sí. El hombre nunca aprehende nada sino por un acto distinto de la realidad aprehendida. Es un hecho de conciencia que se podría fundamentar metafísicamente en el modo de ser del propio hombre: en no ser él una substancia espiritual completa y menos un Acto puro. Tal intuición, en efecto, de un ser develándose a sí mismo en y por su propio acto de ser es sólo posible en un ser enteramente determinado como objeto y sujeto, es decir, totalmente espiritual, libre de toda indeterminación de potencia esencial o materia; y una tal intuición por su propio acto de ser o existir, sin distinción de sujeto y objeto, sólo es posible en la actuación infinita del ser, sin potencia o determinación alguna, en el Acto Puro de Dios (5). Pero el hombre no sólo no es su Acto de existir y, consiguientemente, existe finita y contingentemente, por lo cual, como todo ser creado, necesita actuarse o perfeccionarse con una actividad distinta de su acto substancial (6); sino que ni siquiera es plenamente su acto esencial, sumergida como está su forma en la potencia de la materia. Por no ser su acto de existencia —como todo ser que no es Dios— es una esencia que tiene finita y contingentemente existencia y *a fortiori* no es su acto de aprehenderse sino que ha de llegar a realizarlo con una actividad distinta de su acto de ser substancial (7); y por no ser puro acto esencial, pura forma —como las substancias enteramente espirituales finitas: los ángeles— no está en acto de aprehenderse directa e inmediatamente a sí mismo, sino que ha de actualizarse primero como cognoscente del ser de las cosas materiales exteriores, inmediatamente dado a su conocimiento de compuesto substancial de alma y de cuerpo, a su intuición sensible (8), por donde comienza por conocer las cosas materiales o exteriores por sus sentidos.

Pero aun dejando toda esta fundamentación metafísica, es un hecho

(5) S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 54, 2.

(6) S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 54, 1.

(7) *Ibid.*

(8) OCTAVIO NICOLAS DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. IV, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

de experiencia la ausencia de esta autorevelación ontológica de lo óntico existencial, indistinta del propio acto de existir, pretendida por el método fenomenológico existencial de Heidegger.

*Incapacidad de la intuición empírica para penetrar hasta el ser, oculto a su visión.*

4. — La intuición que de hecho posee el hombre es la empírico-sensible, exterior del mundo e interior de la propia realidad. Se trata de una verdadera intuición, pues los sentidos nos entregan inmediatamente la realidad existencial concreta de las cosas y la nuestra.

Pero se trata a la vez de una intuición que no aprehende sino el ser concreto material: “*esto coloreado*”, “*esto sonoro*”, “*esta existencia concreta mía*”, sin aprehender formalmente el ser como tal. En tal intuición es aprehendido el ser de las cosas, pero sólo materialmente como velado u oculto, no formal o expresamente como ser. La razón metafísica de ello, la señala Santo Tomás en el impedimento que la materia ofrece a tal comprensión; de la cual el sujeto cognoscente no puede abstraer a causa de su propia materialidad. Si el ser es como tal inmaterial, no podrá ser encontrado por una intuición material, que incide y aprehende, en cuanto tal, el ser material concreto, en el que el ser formalmente está inmerso y oculto en el no-ser de la materia y que, consiguientemente, en lo que él es como ser, es aprehensible en *potencia* y no en acto.

Precisamente por esta imperfección de la intuición sensible de no poder *des-cubrir* el ser formalmente —la esencia y aún la misma existencia como tales, que en sí mismas son inmateriales, aunque estén materialmente realizadas— es ella incapaz de captar el *objeto* y *sujeto* en su formalidad propia y en su dualidad real. La intuición empírica de los sentidos exteriores capta, sí, la realidad objetiva y simultáneamente la realidad subjetiva concretas, como términos de una tensión intencional; pero, al no penetrar hasta el ser esencial de ambos, no puede aprehender las notas concretas descubiertas de sus cualidades accidentales en el ser objetivo como distinto del ser subjetivo; ni aprehender, por ende, formal o expresamente la dualidad de *objeto* y *sujeto*. Aprehendiendo ambas realidades concretamente, la intuición sensible no aprehende formalmente la dualidad ontológica, porque no llega al ser, velado a sus ojos materiales; ni, consiguientemente, plantear se puede siquiera el problema del conocimiento: de si la realidad objetiva es realmente distinta o trascendente a la realidad subjetiva, ya que tampoco a ésta llega a captar formalmente tal. Como el ser mismo, que es objeto del conocimiento intelectual, también este *problema gnoseológico* —con los consiguientes *metafísico* y *moral*— que se plantea

en un plano enteramente inmaterial u ontológico, queda oculto a sus ojos, totalmente insospechado, más allá de sus posibilidades materiales fenoménico-concretas. Tal el caso de la vida consciente de los animales o de la sensible del mismo hombre, si bien en éste es más difícil aprehenderla desvinculada de la vida intelectual, es decir, del conocimiento espiritual.

*La posición neo-empirista de Heidegger, causa de la pérdida de la visión del auténtico ser y, con ella, de la dualidad real de la existencia propia y del mundo, de la pérdida del ser real trascendente del mundo e inmanente del sujeto.*

5. — Ahora bien, si nos atenemos al análisis de la *Ontología Fundamental*, Heidegger no parece superar el plano de la intuición empírica. En efecto, la intuición fenomenológica heideggeriana no alcanza a descubrir el ser o esencia del mundo y de la propia existencia.

Por esa razón, por una parte, el mundo pierde consistencia ontológica, reducido a fenómeno o *ser que no es sino por el ser del existente* que lo percibe o, mejor, reducido a mero término o soporte inmanente de la praxis o quehacer ex-sistencial. De aquí que el mundo, tal cual se revela en esta intuición empírica infra-intelectiva, no pueda concebirse siquiera como algo en sí, realmente distinto de la existencia, ni ésta pueda darse en el mundo. Existencia y mundo son los dos términos de una única realidad existencial dada en intencionalidad o trascendencia o, lo que es lo mismo, dada como *mundanidad* o *espacialidad*. Heidegger opina que esta intuición nos da la realidad existencial en su unidad originaria, superando la dualidad de *objeto* —mundo— y *sujeto* —existencia—, que posteriormente introduce la inteligencia escindiendo aquella realidad unitaria primera. Pero la verdad es que, lejos de tratarse de una unidad, que supera la dualidad introducida por la inteligencia, se trata inversamente de una intuición imperfecta que no alcanza a ver o de-velar una dualidad existente, precisamente porque ella no logra ubicarse en un plano ontológico o del ser formalmente tal, oculto a sus ojos materiales, y que sólo los ojos espirituales del intelecto son capaces de descubrir. Sucede con la intuición sensible —en que parece quedarse Heidegger— como con una visión en la obscuridad: la multiplicidad objetiva desaparece y se amalgama en una aparente unidad confusa, que luego una visión más penetrante, realizada en plena luz, llega a deshacer descubriendo uno por uno los objetos múltiples desaparecidos en su individualidad en las tinieblas. El intento de Heidegger, y en general del irracionalismo vitalista, de superar el planteo gnoseológico de sujeto y objeto, en que se debaten realismo e idealismo, llevándolo a una realidad integradora de ambos, no es sino el fruto de la imperfección de la intuición

empírica, determinada por el origen material que impide llegar al *ser*, que, como tal, es inmaterial. Cuando desaparece el no-ser o limitación de la materia en el conocimiento espiritual de la inteligencia, ésta logra llegar hasta la realidad del mundo y, correlativamente, del sujeto cognoscente, como a dos realidades distintas, precisamente porque han sido *de-veladas* en su *ser*, por el que se constituyen realmente distintas.

Que Heidegger no supere la posición empirista, se deduce también del hecho que suprime la esencia o substancia permanente humana —o la desconoce totalmente— y la substituye por su actualidad o “notas existenciales”, como puro devenir o quehacer, pura praxis, en que aquélla se manifiesta.

Lo inmediatamente dado en la intuición empírica interior es la actividad concreta, que implica, sí, en su unidad la presencia del sujeto o substancia que la causa o sustenta, pero que ella no alcanza a *des-cubrir* formalmente. A la inteligencia está reservado el penetrar en el acto existente concreto para distinguir entre la actividad accidental transitoria y el sujeto permanente, que la causa y sustenta y que es perfeccionado por ella.

Lo dicho antes de la experiencia sensible exterior, que no alcanza a *de-velar* la dualidad real de sujeto y objeto porque no penetra hasta el ser y no llega a distinguir entre el *ser real subjetivo* y sus modificaciones accidentales, y el *ser real objetivo* con sus correspondientes accidentes, quedándose en una unidad fenoménica de sujeto-objeto, destituida de ser, se aplica ahora al orden interno: la aprehensión de la dualidad real de substancia y actos accidentales está reservada al conocimiento espiritual de la inteligencia, que, penetrando hasta la esencia del acto concreto o nota existencial, descubre y distingue el *sujeto* permanente de su actividad transitoria accidental con que aquél se perfecciona o actualiza.

La reducción del ser del hombre a sus “notas existenciales” —“*estar en el mundo*”, “*quehacer*”, “*cuidado*”, “*proyecto*”, “*decisión*”, “*ser para la muerte*”, “*temporalidad*” e “*historicidad finita*”— en una palabra, a pura actividad desde, por y para la nada, destituida de sujeto real o de esencia y de causa eficiente y final —también revelables sólo a la inteligencia— es otro indicio muy sugerente de que Heidegger no trasciende el plano de la intuición empírica ni llega al de la metafísica.

Pero ya el objeto mismo de la investigación de Heidegger, el ser existente concreto y el modo de alcanzarlo: por una autodevelación o intuición inmediata indistinta del acto mismo de existir concreto material, no es directa e inmediatamente revelable más que a la intuición sensible, que no lo alcanza como ser, por esas mismas condiciones materiales tanto suyas como del objeto. La única aprehensión del ser formalmente tal es espiritual, es de la inteligencia. Pero la inteligencia humana no es capaz de tal aprehensión intuitiva de lo singular concreto: aprehende el ser por abstracción conceptual y sólo

indirectamente capta el ser individual concreto, según expondremos en la Segunda Parte de este trabajo. Para lograrse una intuición de lo existente concreto fuera menester un ser enteramente inmaterial o espiritual en acto de aprehender —*sujeto*— y de ser aprehendido —*objeto*—; y para que además se lograra por una intuición identificada con el propio ser aprehendido fuera menester un Acto Puro, en quien inteligibilidad e inteligencia, ser y pensar, fuesen idénticos. Pero en un sujeto que es también material, como el hombre, no cabe otra intuición para aprehenderlo inmediatamente que no sea ella también material, y no tenemos más intuición material que la empírico-sensible. Por eso, decimos que ya el intento mismo de la aprehensión inmediata del ser existente concreto, pretendido por Heidegger, lleva o, por mejor decir, implica lógica y necesariamente una posición empirista de tipo sensista.

*Diferencia entre la imperfección de la experiencia y la falsedad contradictoria del empirismo, en general, y en especial, del neo-empirismo existencialista.*

6. — Ahora bien, conviene advertir, sin embargo, que la *intuición empírica* se detiene en lo fenoménico-concreto sin penetrar en la esencia constitutiva del *ser* —y en su correlativa y verdadera existencia— ni en su consiguiente dualidad de *mundo* u *objetos* mundanales y de *yo* o *sujeto* cognoscente, y de *substancia* y *accidente*. Sólo en la luz del *ser* real —actual o posible— se puede descubrir la auténtica realidad trascendente e inmanente y la íntima estructura del sujeto y objeto, compuestos de existencia y esencia y de substancias y accidentes. La intuición empírica simplemente no llega a *descubrir* ni a *ver el mundo metafísico* o del *ser como tal*. Pero *tampoco lo niega* ni *podría negarlo*, pues para ello necesitaría aprehenderlo y de alguna manera ubicarse en el plano inmaterial inteligible del *ser* y *dejaría* de ser *ipso facto* aprehensión empírica para convertirse en espiritual, intelectual.

En cambio, el *empirismo* es una posición filosófica y, como tal, de la *inteligencia*, que se aferra a no admitir más que los datos o fenómenos manifestados por la experiencia, negando un *objeto* propio de la inteligencia. Con lo cual ya no se detiene simplemente en los datos empíricos, como la experiencia, sin afirmar y negar el *ser*, objeto de la inteligencia y de la Metafísica, que la trasciende; sino que *con la inteligencia niega* precisamente la existencia del *ser*, del mundo inmaterial ontológico, pretendiendo encerrar todo el *ser* en su *aparecer* fenoménico.

Mas si la *experiencia* es un conocimiento *imperfecto*, por detenerse en los *fenómenos* concretos sin llegar al plano estrictamente metafísico del

*ser*, el *empirismo*, en cambio, es una posición filosófica falsa, que con la misma inteligencia niega el objeto de la inteligencia: el mundo de las esencias reales, trascendentes o más allá de los fenómenos empíricos. Lo cual implica no sólo una extralimitación de los datos empíricos —que no pueden afirmar pero tampoco negar la realidad esencial— sino una evidente *contradicción*: la de negar todo objeto trascendente a la experiencia, negación que no puede hacerse sin apoyarse y sin afirmar ese ser trascendente negado, que, como *objeto* trascendente da consistencia y sentido a la negación; o, lo que es equivalente, la de negar el valor propio de la inteligencia con la misma inteligencia.

*Imposibilidad de la aprehensión del ser auténtico y de su trascendencia y de la ubicación en un plano estrictamente metafísico, en Heidegger, determinada por su posición metodológica neo-empirista irracionalista.*

7. — Ahora bien, Heidegger reincide en que esta actitud empirista, cuando no se atiene puramente a la intuición empírica de “*estar en el mundo*” y demás “*notas existenciales*”, sino que, en actitud intelectual, se coloca más allá de la pura experiencia —con sola la cual, por lo demás, no habría filosofía, que es obra esencialmente de la inteligencia— y quiere reducir a ella el *ser* del mundo y de la existencia concreta, negando toda *esencia* —objetiva y subjetiva— trascendente a ellos. Vale decir, que Heidegger no sólo se detiene en los datos de la *experiencia* sin llegar al plano de la *esencia* constitutiva —en lo cual no habría error, bien que sería imposible todo juicio y filosofía— sino que en actitud *empirista* quiere encontrar en esos mismos datos y sin salir de su plano rigurosamente empírico el *ser* de la existencia humana y, en él, el *ser* del mundo.

La diferencia entre el neo-empirismo de Heidegger y el empirismo clásico —y en pos de las huellas de éste, el positivismo del siglo pasado— está en que éstos simplemente negaban o juzgaban inaccesibles el mundo del *ser en sí*, de las *esencias* reales —en acto o en potencia— y, con ello, declaraban imposible la Metafísica —*agnosticismo*—; mientras que la filosofía de la existencia de Heidegger y, en general, el existencialismo están conformes con él en no admitir este mundo de *esencias* y *ser en sí* —revelable sólo por vía intelectual— y la consiguiente *Metafísica* u *Ontología* tradicional, de tipo intelectualivo y de esencias objetivas, y en reducir el *ser* y *verdad* a su *aparecer* o *presencia* en la conciencia; pero se diferencian de ellos, en querer encontrar el *ser* del mundo y de la existencia en este plano de la intuición empírica, en la propia conciencia. El *ser* de la existencia —en la que es o se hace *presente* el *ser* del mundo y en la que, añade ahora, es el *ser* o *presencia* por que es el *ser* de la propia existencia y del mundo— dirá Heidegger y, en pos

de él los existencialistas, no está ni por encima ni por debajo, ni antes ni después, sino sólo en el mismo *ex-sistir* como auto-elección o creación libre, como pura actividad o devenir, que se agota en su propio *aparecer*. Es decir que la filosofía de Heidegger y del existencialismo —a diferencia del empirismo clásico— no abomina de la Metafísica sino del tipo intelectualista de la Metafísica y pretende llegar al *ser* y hacer una *Metafísica empírica* o intuitiva, en la que el *ser* se agota en su *presencia* (Heidegger) o en su *aparecer* (Sartre). Bajo este aspecto Heidegger y el existencialismo son tributarios más que del empirismo sensista, del *vitalismo*, cuyo representante máximo y más inteligente —pese a su antiintelectualismo— ha sido Henri Bergson (9).

Precisando aún más esta compleja posición, podríamos decir que en virtud del objeto y método de su investigación, quedándose de hecho en los datos de la intuición empírica y negando todo el orden esencial del *ser* en sí que los trasciende, sólo revelable a la inteligencia, como lo hemos visto a través de sus propios análisis, sin superar esos datos —hasta aquí con el empirismo clásico— Heidegger y el existencialismo pretenden *de-velar* el *ser* oculto en ellos por una intuición indistinta del propio *ser* de la existencia y construir así una *Metafísica* u *Ontología existencial empírica irracionalista* —una *Ontología fundamental*— en que lo *óntico* o *ser concreto* existencial se convierte en *ontológico* por su *descubrimiento de sí ante sí* en la conciencia por un acto no distinto de la misma *ex-sistencia* concreta, por un acto no de contemplación, sino de *facticidad* o *libertad*; siguiendo en esto las huellas del vitalismo, especialmente de Bergson, bien que con una dirección marcadamente materialista en pos de Nietzsche.

Ahora bien, ya hemos notado que la afirmación de tal intuición no sólo está contradicha por nuestra experiencia, sino rechazada por los principios de la Metafísica. Fuera de que tal posición encierra la confusión del orden de la *realización del ser* como *deber-ser* o *deber llegar a ser* —actividad *práctico-libre*— con el de su *aprehensión* —*actividad contemplativa del ser como es en sí*—.

Y si no existe tal intuición espiritual del *ser*, desde que excluye además la inteligencia, Heidegger se queda de hecho en el *empirismo*, y el *ser* por él buscado y afirmado en su *Ontología Fundamental* no supera el orden puramente fenoménico, no llega al *ser* real, al *ser* formalmente tal, ni, por ende, logra ubicarse en una posición estrictamente metafísica. Claramente lo afirma Sartre, apurando las consecuencias de este empirismo radical que también está en Heidegger, cuando niega que haya un fenómeno o apariencia de un *ser*, en sí oculto y más allá de ella, sino que no hay más *ser* que el *ser de su fenó-*

(9) Cf. NIMIO DE ANQUIN. *El Bergsonismo, magogía de la experiencia*, Sol y Luna N° 6, p. 13 y sgs., Buenos Aires, 1941.

*meno*: el ser consiste y se agota en su *aparecer*, la realidad es puramente fenomenica. Otra vez el retorno al *esse est percipi* del empirismo clásico.

Los últimos escritos de Heidegger, lejos de modificar, confirman esta posición suya, *empirista* desde un comienzo. El ser y la verdad se identifican con la presencia en el ser de la existencia, en la conciencia del *Dasein*. Los entes del mundo y el ente de la propia existencia o *Dasein* no llegan a ser sino en cuanto se hacen *presentes*, en cuanto penetran en la *presencia* del *Dasein*. La diferencia de los entes del mundo y de la propia existencia en favor de ésta, del *Dasein*, está en que la *presencia* o *ser* de la conciencia, por el que son o llegan a ser los demás entes, se realiza *siempre* en el *Dasein*, aunque no se identifiquen o coincidan con él; mientras que los entes del mundo carecen de tal privilegio y no llegan a ser sino en cuanto penetran en el *ser* o *presencia*, que sólo se da en el ser o conciencia de la existencia o *Dasein* (10).

Vale decir, que el ser de los entes —tanto del mundo como de la propia ex-sistencia— no se da sino en la *presencia* o *patencia* en su penetrar o *aparecer* en la ex-sistencia, en cuanto ésta es el único ente en que esa *presencia* o *develación* del ser es posible, o sea, el único ente *consciente*. La *develación* del ser de la propia existencia *se da siempre*; no así la de los otros entes cuyo arribo a dicha *develación* ontológica es un punto que permanece inexplicado en Heidegger (11).

Con lo cual se está afirmando la realidad o ser de los entes sólo en cuanto están en la conciencia existencial y se los está minimizando a su estar *presente*, a su *aparecer*. Es verdad que Heidegger no niega su ser real, en sí, trascendente y más allá de su *aparecer*; pero tampoco lo afirma ni parece interesarle siquiera. Más aún, es un problema que rebasa las posibilidades mismas de su método de análisis fenomenológico existencial y que, por eso, ni siquiera sentido puede conservar y mucho menos recibir solución, que no sea la de la inmanencia existencial. Si los entes no se develan por el ser, y el ser o *presencia* no es sino en el ser de la ex-sistencia, de cuyo ser o *presencia* participan y por el cual son los demás entes, no se ve qué sentido pueda tener la búsqueda de un posible ser trascendente, que sólo podría ser y estar fundado en el ser de la ex-sistencia. Todo ser queda *comprometido y aprisionado y fundado* en el ser de la propia ex-sistencia, que a su vez y en definitiva, no es sino *temporalidad e historicidad*.

Por debajo de todo ese planteo y solución está, determinándolos, el *empirismo antiintelectualista*, que impide la aprehensión del ser en su realidad absoluta, en sí, trascendente e inmanente, que impide llegar a la *esencia* o *substancia* y que se detiene en el *aparecer* fenoménico; el cual, destituido de

(10) A. DE WAELHENS, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne*, pág. 39 y sgs., Nauwelaerts, Louvain, 1953.

(11) *Ibid.*

aquel verdadero *ser* esencial o substancial —en el cual logra sustentación y sentido aún el *ser* accidental— está privado de toda consistencia o realidad en sí y no puede ser sino en el *ser* o *presencia* del que lo capta —otra vez: *esse est percipi*—; *ser* inmanente a su vez también *des-esencializado* y que no es sino por la nada y, en definitiva, él mismo *nada*.

De aquí que en esta posición empirista, el *ser* alcanzado no sea el *ser auténtico*, el *ser* de la Metafísica: aquello que da realidad al hombre y a las cosas, constituyéndolos en sí mismos y en lo que verdaderamente son. El *ser* está reducido a su *presencia* o *aparece* —apariencia o fenómeno— en la existencia concreta, cuyo *ser* a su vez no es sino pura *temporalidad* o devenir *des-esencializado* —“*anonadado*”— finito. El *ser* no es sino en esta relativización total que, en definitiva, es *nada*. Es la *nada*, por eso, quien funda y da sentido al *ser* de la ex-sistencia, en quien a su vez se funda y sostiene todo otro *ser*, que no es sino por él. *Ex nihilo fit ens*, dice Heidegger.

Esta posición empirista de tipo irracionalista es quien impide alcanzar el *ser auténtico* —no sólo la esencia sino también la existencia genuina, constitutivas de la realidad— que trasciende el orden de los fenómenos inmediatamente dados en la experiencia; y lo sustituye por su *aparecer* o *presencia* fenoménica. Todo el análisis existencial y la búsqueda de su fundamento no trasciende en Heidegger el plano rigurosamente empírico. Y una vez que la realidad exterior e interior, de mundo y de yo, ha sido privada de *ser*, sólo queda un puro *aparecer* destituido de toda trascendencia —y también de toda inmanencia— posible, se retorna al solipsismo idealista, pero no por absorción de la realidad trascendente en un Ser Absoluto y divino, sino inversamente por *disolución de toda realidad en la nada: por nihilismo*.

Semejante tesis empirista se agrava aún más en Heidegger y en el existencialismo, en general, por su irracionalismo, que pervierte y trastrueca también el orden puramente fenoménico objetivo en un desorden de fenómenos caóticos y sin sentido, puramente *fáctico* o creador. El *esse* ya ni siquiera es el *percipi*, una aprehensión puramente subjetiva del fenómeno objetivo, pero que se impone al sujeto, sino que el *esse est fieri*, un puro autocrearse desde la nada, por la nada y para la nada, destituido de todo auténtico *ser: ex nihilo fit ens*.

Y llegamos así a la substitución de la *verdad* por la *libertad*, como pura y total autoelección del *ser* de la existencia. El *ser* de la existencia no es algo que es en sí y que aprehendemos como *verdad*; es un llegar o, mejor, un *querer* llegar a ser, una pura autolibertad creadora de sí misma. Y así se llega a la confusión del orden de la *contemplación* del *ser* dado, cual es en sí, con el de la práctica o acción modificadora del mismo: a la substitución y absorción de la *verdad* por la *libertad*.

En última instancia, lo que en Santo Tomás es el *Ser* o *Acto Puro*, por cuya participación parcial eficiente, final y ejemplar los demás seres

son en su esencia y llegan a tener existencia, es la *nada* para Heidegger y el existencialismo.

De aquí que, pese a sus pretensiones ontológicas, Heidegger no alcance el *ser* estrictamente tal ni logre ubicarse en un plano rigurosamente metafísico, y que el objeto de sus investigaciones resulte un *híbrido*: un *objeto fenoménico* de la intuición empírica tratado como si fuese el *ser* de la Metafísica, y reducido además a *practicidad* o *facticidad* pura. Con lo cual sus investigaciones resultan también una *Pseudo-ontología*, una *Pseudo-metafísica*, una inquisición acerca del *ser*, del *ser* de la existencia humana, realizada en un plano empírico material, donde tal *ser* —en sí siempre inmaterial— no se manifiesta ni puede manifestarse y, consiguientemente, es *sustituído* por su *presencia* o *aparecer fenoménico*, vaciado de su auténtica realidad, un *aparecer*, en una palabra, tratado como si fuese un verdadero *ser*.

La inquisición heideggeriana, en última instancia, constituye una investigación de intención inicial metafísica por descifrar el sentido del *ser*, comenzando por el *ser* de la existencia humana; pero a la vez un esfuerzo metafísico frustrado, a causa de no haberse colocado en un terreno enteramente inmaterial —único en que se *de-vela* y manifiesta el *ser*, comenzando por el *ser* de los entes materiales, dado, bien que de una manera oculta, en la intuición empírica— por no haberse colocado a su vez en el único camino capaz de alcanzarlo y que no es otro que el de la aprehensión totalmente inmaterial o espiritual del conocimiento conceptual y judicativo del entendimiento.

Por eso, tras la apariencia de una semejanza entre el objeto de la investigación metafísica en el Tomismo y en el Existencialismo, hay una radical diferencia: el *intelectualismo tortista* busca el *ser* o *esencia* inteligible, inmaterial, de las realidades concretas, fenoménicamente aprehendidas en la experiencia; en cambio, la inquisición de Heidegger, aunque dirigida también a descubrir el *ser* de la realidad existente, sin embargo, por las razones del método irracionalista apuntadas, semejante búsqueda del *ser* no puede trascender el plano de la empiria material, donde el *ser* en verdad permanece formalmente oculto, y es *sustituído* por un *pseudo-ser*: la "*presencia*" (Heidegger) o "*el ser del fenómeno*" (Sartre), vacío de *esencia* y de auténtico *ser real*, y la Ontología o Metafísica es *sustituída* por una *pseudo ontología*, que, destituida de su verdadero objeto, en vano forcejea por encontrarlo y sólo logra sustituirlo con sus *apariencias*.

Tal falta de visión del *ser*, está determinada por el *empirismo*, en que se ubica Heidegger y el existencialismo; el cual, en última instancia, no trasciende la intuición empírica y su objeto y es incapaz de captar un objeto en sí mismo inmaterial, como es el *ser*.

Desde esta misma *raíz empirista* del existencialismo de Heidegger se

comprende por qué las mismas *notas existenciales* de *temporalidad* e *historicidad*, en que se *de-vela* el ser de la existencia concreta humana, no sean sino en su *aparecer actual* el pasado y el futuro con la misma muerte —que clausura y da finitud al ser de la existencia— constitutivos del ser de la existencia, no son sino en su *aparecer actual* en la conciencia. El ser de la existencia no es sin pasado ni futuro, pero pasado y futuro con la misma muerte no son sino por y en la presencia del *presente*.

De esta raíz del *neo-empirismo irracionalista* surgen también las demás notas del existencialismo heideggeriano: a) un larvado *materialismo* —que en Sartre arroja la máscara—, que no supera las notas existenciales o *aparecer* dado en la intuición, *de facto* empírico-sensible, según lo ya expuesto; b) un *psicologismo* —así llamó Husserl a la filosofía de Heidegger— que reduce o funda todo el ser en el ser de *Dasein*, y a éste a su vez lo reduce a devenir existencial o *temporalidad e historicidad*; y c) un *agnosticismo metafísico*, que hace imposible la aprehensión de todo ser inmanente y trascendente al *puro aparecer*.

*Conclusión: consecuencias nihilistas en el plano metafísico y moral del neo-empirismo irracionalista antimetafísico de Heidegger.*

8. — Este *neo-empirismo irracionalista* va a desembocar aún más lejos, si cabe: al *nihilismo*, al *ateísmo*, al *inhumanismo* y al *amoralismo* más radical. En efecto, un ser *des-esencializado*, que no llega a ser y se queda en su puro *aparecer* o *presencia*, en rigor, es un ser *absurdo*, que se deshace en la *nada*. Consecuencia que Heidegger y Sartre admiten en el sentido de que el ser de la existencia, como pura ex-sistencia o facticidad o temporalidad des-esencializada, no es sino desde, por y para la *nada*. La afirmación de la supremacía de la *nada* sobre el ser constituye el núcleo de esta *pseudo-ontología* —tal como puede verse en *Was ist Metaphysik*— que se devora a sí mismo por la contradicción.

Y si con una intuición empírico-irracional no se puede llegar hasta el auténtico ser, constitutivo del ser existente, hasta su *esencia* inteligible, y sólo se aprehende su sucedáneo, este ser absurdo o *aparecer* de la ex-sistencia, desde el cual es imposible alcanzar el ser real — en acto o en potencia, inmanente o trascendente— se ve que mucho menos se lo puede trascender para alcanzar su causa: su Causa eficiente primera y su Causa final última, sobre todo; y que esta inquisición híbrida de intuición empírica, tratada como intuición metafísica, no puede salir de la inmanencia existencial, y que es imposible en tal filosofía referirse siquiera a un Ser en sí, aun como posible, que trascendiera y del que, como Fuente y Causa ori-

ginaria, participara el *ser* de la existencia concreta. Una visión del *ser del hombre* dentro de una visión del *ser total*, una integración de la *Ontología fundamental* en la *Ontología general* o Metafísica lógicamente está excluída de la investigación de la filosofía existencial de Heidegger, cualesquiera sean sus reales intenciones en sus últimos escritos, en los que podría aparecer un conato por romper los vínculos del *ser* existencial concreto para alcanzar el *ser* en sí, del que aquél sería sólo una participación o realización, cuando afirma que, si bien el *ser* o *presencia* no se realiza sino en el *ser* o *presencia* de la existencia —conciencia— no se identifica sin embargo con él.

Igualmente, perdido el auténtico *ser* trascendente e inmanente, sin *esencia humana* y sin *Fin* o *Bien trascendente* a ella, se pierden los dos puntos ontológicos necesarios, de partida y de llegada, del perfeccionamiento humano y, consiguientemente, se hace imposible una auténtica *Moral* individual y social, y pierde todo sentido el verdadero *humanismo y cultura*, como obra de desarrollo específicamente espiritual del hombre; se sigue el amoralismo más radical y el hundimiento de todo lo humano en el caos de la vida inferior instintiva y material sin control del espíritu. Y es por aquí, por donde el existencialismo tiene sus conexiones con el *materialismo marxista* y con el *materialismo freudiano*.

En *síntesis*, que la intención metafísica primera de Heidegger es malograda por su posición metodológica anti-intelectualista, que, desde el comienzo de su obra, le priva del único camino de acceso a su verdadero objeto, el *ser inmaterial*, el cual, en cuanto tal, es inteligible o aprehensible por la inteligencia, y por su intento, intrínsecamente vinculado a su método anti-intelectualista, de alcanzar de un modo directo e inmediato la realidad concreta, la existencia propia, por una intuición, que, precisamente por quedarse en lo individual —que lo es tal por su materia (Cfr. P. II de este trabajo)— no puede trascender los fenómenos empíricos y dejar de ser ella también material o sensitiva, con la consiguiente imposibilidad de acceso al *ser*, oculto en su inmaterialidad esencial a esta visión material, y con el lógico trastrueque y deformación de la realidad y del objeto de la Metafísica, que toma como objeto suyo, como *ser*, lo que es únicamente su *presencia* o *aparecer fenoménico* dado en la experiencia; trastrueque agravado por el irracionalismo, que aun a tales fenómenos los convierte en un *aparecer fáctico*, sin sentido y absurdo, y que culmina en un inmanentismo absoluto puramente existencial y contradictorio.

(Concluirá)

OCTAVIO NICOLAS DERISI  
Catedrático en la Facultad de Humanidades  
y Ciencias de la Educación de la  
Universidad Nacional y en el Seminario  
Metropolitano Mayor de la Ciudad Eva Perón.  
(Rep. Argentina).

# LA HISTORIA UNIVERSAL

## I

### NATURALEZA DE LA HISTORIA

#### *El hecho histórico*

Generalmente llamamos histórico a un hecho pasado; pero también lo es un hecho presente, aunque deja de serlo en el instante mismo que le sigue al de su presencia actual; pero no podemos llamar histórico a un hecho futuro; de ahí que, en primer lugar, situemos lo histórico en un presente que casi no es y en un pasado más o menos alejado de nosotros. Sin embargo, lo que hace que la historia esté siempre cargada de sugestión es el futuro; el futuro histórico posee una atracción summa precisamente por su oscuridad radical. Esta oscuridad del futuro, contemplado desde nuestro punto de vista humano, tiene su raíz en la naturaleza misma de lo histórico que impide toda previsión y hace que el hombre, ante lo futuro, tenga conciencia plena de hallarse frente a lo imprevisible. Todo lo que acontece ahora, todo cuanto ocurrirá en el futuro y todo lo ocurrido en el pasado, es, será y ha sido en cuanto es, será y fué posible; luego el hecho histórico es un ser posible ya se llame posible a lo que es o a lo que puede ser; en efecto, todo lo que es, es porque es posible; de lo contrario nada sería en este momento ni hubiera sido jamás ni será en el futuro; en el ser nada hay de más que en lo posible ya que cuanto es es posible, de tal manera que hasta puede decirse que *en lo posible se hace el ser*; Boutroux tiene una explicación aguda cuando dice que el ser reducido a lo posible permanece puramente ideal y que para obtener el ser real, es necesario admitir un elemento nuevo; pues si lo posible quedara librado a sí mismo, todo flotaría eternamente entre el ser y el no-ser, o sea, nada pasaría de la potencia al acto (1). La afirmación de Boutroux conserva todo su valor antidetermi-

(1) EMILE BOUTROUX, *La contingence des lois de la nature*. 7 éd., p. 16, Alcan, Paris 1908.

nista, fin al que orientaba su obra; en efecto, si admitiéramos que acerca de lo histórico podemos formular una afirmación o una negación absolutas, afirmaríamos implícitamente que nada deviene y que todo hecho, todo acontecimiento, surge de una necesidad absoluta que no postula indeterminación alguna. Cierta grado de indeterminación en los hechos es absolutamente necesario para que lo histórico tenga vigencia; de lo contrario toda la historia sería evidente y el futuro previsible, como puedo prever efectivamente que mañana, debido a determinada causa, el sol aparecerá por el mismo lugar; pero referida a lo histórico, esta afirmación estaría en pugna con la experiencia. De lo dicho se sigue la necesidad de rechazar todo determinismo para que sea posible hablar de lo histórico, salvo que se identifique lo histórico con la necesidad misma, como en el materialismo dialéctico por ejemplo. En lo histórico entra siempre cierto grado de indeterminación que es de la realidad misma. Aristóteles observó contra la escuela megariense, tributaria de los eleatas, los absurdos que se seguirían de admitir que, ante tal hecho, de toda afirmación o negación sobre el mismo, necesariamente una de las proposiciones opuestas es verdadera y la otra falsa no dejando lugar a ninguna indeterminación en el acontecer de las cosas <sup>(2)</sup>; de esto se sigue que toda cosa o es o no es *absolutamente* y si lo referimos a las cosas futuras no puede haber indeterminación entre dos proposiciones, una que afirme que una revolución tendrá lugar y otra, que no tendrá lugar; por lo tanto, ese hecho histórico necesariamente será o necesariamente no será, cosa que nosotros actualmente, no sabemos. Aceptado el determinismo, no queda lugar ni para el azar ni para lo posible o contingente; ningún hecho puede ya ser o no ser; todo hecho es o no es sin término medio alguno; volviendo a Aristóteles, es evidente que así todos los hechos futuros se producirían necesariamente <sup>(3)</sup>. Si, por otro lado, se sostuviera que acerca de un acontecimiento no se puede afirmar que acontecerá ni que no acontecerá, estamos en lo mismo pues esto equivale igualmente a hacer desaparecer toda indeterminación. Luego, los hechos tienen cierto grado de indeterminación, por lo cual son completamente imprevisibles. Debemos ahondar este aspecto. Aristóteles cuando estudia las proposiciones modales nos proporciona los principios aptos para iluminar el problema que nos ocupa; naturalmente, no es posible seguirle servilmente y no tenemos por qué hacerlo; pero su doctrina sobre la contingencia es un hecho de trascendental importancia. Como hemos dicho ya, lo que es, es posible; de lo contrario, no tendría ser alguno; si afirmo que yo estoy escribiendo, este simple hecho no podría existir, no tendría razón de ser, si no fuese posible que yo escriba. De modo que un hecho histórico

(2) *Perierm.*, I, 9, 8 b. Es recomendable el texto siguiente: *Categoriae et liber de Interp.*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minnie PALLUELO, Oxonü, 1949.

(3) *Perierm.*, loc. cit. ...

cualquiera, para ser, ya sea que haya sido, sea, o vaya a ser en el futuro, debe haber sido posible; y es posible, *lo que puede ocurrir*; pero esto posible no implica necesariamente que realmente ocurra; un hecho posible puede no llegar a ser jamás; luego, lo histórico es siempre posible y como tal guarda en sí una indeterminación respecto de la existencia actual. Lo dicho implica una consecuencia importante: que en la indeterminación del hecho hay lugar para la libre determinación de la voluntad. En este primer acercamiento, podemos concluir que *el hecho histórico es un contingente o un posible que por ser tal está cargado de indeterminación*. Dejamos para más adelante una consideración más profunda sobre lo contingente como tal.

Veamos ahora cuáles son las especies de lo posible (4). Respecto de los hechos pasados no hay verdadero problema desde el punto de vista de lo posible pues todo lo que aconteció, aconteció porque era posible; es decir, si la batalla de Salamina hubiera sido anunciada un siglo antes por un sujeto y negada por otro, de estas dos proposiciones ninguna hubiese sido absolutamente verdadera, y quedaban *indeterminadas*, pues la realización de la batalla de Salamina dependía de causas libres; si una de las dos proposiciones debió realizarse necesariamente, hubiera sido conocida dicha batalla un siglo antes; de donde se comprende cuánta razón encierra la afirmación de que no es por haber sido negado o afirmado un hecho por lo que este hecho se haya o no realizado. Dejamos pues de lado lo pretérito que, como veremos, tiene cierta presencia todavía, ya que si así no fuera dejaría de ser histórico; pero queda aún pendiente determinar si el pasado es histórico realmente y si lo es, cómo lo es.

Los hechos presentes son todos igualmente posibles ya se trate de lo que simplemente es o de aquello que necesariamente es. Pero resulta equívoco emplear el término posible atribuyéndolo también a lo necesario, pues cuando se afirma que lo necesario es posible y que de lo contrario lo necesario no sería, se utiliza el término posible en una acepción impropia. El término posible debe aplicarse a los hechos históricos, como ya dijimos, únicamente en su acepción propia que significa *por todo lo que puede ocurrir pero que puede no llegar a ser*, o lo que es lo mismo, lo que puede ser o no ser, que es la definición de lo contingente. Basta que un hecho no entrañe imposibilidad alguna para llegar al acto respecto del cual está en potencia, para que sea posible aunque no es necesario que siempre llegue al acto. Por tanto, en primer lugar, el problema se circunscribe a lo presente y a lo futuro acerca de los cuales es posible hacer utilísimas distinciones

---

(4) Sobre el tema, además de las fuentes, cf. de ANTONIN RONDELET, *Théorie logique des propositions modales*. Durand-Ladrangé, París, 1861; también está la obra fundamental de H. MAIER, *Syllogistik des Aristoteles* 3 vols., Tübingen, 1896-1900 y el vol. de la *Geschichte der Logik in Abendlande*, de K. PRANTL, Leipzig, 1855. (las tres obras de la bibliot. del Dr. N. de de Anquín).

respecto de lo histórico. Si un hecho futuro es necesario, es posible, como si afirmáramos que el hombre de mañana será capaz de reír; pero con esto volvemos a la significación impropia de lo posible; lo verdaderamente posible se refiere a un acontecimiento que permanece incierto (5); es lo que Aristóteles llama τὸν ἐνδεχόμενον, lo contingente, que no hay inconveniente en identificarlo en sentido lato con lo posible propio que denomina δυνατόν a pesar de las diferencias que establecen Bonitz y Waitz (6); ambos términos significan aquello que puede ser y no ser; y lo verdaderamente contingente en nuestro problema es aquello que permanece incierto, que es indeterminado respecto de lo que será, o sea, que no es más esto que aquello; desde el punto de vista natural nada más es posible agregar; si referimos esto a lo histórico, veremos que en cierto sentido es lo histórico mismo y en otro sentido no lo es. *Lo histórico es un contingente o posible en cuanto nace de una voluntad libre*; pero también lo contingente puede tener su origen en el azar y entonces no es lo propiamente histórico. Sería un error sostener que lo posible está incluido en los actos de la libertad; lo posible escapa en algo a ella; es más extenso que el libre albedrío dejando un margen apreciable para los actos de causas no necesarias y no inteligentes que son las que generan el azar, ya se trate del azar en general o de una especie del mismo que son los "efectos de la fortuna" aristotélicos (7). Así es idénticamente probable afirmar que una paloma volará en tal o en cual dirección. Rechazado el azar, lo histórico se sitúa en la indeterminación de lo contingente producido por una voluntad libre. Esto es válido para cualquier hecho presente o futuro y también pasado; pero respecto de lo pasado es necesario hacer algunas aclaraciones; si bien, como hemos dicho, a un hecho pasado también le corresponde la indeterminación de lo posible aunque anteriormente al instante en que fué, para que un hecho pasado sea histórico es preciso que, aunque ya no tenga existencia actual, en cierta manera exista. Es decir, que, aunque sea ahora un no-ser, en cierta manera aún subsiste en el presente, de tal manera que tiene *gravitación* en lo que es ahora por sus consecuencias e influjo a lo largo del acontecer histórico. De modo que para que un hecho pasado sea histórico se requiere esa *gravitación actual* aunque de *existencia actual* sólo haya tenido un instante. Pero todo lo dicho acerca de la contingencialidad de lo histórico se cumple en lo que es pasado como lo indicamos más arriba.

Si nos referimos ahora con mayor detención al futuro histórico, preciso es reconocer que *las cosas futuras tienen su principio en la deliberación y en la acción* (8) y como las cosas que no son eternas llevan consigo la

(5) ANTONIN RONDELET, *Op. cit.*, 20 y ss.

(6) OCTAVE HAMELIN, *Le syst. d'Aristote*, p. 193-194, Alcan, París, 1931

(7) *Phys.*, II, 5, 197 a, 5 y OCTAVE HAMELIN, *Op. cit.*, 278. Cf. también, *Metaphy.*; Δ; 30.

(8) *Perierm.*, I, 9, 19 a.

potencialidad para existir o no existir indiferentemente, se sigue que los hechos históricos futuros pueden acontecer o no acontecer; si referimos el hecho futuro al libre albedrío del cual dependen, encontramos una razón más de su contingencia pues su causa también lo es; la causa libre no puede producir efectos necesarios sino contingentes como ella y por eso podemos afirmar que el hombre con su libertad lleva en sí el principio indeterminado del desarrollo de la historia futura. Por tanto, no todas las cosas devienen necesariamente; la contingencia rompe la rigidez de la necesidad y abre el ámbito propio de lo histórico. También debemos referirnos, aunque sólo para excluirlo, a cierto contingente que si bien permanece incierto si será o no será, una de las dos alternativas parece tener más probabilidades de realizarse siempre porque, en efecto, se realiza más frecuentemente; por ejemplo, es contingente que yo tenga canas en el futuro, pero lo más probable es que las tenga. Este tipo de contingencia sigue paso a paso el orden de la naturaleza y nunca se aparta de ella.

Creemos llegado el momento de determinar el valor exacto de lo contingente y de lo posible, sobre todo porque hasta aquí hemos empleado ambos términos como sinónimos sin que lo sean rigurosamente. Sin considerar valiosas exposiciones como las de Maier y muchos otros, el ya citado Rondelet es muy claro al respecto; dice: "lo posible depende de la forma de la proposición y lo contingente de su materia" (9); tanto este expositor como el mismo Estagirita, estudian las proposiciones modales y de esta doctrina extraemos nosotros el concepto de lo contingente y de lo posible; si el lazo formal que nuestro espíritu pone entre los términos A y B no se nos presenta como necesario sino sólo como capaz de realizarse luego, la afirmación recibirá el nombre de *posible* y esto depende del verbo cópula, como cuando digo "mañana estará nublado", y en tal caso no se tiene en cuenta la materia; pero si me pregunto si el término A puede ser atribuido a A y si *in rerum natura* se encuentra efectivamente realizado A, entonces se tiene en cuenta la materia y esto debe llamarse *contingente*. Pero si, como en el problema que nos ocupa, se trata siempre de este último caso, lo posible es contingente y lo contingente posible; de ahí que, *in rerum natura*, podamos emplear estos términos como equivalentes; lo que no sería quizá totalmente legítimo en el orden lógico; la consideración nuestra se desarrolla en el orden ontológico y aunque en ese orden sea lo más correcto hablar de lo contingente, es válido también decir que lo posible recibe el nombre de contingente. Pues bien: los hechos que dependen de una voluntad libre son posibles o contingentes; de ahí que podamos concluir que, *desde nuestro punto de vista relativo, toda la historia es contingente*.

---

(9) *Op. cit.*, 72.

Al referirse Aristóteles en el *De Interpretatione* a las proposiciones de futuro contingente, formula el aspecto esencial de lo que venimos desarrollando: Sostiene que afirmar que aquello que es sea cuando es y que aquello que no es no sea cuando no es, es lo verdaderamente necesario; lo cual no quiere decir que todo lo que es deba existir necesariamente y que todo que no es deba necesariamente no existir; pues no es lo mismo decir que todo ser cuanto es, es necesariamente, que decir de manera absoluta que es necesariamente <sup>(10)</sup>. De ahí podemos concluir acerca de lo histórico su carácter cuasi paradójico y diríamos escurridizo: pues que haya o no haya dentro de algunos años guerra entre Estados Unidos y Rusia es necesario; pero sólo es lo necesario afirmar *a la vez* que habrá o no habrá; el resto es indeterminación pura; si volvemos a Aristóteles, en el lugar citado, pone un ejemplo semejante: necesariamente habrá mañana una batalla naval o no la habrá; pero *no es necesario* que haya mañana una batalla naval y tampoco es necesario que no lo haya. Luego, en nuestro ejemplo, afirmar que habrá guerra es completamente equivalente, tiene el mismo e idéntico grado de posibilidad, que afirmar que no la habrá. Por lo tanto, en los hechos históricos, lo único necesario es su posibilidad o no posibilidad de que se produzcan y entonces el juicio emitido no es *por ahora* ni verdadero ni falso. De esto se sigue que acerca del futuro histórico, por ser futuro contingente, sólo cabe la *conjetura* o la *opinión* situadas a gran distancia de la certeza. Sin embargo, como ya dijimos, esto pone de manifiesto una aparente contradicción: lo histórico establece una paradójica *necesidad de la contingencia*.

Todo lo histórico: sea pasado, presente o futuro queda afectado desde su raíz por la contingencia: imposible escapar a ella. Pero esto mismo nos descubre otro carácter fundamental del hecho histórico: su *temporalidad*; todo lo contingente es, por definición, susceptible de ser o no ser y todo lo posible es contingente; esto equivale a sostener que lo contingente está empapado de potencialidad y por eso mismo, que está en movimiento. En otras palabras, lo histórico en cuanto hecho individual contingente, está cargado de potencia y la historia universal se nos presenta en consecuencia como un *continuo* de hechos *irreversibles* pues lo que ha sido ya no es más; y lo que es, deja de ser inmediatamente después del instante en que es; en ningún continuo mejor que en la historia se pone de manifiesto con mayor claridad la numeralidad del movimiento por nuestra inteligencia. Luego, lo histórico es, en su raíz misma, *temporal* y por eso es *irreversible*. De esto se sigue que la temporalidad de lo histórico nos impide, desde un punto de vista natural, precisar el sentido de la historia, pues nosotros mismos formamos parte del continuo-temporal; estamos inmersos en el tiempo que como un río cauda-

(10) *Perierm., loc. cit.*

loso no nos permite jamás mirar el torrente desde la orilla y percibir su verdadera dirección. Los hechos históricos se suceden unos a otros y en realidad todo es sucesivo, continuo, en una palabra, temporal; para que pudiéramos precisar el *sentido* de la historia, sería necesario trascender el tiempo, dar un salto por encima de él y contemplar *desde fuera* del tiempo, el devenir histórico de la humanidad.

En efecto, los hechos que constituyen la materia de la historia están como fundidos en el movimiento; se deslizan, escapan no bien son presentes. Pero ¿existe verdaderamente un hecho pasado o un hecho futuro? El tránsito es imprescindible para que exista el tiempo pero no bien se produce un hecho, ya no es, y antes que se produzca todavía no es; luego, parece que sólo existe el tiempo presente que se reduce al paso del continuo en este instante; el pretérito "empuja" al presente y éste presiona sobre el futuro; por otra parte, si el presente permaneciese ya no hablaríamos ni de pasado ni de futuro sino de eternidad; el hecho histórico es, pues, un 'no-ser antes de producirse y una vez producido vuelve a hundirse en el no-ser del pasado; lo histórico es así, un *será, es, fué*; o sea que lo único real es el *es* actual. Pero este mismo *es* se evapora no bien es pues ni un instante se detiene. Sin embargo, no nos resignamos a negar toda existencia al pasado histórico pues en cierta manera aún existe; es evidente que los hechos históricos *ya* no son, pero aún *existen en la memoria* y como ya dijimos, existen en la memoria por la *gravitación* que tienen sobre el presente; de lo contrario se hundirían definitivamente en la oquedad de la nada. Pero asignamos precisamente a un hecho el carácter de histórico por su gravitación actual aunque no exista en la realidad sino sólo en la memoria. Siendo el hecho presente lo que en este instante se produce y deja de ser, nos toca referirnos ahora a lo futuro; hemos probado la absoluta imprevisibilidad de lo futuro por ser contingente; lo futuro, por lo tanto, es un no-ser-aún y sin embargo no nos resignamos a negarle absolutamente todo tipo de existencia; lo futuro en cierto modo existe en el pasado y en el presente; para emplear un término agustiniano, el futuro está presente por cierta *expectación* del mismo; aunque sea imprevisible para nosotros, el futuro tiene sus causas en el pasado y en el presente; luego tiene cierta existencia *potencial* en el presente; y precisamente por ser potencial, no-es-aún y nada podemos decir de él. Luego, en el ser histórico se pone de manifiesto más que en ningún otro su temporalidad; la cual es por sobre todo inherente a su contingencia radical. A esto debe agregarse: para que un hecho sea histórico y por lo tanto sea susceptible de ser narrado en una crónica —impropiamente llamada historia— no ha de ser absolutamente individual, sino un acontecimiento individual que grave en el decurso de la humanidad. Por lo tanto, podemos ya formular nuestra conclusión general: *hecho histórico es un acontecimiento producido en el tiempo que gravita en el desarrollo de la*

*humanidad y que por depender de la voluntad libre es radicalmente contingente.*

*Cognoscibilidad del hecho histórico.*

Como queda demostrado, los hechos que en la realidad son y no son están sumergidos en el tiempo. Pero si tenemos en cuenta que la inteligencia hace abstracción del tiempo cuando conoce así como no considera las condiciones de la materia, resulta que los hechos históricos parecen escapar a la aprehensión del intelecto. El hecho histórico, como queda dicho, es contingente e individual, pero como la razón de la contingencia es la materia y como ella misma es el principio de la individualidad, se sigue que el hecho histórico *en sí mismo* es casi inaprehensible. Si tenemos en cuenta no el concepto clásico de ciencia, conocimiento por las causas, sino el más moderno que considera científico un conocimiento que versa sobre cierta *legalidad fenoménica*, veremos cómo el hecho histórico fluye y escapa a esa legalidad precisamente debido a su radical contingencia; para que pudiera hablarse de una *legalidad histórica*, los hechos, por ejemplo, las invasiones inglesas, la Revolución de Mayo, el Primer Triunvirato, deberían guardar entre ellos la legalidad propia de aquellas cosas que son siempre y de modo necesario o por lo menos la legalidad de lo que acontece frecuentemente; pero tales hechos ni son siempre ni frecuentemente porque en ellos anida la indeterminación que pone la libertad humana. Los hechos históricos escapan pues a toda legalidad de nuestra inteligencia. Por eso Aristóteles postulaba la *irracionalidad* del contingente puesto que es individual y como tal situado fuera de la necesidad lógica <sup>(11)</sup>. Respecto del hecho futuro las posibilidades son menores aún como dijimos antes pues lo futuro aún *no es* y como todo conocimiento se realiza sobre algo verdadero y que por tanto *es*, no es posible conocer lo futuro; sobre la cognoscibilidad del futuro volveremos más adelante; respecto del hecho pasado sólo la memoria puede retener cierta presencialidad suya que ya no es tampoco; sin embargo un hecho histórico pasado es ya *necesario* aunque no tenga existencia actual pues es imposible que no haya sido; en cuanto a los hechos presentes, si es que admitimos para ellos un tiempo presente, el conocimiento no escapa a las líneas generales de las doctrinas tradicionales. Los hechos individuales —no hay nada universal en acto fuera de mí— son cognoscibles *directamente* por los sentidos, es decir, se tiene de ellos, ante todo, un conocimiento experimental; sin em-

(11) Cf. JACQUES CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs particulièrement chez Platon*, p. 176 y ss., Alcan, París, 1915. Además de los textos citados por Chevalier en su clásica obra; véase *Metaphy.* K, 8 y E, 2, 1027 a y Λ, 6-8.

bargo ¿es posible obtener un conocimiento del hecho por la inteligencia? Este es posible pero dentro de ciertas condiciones. Ningún hecho individual puede escapar a la envoltura de la materia; sin la materia, lo individual se volatilizaría y entonces ya ningún conocimiento sería posible puesto que no sería un hecho; pero la materia misma opone su opacidad a la inteligencia que no puede penetrar el hecho individual; todos los hechos históricos —no sólo los acontecimientos políticos sino los mismos hechos culturales como por ejemplo la creación poética de Dante *en cuanto hecho histórico*— están “rodeados” de materia y ésta se opone al conocimiento directo. En realidad, se dice con razón, nuestra inteligencia sólo puede conocer directamente lo universal, pero téngase en cuenta que no por esto puede ignorar a lo individual por completo; la inteligencia aprehende lo universalizable del ser que es una mínima porción de realidad y *debe abandonar el resto*; los conceptos sólo nos dan una parte, y el resto, lo que hay más allá de lo conceptualizable es mucho mayor, más hondo y situado en la penumbra; luego, lo más rico de la realidad escapa a la inteligencia y al tiránico y estrecho ámbito del concepto; hay pues una totalidad que escapará siempre al concepto; muestra algo, pero sólo cede a la inteligencia una mezquina parte: *la abstraíble* de él; la realidad nos llama y se oculta tan pronto como queremos penetrarla. Preciso es pues aceptar lo que se nos da. Un hecho individual cualquiera es en sí mismo y directamente enigmático y a él sólo podemos acercarnos indirectamente *después* de la elaboración del universal. En realidad, el universal jamás pierde contacto con el singular y por lo tanto, la inteligencia misma. Lo trágico reside en que la inteligencia sólo puede aprehender lo no-contingente, lo no-individual y por eso debe resignarse a rechazar lo más rico de la realidad circundante y guardar para sí algo vivo y real, sí, pero mínimo comparado con lo que debe abandonar. Si aplicamos esta doctrina a un hecho histórico veamos qué resulta de ello: si se produce ahora una revolución en determinado país, debo hacer la distinción siguiente: la inteligencia puede conocer lo universalizable del individual y una vez obtenido el universal referido a las cosas; pero ante todo y directamente está lo universal; así puedo yo hablar *científicamente* de la revolución en Política; pero el caso de la historia es diverso; aquí interesa no ya el universal revolución predicable de toda revolución, sino este hecho concreto que es esta revolución determinada a la cual la Historia pretende penetrar; nos situamos entonces fuera del alcance de la inteligencia racional, pues esta revolución se da en determinadas condiciones materiales que impiden un conocimiento exhaustivo de la misma; el único camino que queda es volver hacia el origen del universal, las imágenes sensibles, y contemplar indirectamente el hecho singular. Pero el hecho mismo en toda su trama íntima y compleja no tiene fondo y por más que adicionemos sobre él multiplicidad de datos, escapará siempre a una aprehensión completa. Pero hay más: la inteligencia tiene conocimiento científico de un hecho cuan-

do puede determinar con certeza absoluta las causas que condicionan una determinada legalidad; esto requiere que esas causas sean necesarias y que de ellas dependa el hecho con absoluta necesidad; pero en el caso del hecho histórico —la revolución del ejemplo— las causas que lo producen son contingentes, libres, y entonces pueden y no pueden intervenir, pudieron o no causar. Si todos los hechos fueran necesarios, la inteligencia podría predecir el futuro; es preciso concluir por tanto que no es la historia conocimiento científico. Sin embargo, no debemos descansar plácidamente en esta afirmación; no significa esto una imperfección completa del conocimiento histórico, sino una riqueza sobreabundante *de parte del hecho*; la inteligencia bucea en él y éste le hurta lo más íntimo.

El hecho histórico, no bien se ha producido, deja de ser y se hunde en el pasado. Ahora se trata de establecer qué tipo de conocimiento es posible respecto de los hechos pretéritos; ya hemos insinuado antes su presencia actual en la memoria siempre que tenga alguna gravitación sobre el presente. La ciencia que trabaja con universales no considera al tiempo y así es conocimiento "inmóvil" de cosas móviles; pero en el caso del hecho histórico pasado, lo único real ya no es y lo que fué sólo es factible de ser *recordado*; si lo histórico *no-es* en el pasado, debe concluirse que en el pasado *no-hay* historia; lo histórico, el hecho mismo, es presente y nada más que presente; aquí y ahora se hace la historia y cuando ésta deja de ser, revive en la memoria por la gravitación que sigue ejerciendo en el presente; en este sentido puede decirse con Croce que la historia es contemporánea. Pero si el hecho desaparece, lo único que queda al investigador es, como decía el filósofo italiano, el *residuo* de la historia: documentos, tradiciones, etc., lo histórico mismo ya no existe más y no volverá jamás a producirse; y es entonces cuando a partir de la presencia del hecho histórico en la memoria por su gravitación en el presente, se constituye la *crónica* que sigue no siempre con fidelidad los pasos de la historia.

El tema de la cognoscibilidad del hecho histórico debe extenderse también a lo futuro. Pero de entrada nos percatamos de la imposibilidad de conocerlo *en sí mismo* no sólo por ser individual sino porque no existe ahora; sería necesario salir del tiempo e intuir todas las cosas presencialmente: esto es sólo posible a una inteligencia extratemporal y eterna. Por otra parte, como hemos explicado antes, de lo futuro puede tenerse alguna noticia *en sus causas*; aquí utilizamos una magistral meditación de Santo Tomás, quien tiene en cuenta para ello la doctrina que San Agustín expone en *Super Genesis ad litt.*, que después estudiaremos; los hechos futuros pueden ser conocidos en sus causas ya sea sólo en su potencia o posibilidad en cuanto pueden ser o no ser (contingencia propiamente dicha); también pueden ser conocidos hechos futuros contenidos necesariamente en sus causas y por último son conocidos hechos del porvenir en cuanto son lo que

acontece más frecuentemente (12); a lo histórico corresponde el primer caso y por lo tanto de un hecho futuro no podemos decir ni que será ni que no será aunque sí podemos presentirlo por cierta expectación. Sólo una inteligencia extra-temporal puede conocerlos pero en tal caso ya no son futuros sino presentes a esa inteligencia: es irremplazable en esto la doctrina de San Agustín quien expresa: "Así, pues, de cualquier modo que se halle este arcano presentimiento de los futuros, lo cierto es que no se puede ver sino lo que es. Mas lo que es ya, no es futuro, sino presente. Luego, cuando se dice que se ven las cosas futuras, no se ven éstas mismas, que todavía no son, esto es, las cosas que son futuras, sino a lo más sus causas o signos que existen ya, y por consiguiente ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellos, concebidos en el alma, son predichos los futuros. Los cuales conceptos existen ya a su vez, y los intuyen presentes en sí quienes predicen aquéllos" (13). El segundo caso del conocimiento de los futuros, es decir, de aquéllos que se producen más frecuentemente, cuanto más se puede formular sobre ellos cierto grado de *conjetura*; pero respecto de los hechos absolutamente contingentes que son la mayoría, sólo cabe la *expectación*.

Intentemos una conclusión general acerca de la cognoscibilidad del hecho histórico: Los hechos presentes son contingentes: los futuros contingentes no-son-aún y los pasados ya-no-son; por tanto, los hechos pasados son muy imperfectamente cognoscibles por su supervivencia ya en la memoria ya en sus rastros, y de ahí la CRÓNICA; los presentes por una fugaz REFLEXIÓN INDIRECTA y los futuros en sus causas contingentes que sólo permiten la CONJETURA o una modesta EXPECTACIÓN.

## II

### NECESIDAD DEL SALTO A LA META-HISTORIA

Es imposible seguir adelante en la determinación de lo histórico si no nos apartamos de lo histórico mismo; una superación de la historia para comprender la historia es ya necesaria; si nos mantenemos indefinidamente en el orden del tiempo, jamás lograremos conocer el *sentido* de la historia. Es preciso introducir en el orden histórico la noción de un Dios creador y providente que es lo que faltó a los griegos: la creación transmutó todos los valores de la antigüedad; la singularidad de los hechos careció para los griegos de verdadero valor porque faltó la noción de un comienzo absoluto por

(12) *De Malo*, 16, 7 y parall.

(13) *Conf.*, XI, 18, 24; ed. Vega, 821.

un lado y de la noción de libertad moral por otro; como observa Chevalier, la libertad entre los antiguos paganos es una noción política, no moral (14); la causalidad tiende siempre a ser circular, no creadora, y por tanto, en el universo griego es inconcebible la creación; de esto se sigue que la contingencia de los hechos humanos se vuelve incomprensible ya que es inútil buscar una causa de lo contingente y libre; sin un Dios creador y providente, la contingencia aparece como un escándalo en la realidad sin explicación posible; era necesario que la Revelación proporcionara la noción exacta de un Dios Creador y volviera inteligible la contingencia para que los hechos individuales tuvieran un lugar en la explicación del universo; como dice el mismo Chevalier, el Dios cristiano aparece como de infinita potencia mientras que el Acto puro de Aristóteles, por ejemplo, excluye lo infinito porque éste lleva a la noción de simple posibilidad (15); de la simple posibilidad a la creación no hay más que un paso. Pues bien: si lo contingente no admite explicación sin un Dios creador y providente y si la noción de creación es un hecho judeo-cristiano, sólo en el Cristianismo es posible conocer el sentido de los hechos históricos; para explicar el devenir-temporal-histórico es imprescindible un salto fuera de ese orden histórico y esto es sólo posible si ponemos por encima de tal orden a un Dios creador, eterno, infinito y providente. No eterno en el sentido griego siempre ligado a la necesaria circularidad cósmica; no infinito en el sentido de infinitud potencial y física; no providente como un jefe que ordena sus soldados, sino eterno por la posesión simultánea de toda la perfección de ser, infinito en cuanto negación de toda limitación y por tanto todopoderoso y creador, providente no sólo en cuanto al gobierno universal de todo sino también de cada singular. Estas nociones son cristianas todas derivadas de la creación. Por lo tanto, *únicamente en un universo cristiano es posible vislumbrar el sentido de la historia.*

Hemos de investigar entonces cómo lo meta-histórico vuelve inteligible a lo histórico mismo, o sea, cómo adquiere sentido la contingencia de los hechos. Pero si reducimos la contingencia en orden a la providencia divina, nada puede evadirse de ella puesto que su efecto propio es el ser; como dice San Agustín, es de Dios creador "de quien proviene todo lo que naturalmente tiene ser de cualquier género" (16); reducido al orden de la providencia, debemos considerar que el querer y el entender divinos son el mismo ser de Dios y por lo tanto su virtud alcanza a todo lo que *es de cualquier manera*, sea libre o necesario, en cuanto todo lo que es, es por partici-

(14) *Op. cit.*, 185.

(15) *Op. cit.*, 187-188. NIMIO DE ANQUIN ha escrito en *Génesis interna de las tres Escolásticas* un desarrollo muy exacto y profundo acerca del principio de la simple posibilidad; p. 15, Instituto de Metafísica, B-IV, Córdoba, 1953.

(16) *De Civ. Dei*, V, 11, ML. t. 41, col. 153-154: "a quo est mensura, numerus, pondus: a quo est quidquid naturaliter est, ciuscumque generis est....".



pación de El <sup>(17)</sup>. Si los hechos contingentes, repetimos, son reducidos a la causa divina, desaparece la misma contingencia no para nosotros pero sí para Dios, pues su causalidad se extiende a todo lo que es; la materia no puede impedir por su indisposición la causalidad divina, pues la materia misma escapa a la noción del supremo agente que la ha creado; tampoco es presupuesta al ser por la misma razón; por tanto nada hay meramente fortuito en el mundo porque todo se reduce a la providencia divina <sup>(18)</sup>. Si nos preguntamos de qué modo la providencia no quita la contingencia reduciéndolo todo a la necesidad, es preciso responder que los efectos provienen no de necesidad sino *contingentemente* dejando lugar ya sea para la indeterminación de la materia o para la libre elección de la voluntad humana; y la causa profunda no es otra que la ya insinuada: Dios es la Causa del ser en cuanto ser; y así como de la providencia depende el ser mismo, así de ella dependen “todos los accidentes del ser en cuanto ser, entre los cuales están lo necesario y lo contingente. Pues a la divina providencia compete no sólo hacer este ser, sino dar a él la contingencia y la necesidad <sup>(19)</sup>; Dios pone la contingencia o la necesidad y por lo tanto pone las causas intermedias o segundas, unas necesarias y otras de naturaleza contingente; pero, cualquier efecto, *en cuanto está bajo el orden de la divina providencia* es necesario. “De la misma voluntad divina se originan la necesidad y la contingencia en las cosas y la distinción de una y otra según la razón de las causas próximas: pues para los efectos a los que quiso que fueran necesarios dispuso causas necesarias; pero para los efectos a los que quiso contingentes, ordenó causas contingentemente agentes, que pueden fallar. Y según la condición de aquellas causas, los efectos se llaman necesarios o contingentes, aunque todos dependan de la voluntad divina como de su primera causa, la cual trasciende el orden de la necesidad y de la contingencia” <sup>(20)</sup>. Luego lo necesario y lo contingente dependen de una causa más elevada que es la causa del ser en tanto que ser de la que proviene toda necesidad y toda contingencia. En los hechos históricos, es la libertad humana la que irrumpe y abre una brecha en la necesidad puesto que la voluntad de los que contribuyen a producir el hecho histórico se inclina a la elección pero no necesariamente; por eso EL LIBRE ALBEDRÍO ES LA RAÍZ DE LA CONTINGENCIA; pero en el hecho histórico, los hombres aplican las leyes de la contingencia que no han creado; únicamente son causa de que *tal* efecto sea pero en realidad no son causa de que sea contingente; sólo la Causa del ser lo es de la contingencia misma: Dios es el autor de la contingencia, pues *determina* a algo *contingentemente*.

(17) S. Th., in *Peri Herm.*, lect. 14-16.

(18) S. Th., in *Metaphy.*, VI, lect. 3 N° 1216 de la ed. Cathala, Turín-Roma, 1950.

(19) S. Th., in *Metaphy.*, VI, lect. 3, N° 1220.

(20) S. Th., in *Peri Herm.*, lect. 14, 22. Cf. también *De Substantiis separatis*, cap. 15, y in *Metaphy.*, VI, lect. 3, N° 1222.

Dejemos por ahora de lado la contingencia de los actos de la voluntad que tienden a producir el hecho histórico. Volveremos sobre ellos. Pero es necesario antes hacer notar con mayor eficacia la necesidad del salto a la meta-historia para determinar el sentido de la historia, y en vistas a ello habíamos concluido que únicamente en un universo cristiano regido por Dios-Providencia era posible vislumbrar el sentido del acontecer histórico. También hemos pretendido demostrar que nos es imposible conocer exhaustivamente los hechos que acaecen *en el orden del tiempo* ya sea lo presente (reflexión indirecta), el pasado (crónica-memoria), o el futuro (conjetura-expectación). Pero Dios que es autor de lo contingente y del orden del tiempo, está fuera del orden del tiempo, pues su existencia es absolutamente simultánea y así sólo El tiene la intuición total de todo en eterno presente; Dios ve eternamente, absolutamente, todos los hechos que ocurren en el tiempo, pues como dice San Agustín, Dios tiene ciencia de todo, no precisamente pre-ciencia, porque ya las cosas no son futuras ni pasadas, sino presentes; y en verdad, se habla de preciencia teniendo en cuenta el orden del tiempo respecto de lo futuro aunque esto no debe aplicarse a Dios propiamente (21). Dios tiene la *visión actual* de toda la historia. Trataremos de ejemplificar lo dicho valiéndonos de una figura de Santo Tomás: "Si muchos hombres caminan por un mismo sendero recto, cualquiera de ellos tiene conocimiento del que le precede y del que le sigue y así podemos decir lo mismo de cada uno respecto del que le precede y del que le sigue; pero le es imposible ver a todos los que le preceden como a todos los que le siguen. Pero si alguno estuviese fuera del orden establecido por esa fila y pudiera ver al todo, vería simultáneamente a todos los que siguen el camino no en razón de lo que antecede o de lo que sigue, sino simultáneamente a todo y del mismo modo como uno precede o sigue a otro" (22). Porque nuestro conocimiento cae en el orden del tiempo así también todas las cosas que la inteligencia conoce es preciso que las conozca en cuanto futuras, presentes o pasadas. De ahí que la historia sea contemplada en razón del presente, futuro y pasado *quoad nos* únicamente. Si hemos dicho que el hecho histórico es, para nosotros, indirectamente conocido en el presente, por cierta expectación respecto del futuro y por la memoria respecto del pasado, en Dios, el hecho no es conocido de ninguno de estos tres modos, *sub ordine temporis*, sino en *sí mismo*, puesto que siendo causa de las cosas por ciencia de visión, su causalidad se extiende a todo lo que alcanza su ciencia, es decir, también a la materia que individua las cosas; y por tanto Dios conoce los hechos singulares en sí mismo y es el único que así los conoce totalmente. Lo dicho

(21) *De diversis quaest. ad Simplicianum*, II, 2; 2.

(22) *In Peri Herm.*, lect. 14, 19. Cf. *Comp. Theol.*, 133-134.

es cosa sabida pero no por eso menos necesario al fin de este trabajo.

Pero como la acción del primer agente se extiende a todo lo que es, se extiende también a la acción contingente de la voluntad humana a la cual mueve a la volición *actual*, aunque la mueve según la propia naturaleza *libre* de la voluntad; luego, si la libertad humana es autora de los hechos históricos en los cuales introduce su contingencia, Dios no lo es menos y entonces podemos afirmar que LA HISTORIA ES EL RESULTADO DE LA ACCIÓN CONJUNTA DE LA VOLUNTAD DE DIOS Y LA LIBERTAD HUMANA; o como dice Nimio de Anquín, la historia la hace nuestra libertad buscando "el punto de congruencia de su movimiento con el del Creador" y por lo tanto, la historia es "el progreso de la conciencia de libertad en la ley divina" (23).

Si contemplamos con esta perspectiva a la historia de la humanidad, ésta adquiere ya cierto sentido, pues entra en el centro del plan de la Providencia; pero los hechos mismos de la historia, siempre permanecerán inagotables aunque conozcamos su sentido; más precisamente, investigar este sentido es interrogarse por lo que somos y principalmente por la finalidad de nuestra existencia; la metafísica, hasta donde hemos llegado por vía natural, sólo logra determinar las grandes líneas, lo universal, y, si se quiere, el *todo* de la historia, pero no alcanza a satisfacer el deseo de conocer exhaustivamente el origen y la finalidad de la historia y por lo tanto su total sentido; la Historia se presenta en el orden natural como un *enigma* inagotable. Pero como se trata de un enigma absoluto, pues el hombre no podrá posesionarse jamás del hecho histórico singular en el cual entra en juego el plan de la economía universal divina que le sobrepasa infinitamente, en lo sobrenatural es un MISTERIO acerca del cual no es posible que estemos ciertos sino *creyendo* en la Revelación que determina su sentido exacto; *bien podemos detenernos aquí si no queremos aceptar lo revelado*, y quedarnos dentro de los límites estrechísimos de una Filosofía de la Historia. Pero entonces tendremos que conformarnos con una mera aproximación al hecho histórico como queda dicho más arriba, y renunciar a conocer el sentido fundamental de la Historia. Aceptada la Revelación, la Historia se carga de sentido. Si rechazamos la Revelación, la Historia permanece un puro enigma.

### III

#### LA TEOLOGIA CRISTIANA DE LA HISTORIA

La Teología católica de la Historia parte de *lo revelado*. Nada más que eso. Tal es lo que acontece con *La Ciudad de Dios* de San Agustín.

La Revelación permite determinar no que el hombre ha sido simplemente creado, sino que lo fué en *tal* momento preciso del tiempo; determina la causa última eficiente de la Historia que es Dios actuando en el mundo, mundo creado en *tal* momento preciso. Permite explicar la presencia del mal en el mundo y le asigna su sentido y la función que tiene en la Historia universal; con la Encarnación del Verbo, señala el hecho central de la Historia y determina el *todo* a la Parusía y Juicio Final. El tiempo y la Historia se cargan así de significación y entonces se adquiere conciencia de la importancia de los hechos históricos singulares; la contingencia de éstos ya no es obstáculo para determinar con certeza el sentido de la Historia.

La fuente de la Revelación es la Biblia, o sea, el testimonio de las obras de Dios en la Historia. De ahí que una Teología de la Historia no sea otra cosa que la consideración de la acción conjunta de la voluntad de Dios por un lado que actúa sobre la humanidad, la dirige y la ordena al fin, y por otro la voluntad humana que si bien puede resistirse a la acción divina como Caín, siempre se ordena al fin absoluto de la Historia universal pre-visto por Dios. Por lo tanto, proponemos la siguiente definición todavía provisoria de la Teología de la Historia: Es el ESTUDIO DE LA ACCIÓN CONJUNTA DE LA VOLUNTAD DE DIOS Y LA VOLUNTAD LIBRE DEL HOMBRE, A LA LUZ DE LA REVELACIÓN. Como nos proponemos demostrarlo luego in extenso, la luz de la Revelación permite considerar y asignarle sentido a ciertos acontecimientos que no están dichos en las Escrituras; es el método seguido por San Agustín quien escribió la obra que más aguda y claramente penetró en lo histórico, no en lo que se refiere a este hecho singular en sí mismo, pues todavía permanece inalcanzable, sino en lo que se refiere al *sentido profundo de este hecho singular*, sentido que puede descubrir gracias a la Revelación. Veamos cómo. El punto de partida de la Teología de la Historia es la Creación ex-nihilo; San Agustín coloca este hecho, capital para la formación del pensamiento occidental, en el principio de la Historia; no se trata ahora de sostener que sea demostrable naturalmente que el mundo ha sido creado, sino de creer en la palabra que revela que *In principio Deus creavit caelum et terram* (23); en tal caso no creó Dios el mundo después del tiempo ni tampoco puede decirse que antes, sino que hizo el mundo y *simultáneamente* el tiempo (24), pues antes del mundo, como dice San Agustín a su Señor, "ni tú tenías algo en las manos de donde hicieses el cielo y la tierra" (25). A partir de la Creación,

(23) *Gen.*, 1, 1, Cf. *De Civ. Dei*, XI, 4. Las citas de la Sagrada Escritura por la ed. A. Grammatica, ed. Polyglottis Vaticanis, 1913 (hay ed. argentina facsimilar, Bonis Auris, 1943); las citas del texto griego del Nuevo Testamento por la ed. de J. M. Bover, S. I., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, Matriti, 1950.

(24) *De Civ. Dei*, XI, 6.

(25) *Conf.* XI, 5, 7, in fine y *De Genesi ad litt.*, I, 2; t. 34. col. 221.

la Teología de la Historia considera no sólo el desarrollo del tiempo y de los hechos *en* el tiempo, sino la caída del demonio y luego el pecado original del hombre; este desarrollo se extiende hasta la Encarnación del Verbo; porque toda la Historia está *en función del Verbo* ya que todas las cosas son creadas por El: *omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (26); pero toda la Historia y todo lo creado está ordenado no al Verbo simplemente, sino al Verbo hecho Carne, al Hombre-Dios en quien habita la plenitud de la Divinidad y es la cabeza de la Iglesia, primer nacido de entre los muertos (27). La Encarnación "corta" el tiempo y se constituye en el módulo universal. El mal es aquí vencido aunque conserve cierto poder hasta la Parusía; pero es necesario destacar que este hecho máximo de la Historia universal, no se produce *principalmente* para destruir el pecado; esto es secundario, o si se quiere, ocasión o fin subordinado porque si fuera el motivo principal Dios se vería así obligado a encarnarse como por cierta necesidad suya (28); la Encarnación se ordena principalísimamente a la *glorificación de Dios mismo* y resulta así más valioso para nosotros que nos dé a Cristo no por nosotros, únicamente sino por amor a Cristo *en quien nos ama*; no nos da a Cristo solamente por amor a nosotros porque primero Dios se ama a Sí mismo y en Sí mismo al hombre. La Encarnación es pues el hecho central de la Historia en cuanto es la más perfecta glorificación posible de Dios infinito primeramente, y en cuanto nos redimió del pecado secundariamente. De inmediato se ve que sin el pecado esta magna glorificación de Dios y redención del hombre no hubiese tenido lugar y sobre todo se ve el papel fundamental del pecado en la economía divina del universo. Toda la humanidad y todo lo creado quedan así ordenados al Verbo encarnado como a su Supremo Rey (29). El es el centro, el punto de congruencia en el que todo adquiere su sentido porque Jesucristo es no sólo el centro sino el efectivo fin último de todo el universo; toda la Historia, de golpe se llena de sentimiento, por la sencilla razón que toda la Historia se mueve hacia Cristo. Y esto es verdadero no sólo *después* de la Encarnación sino *antes* de ella, pues todo fué creado por el Verbo. Por lo tanto, recién ahora adquieren verdadera importancia los acontecimientos en cuanto cada uno se inserta dentro del movimiento de la Historia hacia Cristo. El lo atrae todo hacia Sí mismo y nada puede escapar a ese sentido fundamental.

La Historia coloca, en consecuencia, su origen, simultáneamente con el comienzo del tiempo; se desarrolla en-el-tiempo y tiene su término más allá del tiempo. El cristiano no puede por lo tanto sentirse ciudadano definitivo del mundo temporal; está orientado hacia lo *supratemporal* como

(29) M. J. SCHEEBEN, *Op. cit.*, 453.

(26) *Ad Coloss.*, 1, 16.

(27) JOSEPH BONSRIVEN, S. I., *L'Évangile de Paul*, p. 86, Aubiér, Paris, 1948.

(28) M. J. SCHEEBEN, *Los mist. del Crist.*, trad. Sancho, 445, Herder, Barcelona, 1950.

la Historia misma. Como observa el Padre Daniélou, la Encarnación de Cristo significa que toma posesión de todo el porvenir; por la Encarnación la obra de Dios ha llegado a su término pues la realidad final está ya presente en la persona del Verbo encarnado, más allá del cual nada hay porque no puede haber nada <sup>(30)</sup>. Sin embargo, de la Encarnación para acá y respecto de nosotros, sigue el desarrollo de la Historia en cuyo devenir van mezclados el bien y el mal aunque siempre referidos al fin absoluto. En la Encarnación misma está presente la Escatología, pues la unión de las dos naturalezas en Cristo es verdaderamente escatológica porque la persona de Cristo es el término absoluto de la Historia. En realidad, la Historia presente es una espera por la hora de la Parusía y en el Juicio que le sigue encuentra su término; pero por eso mismo el *Verbo Encarnado es el principio, el centro y el fin de la Historia*; por El tuvo comienzo, El es su centro de gravedad y El es su término absoluto; en consecuencia es ya evidente que la Encarnación del Verbo es el hecho máximo y el único que confiere sentido a la Historia Universal. Dejamos para el final de este ensayo una exposición más detallada no sólo de la Encarnación sino también de la creación del tiempo, de la Parusía y el Juicio; pero por ahora, baste llamar la atención sobre el hecho fundamental; la Encarnación del Verbo en la cual se contienen la creación por un lado y la Parusía por el otro. Luego, las acciones de los hombres y los hechos históricos pueden ser valorados desde la Teología por su referencia a la Encarnación. Si la historia es el resultado de la acción conjunta de la voluntad de Dios y la libertad del hombre, la Encarnación lejos de anular la voluntad humana, le asigna su punto de partida, su centro y su fin absoluto; con estos tres términos ya es posible hablar de un verdadero *sentido de la Historia*. Por tanto, y ahora de modo definitivo, sería exacto definir la Teología Cristiana de la Historia como el ESTUDIO DE LA ACCIÓN CONJUNTA DE LA VOLUNTAD DE DIOS Y LA VOLUNTAD LIBRE DEL HOMBRE REFERIDA A JESUCRISTO Y COMPEN-DIDA ENTRE LA CREACIÓN Y LA PARUSÍA.

Con las rectificaciones obvias, Hegel dice bien cuando sostiene que en la base de la evolución histórica hay cierta determinación interior —aunque no suprima la contingencia: Se trata del Espíritu que tiene la Historia Universal por teatro y campo de realización <sup>(31)</sup>. Esto y todo lo dicho anteriormente nos ha llevado a formular una concepción personal de la Historia profunda que esperamos ofrecer al lector en el curso de este año; adelantamos solamente que la Historia, en su aspecto esencial y más profundo se realiza por detrás y por debajo de todas las divisiones posteriores de la hu-

(30) JEAN DANIELOU, S. I., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, 189, éd. du Seuil, Paris, 1953.

(31) *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, 57, trad. Gibelin, Vrin, Paris, 1946.

*manidad* en pueblos, razas, naciones, etc.; la Historia verdadera, palpitante de vida, es un acontecer misterioso y subterráneo desde cuyo fondo emergen las determinaciones posteriores de la Historia sobre las que suele detenerse la crónica. Estas últimas se comportan como emersiones de un proceso misterioso configurado en el punto de contacto entre la libertad y la omnipotencia de Dios; éste punto de contacto es *anterior* a toda otra cosa y se comporta como la raíz última de los hechos; la realidad histórica se nos presenta como una trama o malla inextricable en donde se mezclan el bien y el mal, supremo problema de *La Ciudad de Dios* de San Agustín; pero esta malla sólo nos pone ante una realidad inmediata por detrás de la cual se desarrolla el trágico misterio de la Historia universal. Por eso decimos que la Historia, *quoad nos, la Historia inmediata, es una emersión del subsuelo profundo de la Historia universal.*

Si dejamos pendiente lo que hemos insinuado y retomamos el desarrollo anterior, y si tenemos en cuenta por un lado la actividad divina y por otro la actividad humana, es ya posible establecer el plan de una Teología de la Historia. El desarrollo de un plan semejante no puede ser otra cosa que el Tratado de la Historia. Pero si nos referimos al tiempo actual, creemos absolutamente posible la aplicación a él de esta doctrina; la historia del mundo contemporáneo puede ser iluminada a partir de los principios de la Teología de la Historia y veremos cómo encuentra su lugar propio dentro del plan providencial en que se desarrolla la Historia. Si tenemos en cuenta que San Agustín, cuando escribió su obra, a la luz de estos principios asignó un sentido preciso al Imperio Romano en cuanto vehículo para la expansión del Cristianismo, así como él iluminó la historia del mundo contemporáneo a él, así también, armados de la idea directriz de la Teología de la Historia, nos es posible percibir la significación profunda de la historia del mundo contemporáneo a nosotros. Lo hemos intentado en un trabajo de próxima publicación <sup>(32)</sup>. Será ahora imprescindible considerar a la luz de la Revelación, este encaminamiento y espera de la humanidad hacia su término. Mientras tanto, el desarrollo de la Historia, para el hombre nuevo, es expectación de aquel Fin que hace exclamar a San Juan: ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ <sup>(33)</sup>.

ALBERTO CATURELLI  
de la Universidad de Córdoba

(32) *La Teología de la Historia y el mundo actual*, en *Arkhé*, III, 3, Córdoba, 1954.

(33) *Apoc.*, 22, 20.

# NOTAS Y COMENTARIOS

## I

### DOS NOTAS DE FILOSOFIA

Juan Adolfo Vázquez, de la Universidad Nacional de Tucumán, ha publicado en el Nº 7 de *La Torre*, revista de la Universidad de Puerto Rico, un ensayo con el título: *La crisis del hombre y la filosofía actual*,

Según la tesis del trabajo, el hombre contemporáneo está en crisis y se trata de saber si la filosofía puede dar una respuesta y una salida a la situación desesperada que la crisis implica. Y, frente a la posibilidad de que la filosofía afronte esa tarea, Vázquez dice: "Sólo el marxismo, el existencialismo y el tomismo, constituyen sistemas explicativos del hombre y del universo con doctrinas aceptadas por amplios sectores representativos de la sociedad occidental". Esto es, que para Vázquez, sólo esas actitudes implican una vigencia social y concreta de la filosofía sobre el hombre. Son las únicas que, en nombre de la filosofía, podrían ayudarle en su encrucijada.

Después de bosquejar rápidamente los principios y consecuencias del marxismo y del existencialismo, Vázquez concluye que ambos, por razones diversas implican la negación de los valores connaturales a la tradición filosófica y al espíritu del hombre; es decir, niegan el vínculo del hombre con ciertos núcleos o elementos de eternidad visibles en la gran tradición de la filosofía. Y agrega: "El tomismo —en cambio— tiene a su favor no sólo la inteligencia y la erudición de Sto. Tomás, sino también el hecho de ser la síntesis de una tradición viva del pensamiento griego y judeocristiano. Si Platón y Aristóteles, Plotino y S. Agustín, Pseudo Dionisio y Anselmo, Avicenna y Averroes, fueron dignos filósofos, Sto. Tomás está sin dudas en la buena línea heredera del gran pensamiento clásico. No importa que Tomás haya dado más peso a Aristóteles que a Platón, o que las circunstancias culturales hayan condicionado en cierto modo sus expresiones. No hay filósofo perfecto en cuanto a sus fórmulas; lo que importa es saber si la orientación general de su pensamiento es correcta, si su aguja se inclina según las líneas magnéticas que indican el sentido del universo". Para concluir con toda la fuerza de una posición tan lúcidamente recuperada: "Desde ese punto de vista el tomismo parece ser la única filosofía actual, dominante en grandes círculos occidentales, que no rompe amarra con el pasado en lo que este tiene de valor perenne y por tanto de presente vivo: la gran tradición universal de sabiduría que se reitera en diversos lugares y tiempos".

Frente a tales textos debemos decir que nos ha conmovido la claridad y

precisión con que Vázquez se ha planteado el problema de la filosofía en relación con la vida espiritual y con el destino del hombre. Su palabra ayudará a los americanos y se sumará a la corriente de filosofía que si bien desea comprender las urgencias del tiempo, sabe que todos los problemas de la temporalidad sólo pueden resolverse, para el hombre, *sub specie aeternitatis*.

Por eso queríamos referirnos a su ensayo. Es cierto que no estamos de acuerdo con todas las cosas que Vázquez sostiene. No podemos aceptar, por ejemplo, la afirmación de que los tomistas, por razones de ortodoxia escolástica, hayan impedido que las verdades esenciales del tomismo se transformen en valores comunes para toda filosofía. Tampoco podemos pensar en esa especie de eclecticismo que parece recomendarse e inclusive señalarse como actitud de Santo Tomás. El tomismo es, fundamentalmente, una cuestión de principios y de verdad. No podrían violentarse tales principios según las exigencias de sistemas que los niegan. Si así se hiciera entonces el tomismo perdería el valor que Vázquez le reconoce y proclama. Cuando hiciéramos un tomismo spinoziano, queremos decir, el autor no reconocería su rostro; no reconocería esa grandeza de una filosofía "*cuya aguja se inclina según las líneas magnéticas que indican el sentido del universo*".

A pesar de tales objeciones, sin embargo, hay que destacar este trabajo con todo su valor y con toda su posible trascendencia. Vázquez ha dicho cosas muy esenciales en él, y no sólo las ha dicho. Sabemos qué rigores, qué experiencias intelectuales le han conducido por esa senda, y qué amor por la verdad viene haciendo que la Verdad empiece a vislumbrarse en todos sus escritos.

## II

Ya sabemos que, con Heidegger, *el ser es el tiempo*, y que por tal identificación, se alcanza la que nos parece una de las más auténticas y secretas aspiraciones de la filosofía moderna: la identificación de *ser* y *tiempo*, precisamente.

Las cosas nos parece que se comienzan a perfilar en Kant. Para Kant, el tiempo no es ni una categoría en sentido aristotélico —el sexto predicamento—, ni aún una categoría en sentido kantiano. Es una intuición pura y a priori que además de posibilitar todos los fenómenos exteriores, como el espacio, también hace posible los interiores. Es decir, que el tiempo es la condición trascendental en que vienen a inscribirse todos los fenómenos.

Pero si nos fijamos bien, el tiempo sigue perteneciendo, aquí, al orden de los accidentes. El tiempo no es el ser, pues el verdadero ser, el ser noumenal, queda *trás* y *por debajo* del tiempo. Por lo demás, el tiempo es pensado con las categorías de la espacialidad. Recuérdese que, según Kant, el tiempo puede representarse como una línea de puntos que se siguieran sucesivamente.

Sin embargo Kant ha querido acercar la noción de tiempo a la de ser, soslayando la accidentalidad de aquél. Y este esfuerzo proseguirá su camino ejemplarmente en Bergson. Bergson irá más allá que Kant para sostener que el *ser es durée*, tiempo; que el ser auténtico, el ser ontológico, es fluencia y devenir, mientras la realidad cosificada o esencializada no es sino la expresión "del tiempo que se rinde", como diría Bochenski.

¿Por qué ha podido Bergson ir más allá que Kant en este camino? —Por-

que sostener que, en la *durée*, el presente es una acumulación y capitalización del pasado, Bergson empieza a superar el tiempo puntual y a pensarlo en un plexo ontológico que impide el proceso de derrame temporal, la distinción entre pasado, presente y futuro, verdadera cruz del tiempo en su relación con el ser.

Pero Bergson no pudo llevar a buen término las cosas. Y no pudo llevarlas a buen término porque, para salvar la libertad, no quiso pensar *el futuro también como incluido en el presente*, según había hecho con el pasado. La libertad, entonces, que ya empieza a identificarse con el tiempo, en cuanto implica no pensar el ser como algo hecho sino como proceso, tiene que ponerse *adelante*. Lo que prueba que, a pesar de sus propósitos también Bergson piensa el ser como una categoría accidental, pues *antes, hacia atrás hay ser, y luego, hacia adelante hay tiempo*, es decir libertad.

¿Podrá Heidegger concluir este impulso que parece recorrer todo el pensamiento contemporáneo, conceptualizando la idea de tiempo de modo que permita su identificación con el de ser?

En principio se dice que sí. La idea de tiempo, en Heidegger, parece desligarse de todas sus implicaciones categoriales, en sentido aristotélico. El tiempo no es un accidente, la medida del movimiento según el antes y el después, sino que se refiere a la raíz misma de la existencia: a su fundamental estructura ontológica, la intencionalidad. Tiempo significa *estar abierto a, referirse a*; tiempo es la simple noción extática de la abertura en la que existir consiste.

Por eso, se realiza aquí lo que no se realizaba en Bergson: el pasado, el presente y el futuro no son sino los términos intencionales, extáticos, *del estar abierto a*, y así como siempre, en el proceso de la apertura, los tres éxata-sis están fuera de sí —en sentido temporal agustiniano, por ejemplo— pues hay en el existente una *referencia actual* al pasado, un estado de opción en el presente y un pro-yecto en el futuro, también están dentro de sí capitalizados en una unidad, la unidad del existente mismo como realidad abierta a la patencia del ser.

Por eso la libertad deja de ser problema y puede ponerse *atrás*, no adelante. Si el ser ex-stático *es tiempo*, el ser es libertad en su fundamento. Más aún: la libertad es el fundamento sin fundamento. Es decir que *antes* no se pone el ser y *luego* el tiempo, como un accidente, sino que antes, siempre, hay tiempo subsistente o entificado, y por eso hay libertad. El ser es, finalmente, igual al tiempo: libertad.

Ahora, si se piensan bien las cosas, hay que ver lo siguiente: Heidegger pone el tiempo, pensado como trascendental del ser, en la raíz misma del existir, pero ese tiempo ya no sería el tiempo predicamental. Por eso cuando se refuta a Heidegger, en el problema del tiempo, *desde* las categorías se marra el blanco. Primero habría que averiguar *qué quiere decir* Heidegger cuando habla del tiempo y luego abrir la discusión. En este sentido nosotros creemos que sólo nociones como la de potencia y acto y, más abajo aún, como la de esencia y existencia permitirían conceptualizar con rigor este intento de la filosofía contemporánea que parece desembocar en Heidegger.

Sin embargo, nos queda una duda y muchas sombras: es cierto que si preguntamos a la filosofía existencial *qué es el ser*, se nos puede contestar que *es tiempo* (libertad); pero si preguntamos, a su vez, cuál es el ser

del tiempo y de la libertad, nos encontramos con nada. ¿Cómo con nada? Sí, se nos contesta, inclusive, que el *ser es la nada*. Es decir, se nos dice que el ser es nada porque el tiempo es el fundamento del ser y *el tiempo es nada*.

Es que aquí está, sólo que funcionando al revés, la noción clásica del tiempo. La filosofía existencial, para nosotros, sigue pensando el tiempo como *ens entis*, como categoría accidental. ¿Qué pasa cuando a un accidente lo separamos de su soporte, la substancia, y le queremos otorgar subsistencia propia? Pues *que es nada*. El ser del accidente *es ser del ser*. Cuando, debajo, no tiene el ser, su consistencia se deshace como arena entre las manos.

Hay, pues, que pasar más allá del existencialismo; hay que pasar de la nada al *ser del tiempo*. Entonces se verá que es lo mismo el camino hacia abajo que el camino hacia arriba y que, abajo o arriba, siempre, *es el ser nuestro problema*.

MANUEL GONZALO CASAS  
de la Universidad de Tucumán

## LA INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE MANUEL GONZALO CASAS

### I

La *Introducción a la Filosofía* que acabamos de leer es el resultado de la labor docente de Manuel Gonzalo Casas y conserva todas las características de conjunto de *lecciones* <sup>(1)</sup>; parece que el autor ha querido expresamente dejar intacta en la obra la intención docente que se comprueba en las expresiones, modos comunes y algunos muy personales de exposición, propios del profesor que enseña. Es bien conocida la personalidad del autor, actual profesor de *Introducción a la Filosofía* en la Universidad de Tucumán y de quien conocemos no solamente numerosos ensayos, sino la intensa labor filosófica y cultural que cumple en aquella ciudad norteña.

Si no fuera porque hemos encontrado en este libro algo más que el contenido obligado y manido de toda *Introducción*, no nos sería posible ocuparnos de él con la detención con que lo hacemos. En efecto, la obra tiene mucho de cosa personal; en las páginas que acabamos de leer *está* Gonzalo Casas. Como verá el lector, en algunos pasajes del libro, apunta el pensamiento del autor a través de la intención puramente introductoria del trabajo. Esta intención es a menudo sobrepasada en mucho. Si bien se ve, una *Introducción a la Filosofía es un mirar reflejo de la Filosofía sobre sí misma* y por tanto el autor puede hacer de ella una cosa *viva* siempre que tenga conciencia de este hecho. Analizaremos primero la obra con alguna minuciosidad y luego intentaremos un juicio crítico sobre su contenido.

(1) *Introducción a la Filosofía*, Inst. de Filosofía, Univ. N. de Tucumán. Serie didáctica, 5, for. 24 x 16, 356 páginas, Tucumán, 1954.

## II

Los dos primeras lecciones están dedicadas al estudio de la voz Filosofía y en ellas se evidencia la intención del autor de penetrar en la filosofía "filosofando"; en esta época de "introducciones" la tarea no deja de tener sus dificultades. Planteada la cuestión de la significación, la filosofía es conocida desde un principio "como una especie de conocimiento límite" (p. 9) en el cual el filósofo se encuentra entre la ignorancia y la sabiduría aunque no sea un ignorante pues ya desea la sabiduría y aunque sea ignorante pues no la posee (p. 10); así, el filósofo que vive de ese amor se arroja a la esperanza "de un saber total" y así "el amor mismo será filosofía" (p. 11). Pero, además de esta primera significación, para los griegos tiende a ser "el conocimiento de la realidad" y en esta perspectiva el autor señala principalmente el sentido de la voz filosofía en Platón, Aristóteles, neoplatónicos y los romanos; particularmente en los neoplatónicos la filosofía sigue teniendo "un sentido total" (p. 16); pero lo que no puede negarse es que al final, para todos, "la filosofía es un conocimiento decisivo; digamos un conocimiento último" (p. 17). La aparición del Cristianismo torna más graves las cosas. Al Cristianismo, "lo asombra la existencia de la realidad" (p. 19) de ahí que el autor llame a la filosofía cristiana, filosofía "existencial"; por la aparición de la contingencia de la existencia del mundo, la filosofía no puede ser ya una explicación del mismo, sino "un saber de Dios", también "un conocimiento del hombre" y el todo "se vincula con una religión sobrenatural". La filosofía se vuelve no sólo una explicación sino también una actitud de amor. Luego de una referencia a San Agustín (p. 20) la exposición avanza en la consideración de Santo Tomás, Bacon, Suárez y los primeros modernos, en los cuales, "la filosofía se enrarece, se minimaliza" (p. 24) y luego en toda la filosofía moderna, la apelación al yo está siempre presente correspondiendo esta actitud a la actitud de Lutero en el campo sobrenatural. La exposición se despliega después en autores como Hegel y de allí el positivismo y el materialismo, las filosofías de la vida y dentro de estas particularmente Dilthey hasta Husserl y Heidegger. A pesar de las diferencias, preciso es concluir "que entendida la filosofía como saber especulativo y desinteresado en Aristóteles; como saber unitivo con Dios en Plotino; como ciencia de la realidad última accesible a la inteligencia en Santo Tomás, o como crítica y autoconciencia del espíritu en Kant y Hegel, ella conserva siempre un rasgo común: el ser un conocimiento límite" (p. 27).

Las dos lecciones siguientes, 3 y 4, están dedicadas a los dos máximos filósofos griegos; Platón y Aristóteles expuestos muy didácticamente y, como es natural, sin pretensión erudita. Plantease después el autor lo que él llama una "fenomenología del conocimiento" (p. 45) tomada en sentido recto pues se trata aquí de *describir* el conocimiento como paso previo a una explicación del mismo. En cualquier situación en que se encuentre el hombre, se encuentra en "una estructura de relación, oposición y dependencia" pues en cuanto encarnado co-implica "la presencia del mundo como estricto y básico correlato de mi ser", supone "un trato con las cosas" (p. 46); de modo que no es optativo ocuparse con el mundo, pues no hay otra alternativa. Con esta perspectiva, lo primero será conocer las cosas con vistas a la acción práctica para la cual se

comportan como instrumentos; en segundo lugar, existe un simple admirarse que busca la razón de las cosas y entonces trasciende la línea de lo práctico. Lo cierto es que "nos manejamos con la utilización de un primer concepto intelectual muy confuso" que es el de ser que de sí da el principio de identidad (p. 50) y luego "en lugar de preguntar por el ser de los objetos como si preguntara por su servicio, abstrae este momento útil y quiere saber, simplemente, lo que el objeto es" (p. 51); detenido así el ritmo utilitario, entonces es posible captar la verdad, "en el sentido griego de *alétheia*, lo no-cubierto, lo no-escondido, lo no-velado. Las cosas estaban cubiertas y veladas por la relación instrumental, por la estimación utilitaria; el preguntar por ellas en lo que son, implica y es ya descubrimiento" (p. 52). Así planteadas las cosas, es preciso pasar a la consideración de "los supuestos de ese preguntar originario" (p. 53); la pregunta prueba la existencia del ser e implica la existencia de la inteligencia "como ser de quien pregunta y hacia quien debe orientarse la respuesta"; lo anterior implica también el hecho de que así como en un acto se puede conocer el objeto de la inteligencia, así se conoce el acto mismo por el cual se conoce y por él la inteligencia misma (p. 54); por último, "dicha pregunta prueba . . . que la filosofía nace del asombro en el cual se produce una *ruptura* con el estado de familiaridad en que nos encontrábamos con el mundo" (p. 55) lo cual es acompañado del sentimiento de *naufragio* pues la inteligencia se percata que el mundo no se agota en su servicio; también es un *extrañarse* pues hay alejamiento y entonces "cuando se exila del mundo . . . puede verlo como *objectum* —lo que está al frente; *Gegestand*— lo que está en contra, y puede verse como sujeto" (p. 57); así asciende a la región de la especulación "donde uno refleja y espeja la realidad"; hay pues un tenderse en pro de un contacto "de una adhesión con lo otro "en cuanto otro" y desde aquí se lanza más arriba, a la aventura de la religazón que a la postre es 'religazón personal "con el último principio, tanto del mundo como del hombre" (p. 58); y cuando la cosa dice a la inteligencia lo que es "entonces la pregunta cierra su ciclo significativo" (p. 59); de acuerdo a esta triple consideración el autor teniendo en cuenta la exposición de Müller, divide la realidad en la capa del mundo amañal, la capa del mundo problemático y la capa del mundo teórico que es el mundo de la ciencia y, diríamos, de las respuestas (p. 60); en esta relación cognoscitiva, el objeto no es modificado por el sujeto, sino el sujeto por el objeto y al mismo tiempo, supone una trascendencia pues el sujeto sale de sí y aprehende lo que objeto es y supone inmanencia porque las notas del objeto permanecen en el sujeto, intencionalmente; todo lo cual se invierte en la acción donde el objeto es determinado por el sujeto (p. 62). Es necesario luego distinguir este conocimiento de otros tipos de conocimiento, particularmente del científico a lo que se ordena la lección 7 de la obra; este conocimiento se mantiene en el plano fenoménico sin trascenderlo jamás, en tanto que la filosofía se desarrolla más allá, en el "plan inteligible de la cosa: su ser" (p. 68); por lo demás, la filosofía es ciencia de las causas últimas "en cuanto quiere comprender la pluralidad de los seres" en nociones absolutamente universales (p. 69); es también "ciencia de la última causa" resolviéndose en Teología y ciencia universal "de lo que hace posible el conocimiento de esto y aquello; un conocimiento del conocimiento" (p. 70) que es gnoseología; por otra parte, en cuanto "reflexión sobre los conocimientos característicos

de cada ciencia" es Epistemología; al fin se plantea el problema del sentido que no se plantean las ciencias. Luego considera el autor oportunamente la relación del sentido común y la filosofía y a través de su exposición es evidente la afirmación de la continuidad entre filosofía y sentido común que puede concebirse como *inchoatio scientiae*; en este saber de sentido común existen los datos de los sentidos, la inteligencia que los recibe y elabora, los primeros principios y las conclusiones; de ahí que existan "puntos de contactos muy profundos con la filosofía" (p. 76) y que el autor enumera y desarrolla: 1. Que debe distinguirse un ser de otro; 2. que debe distinguirse el bien del mal; 3. que toda realidad exige una causa; 4. que la realidad implica un mundo (p. 77-78). La idea de mundo es pues "sentido unificador de esa realidad y de la experiencia humana" en el cual las cosas son reducidas a la unidad; pero este mundo no es el contorno de resistencias ni de estímulos, sino que deben ser incluidos en algo más amplio; eso más amplio es el ser. Por este camino es evidente que "el sentido común afirme una serie de realidades que serán los problemas mismos de la filosofía" (p. 79); aún más: "hay mundo porque todo está en ser, pero, como, para cada caso y para cada esfera, la idea de ser es la idea de ser dependiente, todas estas dependencias necesitan fundamentarse en la idea de un Ser Supremo"; la idea de totalidad como *dependencia*, se vincula con el problema del *sentido* en la que el saber popular concluye el sentido religioso-escolástico, destino que se cumple como apropiación personal en la *libertad*.

En la lección 9 son estudiadas las relaciones entre Filosofía y Teología en la que distingue cuatro sabidurías; sabiduría de la razón, sabiduría de la fe, sabiduría teológica y sabiduría de los Dones donde hay un conocimiento por connaturalidad (p. 85-95); de los cuatro géneros de sabiduría sólo "el primero es un conocimiento estrictamente filosófico" (p. 96); aclarado este tema, considera lo que el autor denomina "los temas de la Filosofía" de los que hace una interesante exposición, primero puramente doctrinal y después histórica; es evidente que "los filósofos se han dirigido concientemente a ciertas grandes cuestiones... para hacerlos objeto de su pregunta" (p. 97); estos temas son el *mundo*, el *hombre* y su conducta, *Dios*, el *conocimiento*, la *cultura* y la *existencia humana* como estructura (p. 98-101) y estos mismos temas son considerados por el autor en lo que podríamos llamar su justificación histórica, aunque aclara oportunamente que "cuando nosotros decimos que, en determinado momento de la historia, uno es el tema que da el tono a la filosofía, no queremos decir que los otros temas se encuentren ausentes"; en los antesocráticos "prevalece la... teoría del cosmos" (p. 102) y el tema del hombre "adviene propiamente con los sofistas y con Sócrates" (p. 105) y aunque la idea de Dios ya estaba en Platón "es con Aristóteles con quien el tema... dará el sentido a toda su filosofía" (p. 106); la dialéctica histórica reelaboró luego estos temas fundamentales y el del mundo adquiere preeminencia en los estoicos y epicúreos y el de Dios en los neoplatónicos y especialmente en el pensamiento medieval. Para el Cristianismo, Dios es el *Sum* del Exodo y en lo que se refiere al hombre se acentúa en los modernos, por un lado la subjetividad y por otro el materialismo. Y hoy está en manos del existencialismo. Por nuestra parte creemos que es delicado todo intento de dividir por temas, sobre todo en los griegos ya que del Acto puro de Aristóteles no tenemos una certeza indubita-

ble de que sea Dios; y así con otros. Determinados así los grandes temas de la filosofía, analiza el autor la preeminencia del cuarto, es decir, el conocimiento que "alcanza el despliegue total de sus posibilidades en Kant" (p. 111) de cuyo pensamiento crítico hace una exposición didáctica (p. 111-121); es interesante el desarrollo del quinto tema, el de la cultura, al que dedica la lección 12 y en la que aprovecha bien las investigaciones de modernos y contemporáneos: de acuerdo pues con ellos (Windelband, Rickert, Dilthey) hay un mundo *natural* al que pertenecen los entes que nos son dados simplemente; un mundo *cultural* que es un mundo creado por la proyección del hombre (p. 125) sobre la cubierta del mundo natural; y, ante este mundo cabe sólo, con Dilthey, la interpretación del signo exterior por el cual *comprendemos* "una interioridad depositada en el objeto por el espíritu del hombre" (p. 127). Creemos muy oportuno en una Introducción el tratado del tema de la cultura.

La segunda parte de la obra se inicia con el tema del realismo y filosofía (lección 13) centrado en el tomismo y, en general, en la filosofía que el autor denomina clásica, pero expuesta con implicaciones del moderno pensamiento filosófico y, sin duda, de una manera viva y actual; pasamos por alto algunas sugerencias interesantes para detenernos en la tesis central; "El pensamiento de Santo Tomás se construye sobre la base de una primerísima realidad: la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos" (p. 138); desde el comienzo hay en el tomismo dos datos que son cuatro: "yo y el mundo" y además "en mí la *inteligencia*" y en los objetos "el *ser inteligible* entre estos dos polos se mueven los primeros principios (p. 139) de los cuales enumera el de *identidad* del que sostiene la primacía sobre el de no-contradicción: "Se puede justificar o explicar su primacía al pensar que, así como hay un concepto primero, el de ser, hay también un juicio primero en el que manifestamos lo que en primer lugar corresponde a aquel concepto" (p. 141); el de no-contradicción del que sostiene lo siguiente: "creemos que es un principio lógico, pues resulta una enunciación de nuestra inteligencia fundada en la evidencia del anterior" (p. 142); le sigue la enumeración de los demás y con tales elementos, la filosofía realista funda el edificio de las ciencias (p. 144); en la constitución de la ciencia, genéticamente, distingue los elementos: un acto de la inteligencia, el proceso discursivo y la organización del saber (inteligencia, ciencia, sabiduría). Pero si intentamos introducirnos en el proceso mismo, preciso será hablar de la *abstracción* dentro de la cual se sitúa Casas en la posición casi universal de los tomistas que sostiene la existencia de los tres grados de abstracción; pero, teniendo en cuenta a aquellos que actualmente enseñan que más allá de la abstracción matemática el ser no puede ser abstraído sino *separado*, el autor deja el asunto un poco en suspenso y, hasta cierto punto, nos parece que identifica tercer grado de abstracción con *separatio* lo que no sería propio, aunque debido al carácter introductorio del trabajo, debe dejar el tema sin mayor discusión como el mismo autor lo declara (p. 153-154). Así se determinan los tres horizontes especulativos (ser móvil, ser cuanto, ser en cuanto ser) (p. 154) que se corresponden con la distinta profundidad del proceso abstractivo que ve los seres en progresivos planos de inmaterialidad. Por este camino el autor demuestra que el objeto del primer grado de abstracción puede ser tratado a la vez por la

Filosofía Natural y por las ciencias naturales (p. 160-161); el objeto del segundo grado, por la Filosofía "en la que se atiende a los aspectos inteligibles de la cantidad" y por las matemáticas; el tercero, todo corresponde a la Filosofía (Lógica, teoría del conocimiento, Ontología y Teología) (p. 165); por último esta "separación abstractiva" de que habla el autor, implica: 1) "un conocimiento, en el fondo, por identificación con las esencias abstraídas. Si no existiera esta identificación con lo real... la inteligencia perdería la posibilidad de volver luego a la síntesis del juicio y de resolver en los individuos; 2) ... el valor de una abstracción científica se mide por la posibilidad de esa posterior reducción al mundo de los individuos, de los cuales fué obtenida" (p. 166). De ahí que los hombres de ciencia conozcan cierta comprensión mutua "porque sus significaciones están vinculadas, a la larga o a la corta, con realidades abstraídas de un individuo" (p. 167); "es en el individuo donde deben resolverse todos los juicios; es decir, en el existente" (p. 168). Una vez determinado el proceso que dejamos descrito, el autor se plantea el problema de la clasificación de las ciencias que responde en un todo al esquema ya esbozado (p. 169-171); en su división de las ciencias filosóficas, desdobra la Lógica material en Teoría del conocimiento o crítica y metodología (p. 175); discutiremos este tema al final. Desde esta lección 16 a la 19 inclusive, desarrolla los temas fundamentales de la Lógica, Cosmología, Psicología, Metafísica, Filosofía Moral y Filosofía del Arte (p. 169-225).

Las tres penúltimas lecciones están dedicadas a la fenomenología, a la axiología y a la filosofía existencial de Martín Heidegger (lecciones 20 a 23) lo cual da a la obra un auténtico sentido de modernidad. Si el positivismo quería ser una apelación a los hechos mismos, en Husserl resulta superado (p. 228); pero como lo que él quería era comprender el problema de los entes ideales, se enfrenta con el psicologismo positivista (p. 229) y a través de su acción Husserl redescubre el valor de los principios por influencia de Bolzano; se trata, sobre todo, no de explicar los hechos, sino de describirlos (como es sabido) en cuanto presencias inmediatas a la conciencia; de ahí que "la conciencia no es algo que se abre ante otra cosa, sino *el hecho mismo de la abertura* (p. 231), siendo así la fenomenología la teoría de lo que se descubre... en el campo puro de la conciencia y sus vivencias"; este ver los entes ideales con la inteligencia o intuición de las esencias (*Wesenschau*) ya configura el pensamiento de Husserl pues "la fenomenología será... la descripción de los objetos descubiertos por la *Wesenschau*, como contenidos de la conciencia, y de la conciencia misma, como centro de referencias de tales contenidos" (p. 232); luego de una consideración previa del pensamiento de Descartes, muy oportuna debido al tema mismo que lo exige, desarrolla el autor los temas fundamentales de la fenomenología de Husserl en la que nos parece excesivo detenernos a pesar de nuestros deseos; pero no queremos hacer exposición de exposición; baste agregar que respecto del fecundo sistema del filósofo alemán, sostiene que siempre es idealista a pesar de todos los esfuerzos de Husserl por "romper la tela de acero de la inmanencia" (p. 239-240). La fenomenología de Husserl se desarrolla en varias direcciones que, en cierta manera, corresponden a lo que el autor denomina con lenguaje fenomenológico, "ontología regionales" y precisamente aquí Casas estudia la Teoría de los objetos (Stumpf, Sanders Peirce, v. Meinong) en la cual los mismos "se constituyen y clasifican según sus categorías, pero éstas se en-

tienden, de modo expreso, como formas de *presentación en mí* de tales objetos, no de existencia fuera de mí" (p. 245); presupuesta la fenomenología como descripción pura de los objetos que se presentan en el campo de la conciencia, estos objetos son clasificados (el autor se vale también de un cuadro sinóptico detallado) en reales, ideales, valores y objetos metafísicos; la lección siguiente que es la 22, está dedicada totalmente a los valores y allí desarrolla el pensamiento de Max Scheler de un modo amplio y exacto; puede resumirse el nervio y la intención del autor por medio de sus propias palabras: "La intencionalidad husserliana desembocará en Scheler; el tiempo más la intencionalidad, en Heidegger" (p. 258); precisamente Heidegger es el objeto de la lección 23 a lo largo de la cual (quizá la más extensa de todas) muestra cómo "se mantiene la idea de tiempo e intencionalidad, pero el tiempo intencional no vincula un *ego* puro con sus *cogitaciones*, sino un *existente* con su *mundo*" (p. 269); la exposición es rica y llena de implicaciones y sugerencias que prueban la simpatía con que el autor trata a Heidegger; luego de su exposición, dos conclusiones surgen finalmente: primero, que es evidente que "Heidegger hace la analítica existencial, no como objetivo final, sino como paso a la ontología general. La cuestión sería saber si, puestas las bases que Heidegger pone, es posible pasar a esa ontología general. De primera intención parece que no, pues todo lo que hay de ser, resultaría puesta por el existente como proyecto" (p. 290) aunque en sus últimos trabajos el filósofo "insinúa... que el proyecto, no significa creación de ser, sino descubrimiento" (p. 291); a lo que agrega Casas con agudeza: "Si la existencia no supone —a simultáneo— una esencia que la contrae y la limita, tendríamos esta alternativa; o el ser se reduce a la nada irracional o, si se pone a Dios, la existencia es divina. Sería el panteísmo existencial...; Heidegger sostiene la finitud de la existencia, pero las cosas empeoran. Tendríamos, entonces, lo divino en la finitud; la finitud en lo absoluto" (p. 291); en segundo lugar, el *encontrarse en* "es una simple violación del principio de razón" pues la interpretación es siempre fundamentación y fundamentar es buscar la razón de las cosas; de ahí que el *Dasein*, "cuando procede con limpieza, es llevado por la interpretación a poner un fundamento más hondo que el simple encontrarse aquí. El fundamento más hondo es Dios, inevitablemente. De ahí que, en todo existencialismo auténtico, como el de Kierkegaard... Dios es *la casa donde el hombre habita*" so pena de arrojarse en el absurdo (p. 291-292).

La lección 24 y última es un breve tratado histórico-panorámico de la Filosofía en la Argentina, novedad que por primera vez se incluye en una Introducción entre nosotros: luego de una referencia a todos los centros de cultura filosófica del país, tanto oficiales como no-oficiales, divide su exposición en cuatro grandes corrientes o grupos: 1) el de filosofía tomista y realista en general que hunde sus raíces en el pasado hispánico; su renacimiento actual se centra en dos nombres: Martínez Villalba en Córdoba y Casares en Buenos Aires y en esta línea desfilan en las páginas del autor, Nimio de Anquín, Mons. Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich, Castellani, Ismael Quiles, Pró, Meinvielle, y muchos otros que no vamos a nombrar en una recensión. 2) el grupo que tiene su origen en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires que comprende los positivistas y luego el grupo antipositivista; así Korn, Alberini, Guerrero

y muchos otros y después y a partir de Alejandro Korn el movimiento encabezado por Francisco Romero y seguido por Sánchez Reulet, Pucciarelli, Frondizi, Vázquez, Estiú, Rafael Virasoro. 3) La filosofía existencial de Astrada y posteriormente, Miguel A. Virasoro y otros nombres jóvenes. 4) En este cuarto término, agrupa los autores que escapan a una clasificación fácil como Taborda, Rougés, Martínez Villada, Coviello, Vasallo, Fatone. Al final dedica unas líneas a la Filosofía del Derecho donde figuran, entre otros, los nombres de Alsina, Cossio, Fragueiro y también enumera los profesores extranjeros y las Revistas principales de la Argentina. La obra termina con un cuestionario y una bibliografía en la que tiene únicamente en cuenta "las posibilidades del castellano" (p. 335). Tal el contenido de la *Introducción a la Filosofía* de Manuel Gonzalo Casas.

### III

Vamos a aventurar un juicio sobre esta obra que acabamos de analizar. Nada diremos de las afirmaciones del autor sobre la filosofía cristiana como filosofía de la existencia, ni tampoco de la primacía del principio de identidad sobre el de contradicción, pues ambos temas son problemas aún en discusión y no es éste el lugar apropiado para terciar en el asunto. Si queremos ver el libro con ojo negativo —antes de hacer resaltar sus excelencias— nos ha llamado la atención, en la división de la Filosofía, la subdivisión de la Lógica Material en Teoría del conocimiento o Crítica y en Metodología. No estamos de acuerdo con esta subdivisión por las siguientes razones: La Lógica material en cuanto considera el *contenido* o materia de las formas lógicas estudiadas por la Lógica formal, tiene por objeto el ente de razón, el universal y sus modos de predicación, todo ordenado a la demostración científica y a la ciencia misma, que es el fin de la Lógica para Aristóteles quien no subdividió artificialmente a la Lógica porque la suya es primordialmente lógica metafísica, material. Pero el asunto se complica si incluimos la Crítica dentro de la Lógica material, pues habría así una confusión de los objetos formales de ambas ciencias ya que el ente en cuanto está en el intelecto, es decir, la verdad lógica, es el objeto de la Gnoseología o Crítica; por lo tanto, en virtud de su objeto, que es el ser en cuanto ser pero en su existencia intencional, la Crítica debe situarse en la Metafísica. Y es lo que hacían los grandes escolásticos que llamaban a la Crítica, Metafísica defensiva; diríamos que la Crítica es la "apologética" de la Metafísica. Por lo tanto, la división de la Metafísica sería la siguiente: 1. Crítica, 2. Ontología, 3. Teología natural. Claro que muchos autores hacen la misma división que hace Casas pero el error subsiste. En resumen, la Lógica material estudia el ente de razón, el universal y la demostración; la Crítica, la relación entre sujeto y objeto, es decir, la verdad lógica, la certeza y los problemas que se siguen de ésta.

Pero no queremos empañar los méritos de esta obra que son muchos. Hemos leído con intensa simpatía sus páginas llenas de vida y esa misma actitud de simpatía con que hemos tratado de penetrar en ellas, nos llevaron a hacer las observaciones que anteceden. Debemos llamar la atención

sobre la importancia que tiene, en una *Introducción* a la Filosofía, el estudio de la fenomenología y la filosofía de Heidegger expuestas con evidente conocimiento de las mismas, sobre todo, con un conocimiento ya hecho carne en el autor. La misma soltura de la exposición lo demuestra. Casas no logra disimular, felizmente, su simpatía por ambas filosofías que le han dado a él muchos motivos de inspiración y puntos de partida para sus propias doctrinas que salpican todo el libro. Además, la actualidad de las tres penúltimas lecciones es evidente y por eso mismo sumamente útil para los estudiantes. Hemos observado también sugerencias y aclaraciones importantes en su exposición del existencialismo de Heidegger.

No queremos pasar por alto la lección que dedica a la filosofía en la Argentina, primera visión panorámica que se publica. La oportunidad del trabajo no puede disimularse como así también la justicia que el mismo implica para algunos de nuestros más viejos filósofos olvidados o ignorados. La misma división de su exposición en cuanto grupos nos parece acertada porque de esa manera también se ha hecho justicia al pensamiento cristiano principalmente, excluido por sistema o mezquinamente tratado con anterioridad. Creemos que el principal mérito de esta lección estriba en mostrar las cosas *como son*. Quizá el autor debió citar entre los positivistas a Máximo Victoria, comtiano puro que tuvo influencia y fué director de la Escuela Normal de Paraná, y tratar con mayor extensión a Arturo Enrique Sampay . . . Pero sobre este tema y en tan pocas páginas no podemos pedirlo todo; por el contrario, algunos filósofos han sido considerados con generosa simpatía como Romero y Vasallo sin contar algunos con los que el autor tiene la comunidad de unos mismos principios.

La Introducción que hemos estudiado no se parece mucho a ninguna otra; lo que ya es un mérito grande; claro que si siguiéramos por la vía de las comparaciones encontraríamos cierta semejanza con el modo expositivo de las *Lecciones* de García Morente aunque esta analogía sea más bien remota. Además, si leemos el libro con atención, resulta evidente que el pensamiento personal del autor salta a cada paso y en muchos pasajes hemos encontrado reminiscencias de ensayos y trabajos anteriores. Por último, queremos señalar la *vitalidad* de este libro dentro de las limitaciones de una Introducción. Es pues de lo mejor que en su género se ha publicado en nuestro idioma y los estudiantes serán, sin duda, los más beneficiados. Manuel Gonzalo Casas, se comporta siempre como *maestro* a lo largo del libro y mientras lo leíamos nos parecía escuchar una clase; pero, sobre todo, se comporta como maestro *cristiano*.

ALBERTO CATUPELLI  
De la Universidad de Córdoba

## JUBILEO LITERARIO DE HUGO WAST

Con sus setenta años de edad, Hugo Wast —Gustavo Martínez Zuviría— acaba de celebrar también su jubileo literario. Hace exactamente cincuenta años, en 1905, publicó *Alegre*, su primera novela y su primera obra. Luego, uno tras otro, siguieron sus grandes éxitos literarios, sus novelas más conocidas y difundidas, traducidas a todos los idiomas y cuyos ejemplares suman varios millones. Hugo Wast ha llegado a ser en Argentina el escritor más conocido y leído de nuestro tiempo.

Y al llegar hoy a los cincuenta años de su primera novela, ha querido cerrar ese inmenso círculo de su obra literaria, con la publicación de su última novela, en dos partes: *Estrella de la tarde* y *¿Le tiraría usted la primera piedra?* Hugo Wast no ha perdido nada de la frescura de su juventud espiritual, que no hace sino purificarse clásicamente con el tiempo. La narración y descripción de los caracteres, costumbres y lugares argentinos, en que siempre fué maestro, lejos de perder su fuerza, se acrecientan con la madurez de sus años.

Pero por encima de sus méritos literarios y de sus consiguientes triunfos nacionales y mundiales, tanto en su vida —privada y pública— como en su obra de escritor, Hugo Wast ha alcanzado los méritos más aquilatados y valiosos: los de mantenerse fiel a su fe viva y a su ardiente amor a la Iglesia y a la Patria, tan entrañablemente unidos y consubstancializados en nuestra cultura y vida argentinas.

Al llegar a esta cima de su vida y de su labor literaria, Hugo Wast puede repetir, proporcionalmente, con San Pablo: "He combatido en buena lucha, he dado fin a mi carrera, he conservado la fe —en mi vida y en mi obra—. Por eso tengo reservada la corona de la justicia que me dará el justo juez, no sólo a mí, sino a todos los que aman su último advenimiento". (Ep. ad Tim. IV, 7-8).

Con estas líneas SAPIENTIA quiere ofrendar este sincero homenaje al gran escritor argentino y católico, que es Hugo Wast; quien, por camino diverso, el de las letras, se ha propuesto alcanzar la misma meta que nosotros buscamos por el camino de la Filosofía: la de reconquistar los valores perennes de nuestra cultura latino-hispano-argentina, y que son los que —por sobreabundancia de su vida sobrenatural divina orientada hacia la eternidad— encarna y defiende en el tiempo el Cuerpo vivo de Cristo que es la Iglesia.

## BIBLIOGRAFIA

LA HORA DE CRISTO, Actitudes claras frente a compromisos equívocos, por M. F. Sciacca, con Prólogo de Adolfo Muñoz Alonso, Luis Miracle, Barcelona, 1954.

El hombre moderno ha querido reconquistarse plenamente para sí con prescindencia de Dios e instaurar una vida temporal en la tierra con sentido en sí misma con prescindencia de la vida eterna del cielo. Pero la verdad es que el ser del hombre en sí mismo y en su proyección sobre el mundo y sobre los demás hombres, no tiene sentido sino por y desde la trascendencia de Dios, su Bien o Fin supremo, así como el desenvolvimiento histórico no lo encuentra sino desde más allá de la historia, desde la eternidad. La inmanencia humana e histórica no son causas ni tienen sentido por sí mismas, sino desde el Absoluto, que las trasciende.

En esta escisión entre aquella intención y esta verdad filosófica, fundada en la misma esencia humana, tiene su origen la tragedia del hombre moderno, quien, buscando la realización de su plenitud, del humanismo y la cultura, en y desde su propia inmanencia y encerrado en el ámbito temporal de su devenir histórico, no sólo no ha alcanzado sino que incluso ha dilapidado el acervo cultural acumulado en los siglos de la Europa medioeval cristiana y ha sido conducido a la más grave de las crisis con desorden caótico en su inteligencia y en su vida individual y social, que amenaza acabar con su vida espiritual y hasta con su misma vida física sobre la tierra.

Esclarecer y buscar solución a esta coyuntura histórica del hombre actual: tal el fin que se propone Sciacca en los distintos trabajos reunidos en esta obra, nutrida por la savia vigorosa de la filosofía e inclinada sobre la realidad concreta del hombre de nuestro tiempo. Con la fuerza de los principios y el vigor de su lúcida inteligencia latina —que hemos podido apreciar *in vivo* en su reciente y fecunda visita a la Argentina y en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo— Sciacca se adentra en la compleja realidad histórica desde la esencia misma del hombre en su ser individual y social; para hacer ver que la civilización y el humanismo sólo pueden realizarse, afianzarse y acrecentarse bajo la égida y amparo de la religión y de la fe y, concretamente, del Cristianismo. El laicismo moder-

no, al escindir cultura y religión, hombre y Dios, vida temporal y vida eterna, ha colocado el virus de la corrupción en el seno de la cultura, del humanismo y del hombre mismo, desde que éste no es ni puede perfeccionarse como hombre sin la aceptación de Dios trascendente a él, como su Causa primera y su Fin último. No se puede entender ni filosofar sobre el hombre y la cultura desde el hombre encerrado en sí mismo, porque su ser finito y contingente nos arroja a Dios para su propia comprensión en lo que es y en lo que debe ser. Paradojalmente la actitud del laicismo y del antropocentrismo inmanentista —que, iniciado en el Renacimiento, desarrolla en la actualidad sus últimas y más nefastas consecuencias de disolución humana— implica una deformación del hombre mismo en su ser y en su deber ser en su vida individual y social en su múltiple proyección cultural, y lo ha conducido *de hecho* a la dilapidación de todo el sentido de su ser y vida y al consiguiente caos moral y religioso, económico y político, a esta encrucijada sin salida en que se debate en la actualidad en todos los órdenes: individual, social, nacional e internacional.

Colocado en esa falsa posición de una vida humana encerrada en su inmanencia y en el ámbito puramente temporal, con el consiguiente hundimiento de todos los valores o bienes absolutos —desde que nada hay trascendente y nada que no esté determinado y penetrado de la misma historicidad del hombre— lo económico pasa a ocupar lógicamente el primer plano y el marxismo irrumpe y se presenta como la única solución viable en un mundo que ha dejado de ser humano porque ha perdido el sentido del espíritu, y ha perdido el sentido del espíritu porque ha dejado de ser cristiano.

Mas el libro de Sciacca no es un libro negativo. No se detiene en la descripción y crítica del mal y de sus causas más profundas; con precisión señala el camino de salvación. Esta Europa, despedazada por la escisión de cultura y religión, introducida por el laicismo, es la heredera y depositaria del tesoro de la Religión de Cristo. El Cristianismo es el único capaz de volver a salvar al hombre, su vida y su cultura sobre la tierra, precisamente porque sólo bajo su benéfica protección e influjo el hombre es capaz de encontrar —aun en un plano puramente natural o filosófico— el recto sendero de su ser y de su vida con el reencuentro de Dios y de la eternidad. Así como la cultura greco-latina fué salvada mediante su integración al Cristianismo, también el hombre actual únicamente podrá salvarse restableciendo la unión de la cultura con la religión, de la filosofía con la teología, de la vida terrena con la vida del cielo.

Es por eso la nuestra la *Hora de Cristo*: la hora en que Cristo, su Mensaje y su Cuerpo y Presencia viva de su Iglesia, se presentan al mundo contemporáneo con toda su perenne fuerza y vigencia, no sólo para la salvación eterna de las almas —su fin esencial y primordial— sino “*por añadidura*” para la salvación de la misma vida humana y de su proyección cultural sobre la tierra y para restablecer el orden y armonía entre las diversas clases sociales y entre los pueblos.

Pletórico de doctrina, comprensivo de la realidad histórica de nuestro tiempo, claro en la exposición, vigoroso y dramático en el desarrollo de un tema que nos toca tan hondo, el libro de Sciacca no es una fría meditación filosófica: adquiere el tono y la vibración de un mensaje de salvación cristiana y humana dirigido a todos los hombres de hoy.

Por eso este libro, escrito con "*claridad y caridad*", como dice Muñoz Alonso en su Prólogo —tan bien pensado y redactado— no sólo se lee con provecho, sino con pasión desde el principio al fin. A poco de comenzarse su tono pone al lector en tensión, en el "*pathos*" del propio autor y lo mantiene en él hasta el fin.

Todo hombre que se interesa seriamente por el porvenir y el destino de la vida humana y de la cultura, debería leer detenidamente esta obra, y especialmente aquéllos que se creen con vocación de dirigentes y que con sinceridad buscan la solución a los graves problemas que inciden sobre el hombre y su vida actual.

El libro está cuidadosamente editado por Miracle, en la *Biblioteca Filosófica*, que dirige A. Muñoz Alonso.

OCTAVIO N. DERISI

PHILOSOPHY OF NATURE, por *Andrew G. Van Melsen*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., 1953, 253 págs.

Muy descaminado andaría quien viese en esta síntesis cosmológica una nueva presentación de las doctrinas clásicas del tomismo sobre la estructura del mundo físico. Sin duda su autor (venido a la filosofía muy recientemente, después de una proficua militancia en las filas de la física y de la química) inspira su labor en los principios de Santo Tomás; sin duda los temas tratados y la disposición misma de la obra recuerdan los tratados de cosmología tomista. Pero basta una lectura atenta para comprender cuánto dista este original estudio de las exposiciones corrientes.

Val Melsen, Profesor de Filosofía de la Naturaleza en la Universidad de Nimega y *Visiting Professor* de la misma materia en la Universidad de Duquesne (Pittsburgh), es Doctor en Ciencias Físico-Químicas por la Universidad de Utrech. Espíritu profundo, preocupado por descubrir las razones últimas de los fenómenos, se acercó a la Epistemología primero y a la Cosmología después. Tuvo la fortuna (o la gracia) de hallar en su camino al P. Hoenen, su eminente compatriota, quien lo introdujo en el tomismo. Desde entonces su labor se ha desarrollado bajo el signo de Santo Tomás, aunque conservando una gran originalidad en sus interpretaciones. Ya nuestra revista se ocupó de un interesante y valioso estudio suyo (cf. t. VIII (1953), pág. 151-152), de índole histórica, pero rico en implicaciones doctrinales. Ahora nos brinda una obra enteramente especulativa, y de no menor interés.

Una "caracterización preliminar de la filosofía de la naturaleza" inicia al lector en el concepto mismo de esta rama de la filosofía, en el cual los filósofos de distintas tendencias se muestran en franco desacuerdo. Pero establecido este concepto, el autor insiste: no basta la determinación teórica de su noción para dar carta de ciudadanía filosófica a la disciplina por ella definida: es preciso probar la posibilidad y la existencia misma de esta materia. La solución dada por Van Melsen está basada en el hecho de la insuficiencia de la ciencia para dar razón de todo: ella misma se basa en

presupuestos, de los cuales algunos son básicos y por ello científicamente indiscutibles. Otro saber, metacientífico, debe dar razón de ellos.

La existencia de la filosofía de la naturaleza está, por lo tanto postulada por la naturaleza misma de nuestro conocimiento. Su objeto propio lo constituye, dice Van Melsen, la estructura básica de la materia y de todo fenómeno material. Su punto de partida, como el de la ciencia, es la experiencia común, pero estudiada, a diferencia de aquella, en su aspecto más primario y fundamental. Entre ciencia y filosofía no existe confusión simplemente porque ambas son mutuamente independientes. Nada debe esperar la filosofía de la ciencia ni ésta de aquélla. Con todo la reflexión filosófica presta servicios capitales al hombre de ciencia —no a la ciencia misma— al aclararle el sentido de las teorías científicas, de los presupuestos de su ciencia y del objeto de ésta.

La filosofía de la naturaleza, continúa Van Melsen, tiene una importancia capital para la epistemología (que entiende no como filosofía de las ciencias, sino en el sentido lovaniense de gnoseología), pues ésta resulta de la reflexión crítica sobre los datos y resultados del conocer humano, entre los cuales ocupa un lugar de privilegio el estudio del mundo circundante. A su vez exige una concepción realista: el autor se detiene a justificar esta actitud frente a la del kantismo y positivismo.

La segunda sección historia los grandes sistemas de filosofía de la naturaleza, centrandó su estudio en la oposición clásica entre las posiciones típicas, mecanicismo e hileformismo. Esta amplia exposición, llena de sugerencias interesantes, ocupa una buena parte de la obra. Pero sobre todo atrae la atención el capítulo siguiente, dedicado a justificar críticamente la filosofía de la naturaleza. Después de los capítulos precedentes, que preparaban el camino, este punto tiene un valor especial. Con singular acierto expone Van Melsen la concepción moderna de la ciencia, sus méritos relevantes y sus enfoques erróneos: se detiene en el estudio de la abstracción y de sus grados, clave de todo el problema. Encuadra, siguiendo a Santo Tomás, cuyos textos analiza, a la ciencia en el primer grado de abstracción; a las matemáticas en el segundo, y a la filosofía en el tercero. Se basa en el comentario de Santo Tomás *In Boethium De Trinitate*, y no podemos dejar de admirar la claridad de la exposición y hasta lo acertado de los ejemplos empleados, aunque no estemos del todo de acuerdo con los resultados obtenidos. Vuelve así a tratar otra vez las relaciones de la filosofía con la ciencia, dando ahora la razón última de la imposibilidad teórica de conflicto entre ambas: pertenecen a distintos niveles de abstracción.

La cuarta sección aborda el problema capital de todo el tratado: la estructura ontológica fundamental del ser corpóreo. El punto de partida aristotélico, afirma Van Melsen —la consideración de los cambios substanciales— aunque puede válidamente introducirnos en la cuestión, no puede proporcionar, sin embargo, un punto de apoyo sólido, pues se presta a críticas justificadas, aun limitándola al cambio entre vivientes y no-vivientes. El argumento decisivo es el de la multiplicidad numérica dentro de la unidad específica: él nos descubre y prueba irrefutablemente la estructura materia-forma como fundamental del ser corpóreo. Este capítulo presenta singular interés por las acertadas referencias a la física moderna y a las actitudes filosóficas (mecanicistas) de los hombres de ciencia. Insiste espe-

cialmente, a propósito del complejo materia-forma, en la noción de substancia, sistemáticamente olvidada o rechazada por los cultores de la ciencia moderna.

La cantidad es tratada en el capítulo siguiente, relacionando las matemáticas con la ciencia y la filosofía, que también se ocupan, aunque desde punto de vista diferente, de la cantidad. Entra en esta sección el estudio del espacio, concebido como un ser de razón fundado en la cantidad de los cuerpos; del lugar, como la relación real de la superficie de un cuerpo a otro; del movimiento, como la actualización de un ser potencial (introduciendo a este propósito, la noción de finalidad); del tiempo, como el aspecto real y numerable del ser en movimiento, respecto al antes y al después. Muy atinadas las observaciones sobre la relatividad einsteniana en sus relaciones con las conclusiones de la filosofía.

El sexto capítulo trata de los problemas planteados por la cualidad. Resalta la precisión con que Van Melsen determina la función de las cualidades corpóreas, rechazadas por el mecanicismo, sus variaciones de intensidad, la reducción de las cualidades y su relación con el complejo materia-forma. No estudia el clásico problema de la realidad de las cualidades, por no pertenecer al campo de la cosmología.

Por fin, el capítulo sexto tiene por objeto precisar las cuestiones relativas a la actividad del ser material. Con notable profundidad se aboca Van Melsen a la solución de los grandes interrogantes planteados por la física moderna en este campo crucial. El determinismo y la indeterminación en el mundo material, la introducción de la noción de *quantum* de acción y las confusiones provocadas por la inexacta intelección de estos conceptos —dándoles un contexto filosófico erróneo— son estudiados con claridad y decisión. Termina la obra mostrando cómo el espíritu humano trasciende el determinismo del mundo material y cómo la admirable unidad del universo no puede ser ser substancial.

Hemos insistido en la claridad, precisión y originalidad de esta síntesis, en la cual el tomismo entabla un sabroso diálogo con la ciencia contemporánea. Anotamos de paso el interés de una multitud de referencias, confrontaciones y observaciones personales que llenan el libro y revelan el dominio de la materia que posee su autor, conocedor profundo de los dos tipos de saber que continuamente compara. Permítasenos ahora expresar nuestra opinión sobre algunos puntos flojos de esta notable síntesis.

Ante todo, notamos cierta inseguridad en la exposición del tema que más parece preocupar a Van Melsen, las relaciones de la filosofía con la ciencia. Salta a la vista su concepción fundamental: entre estas dos ramas del saber no puede haber conflictos porque están ubicadas en planos completamente distintos y mutuamente ajenos; pero no logra expresar con claridad las relaciones entre ambas disciplinas, que no considera, en diversos párrafos, tan alejadas como supondría su solución básica. Por otra parte, su interpretación de los tres niveles de abstracción, basada sólo en un comentario de juventud de Santo Tomás, *In Boethium De Trinitate* (que por otra parte dejó inconcluso), olvidando las obras de madurez, sobre todo la *Summa Theologiae*, nos parece infundado e inexacto. En fin, no vemos cómo pueda rechazarse el carácter de "*scientia media*" a la ciencia físico-matemática, ni creemos sólidas las razones para dejar de lado el argumento clásico de los cambios substanciales como prueba de la constitución hilemórfica de los

cuerpos. Hechas estas salvedades, no podemos dejar de expresar nuestra admiración por la magnífica labor realizada por el eminente cosmólogo holandés.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

SCIENCE IN SYNTHESIS, por *William H. Kane, John D. Corcoran, Benedict Ashley y Raymond J. Nozar*, Albertus Magnus Lyceum for Natural Science, College of St. Thomas Aquinas, River Forest, Illinois, 1953, 290 págs.

Pocas veces en la historia del saber ha existido tanto desconcierto como en nuestros días. Las ciencias se han desarrollado maravillosamente y brindan al hombre poderes nunca soñados; pero esta expansión prodigiosa parece haber quitado equilibrio y orden al saber. Al menos ha afectado profundamente su unidad. Las investigaciones se superponen, las interferencias se multiplican, los vocabularios se mezclan. El bien mismo de la ciencia exige una revisión y un acuerdo. Por desgracia la situación actual no parece propicia. La especialización excesiva impide la visión de conjunto; y si bien los congresos y coloquios incitan al acuerdo, tal como se realizan hoy día, no pueden ser el medio por el cual se realice esa labor ardua y delicada.

Sería preciso reunir hombres de ciencia de todas las disciplinas, deseosos de trabajar por la unidad del saber, enemigos a la vez de todo concordismo superficial como de toda intransigencia cerrada, concordantes en un mínimo de presupuestos fundamentales, y encomendarles la discusión franca de las cuestiones capitales de la ciencia moderna. Y sus conclusiones, aunque no fuesen unánimes, deberían ser expuestas en lenguaje claro y preciso. Sin duda, no todos estarían dispuestos a aceptarlas, pero al menos se haría dado un paso seguro hacia la unidad del saber.

Este camino, que parece ser el único realmente viable, ha sido el emprendido por el *Albertus Magnus Lyceum for Natural Science*. Esta institución reúne a un cierto número de hombres de ciencia, de distintos países, conocedores avezados de los problemas planteados por sus propias disciplinas, dispuestos a sacrificar en bien del saber una buena parte de su tiempo. Durante las vacaciones de verano se trasladan a la sede del *Lyceum*, la cómoda residencia dominicana de River Forest, Illinois, y permanecen allí cinco semanas dedicados a un intenso trabajo de síntesis. Cada día realizan dos sesiones, una a la mañana, de 9 a 11.30 hs. y otra a la tarde, de 19.30 a 21 hs. El viernes es día libre, y el sábado hay una sola reunión, de 10 a 12 hs., para resumir los estudios y discusiones de la semana. Las cuatro primeras semanas se ocupan de problemas específicos de cuatro disciplinas distintas; la quinta trata de lograr una síntesis total y enunciar conclusiones.

En el volumen que comentamos, se han reunido las reseñas de las sesiones realizadas en 1952. En ellas tomaron parte activa William H. Kane, biólogo y filósofo de la ciencia; John D. Corcoran, psicólogo experimental; Benedict M. Ashley, historiador de la ciencia; Bertrand Mahoney, cosmólogo y filósofo de la ciencia; Manuel Ubeda Purkiss, psicólogo y neurofisiólogo; Athanasius Weisheipl, metafísico; John T. Boone,

matemático y logístico; Edwin K. Gora, físico teórico; Albert W. Overhauser, físico teórico; Edmund R. Killey, matemático; Antonio Moreno, matemático; Thomas J. Donovan, lógico; James Denehy, químico; Albert Moraszewki, químico; John Moretti, químico; George T. Polk, químico; William Rich, biólogo; Gregory White, biólogo; Frank Murrin, psiquiatra; Aldo Sanctorum, psicólogo.

No podemos bajar al detalle de las discusiones y soluciones propuestas, no siempre coincidentes. Baste enunciar el temario tratado para dar una idea de la riqueza de esta obra.

La primera semana fué dedicada a la *física*, tratando de ubicarla epistemológicamente. Este problema obligó a remontarse hasta Galileo, introductor del método matemático en la física, analizar sus concepciones, compararlas con las de sus predecesores y sucesores, establecer el concepto pregalileano y posgalileano de *causa* y de *naturaleza*. En este plan se pasó lógicamente a tratar de determinar las características del mecanicismo de Newton, que dominó a la física por más de tres siglos; estudiar los progresos de esta disciplina para captar los métodos de explicación empleados; establecer el significado de los trabajos de Einstein y de la actitud general de la física contemporánea.

La segunda semana tuvo por tema la *química*. Las discusiones se centraron en sus relaciones con la física, el método típico de las demostraciones químicas, el problema de la existencia de las cualidades como específicamente distintas de la cantidad, y hasta se realizó un *excursus* por los campos de la logística.

La tercera semana se dedicó a la *biología*. Harvey fué considerado como punto de mira: a partir de él la biología deja de ser una explicación causal (una *ciencia* en el sentido aristotélico de la palabra) para convertirse en una disciplina primariamente descriptiva y experimental. Aparte de estudiar la obra misma de Harvey, se trataron de establecer las relaciones entre la biología pre y post harveiana; la noción de vida; la posibilidad de considerar teleológicamente los fenómenos biológicos; el vitalismo y el mecanicismo como tendencias capitales; el problema de la evolución; la inducción de los principios biológicos.

En la cuarta semana, tras considerar el influjo de Descartes en la *psicología*, se analizó el aporte de la psicología reflexológica y del *behaviorismo*; las teorías de Freud; los problemas clásicos de las facultades, objetos y actos psíquicos, para terminar por la gran cuestión de la naturaleza del conocimiento.

La quinta y última semana fué de *síntesis*. En ella se trabajó por precisar el sentido de la ciencia moderna y sobre todo su orientación actual; las posibilidades existentes para una unificación del saber y las relaciones del saber científico con una visión comprehensiva de la realidad total.

El uso del método dialéctico evita la preocupación de llegar a formulaciones definitivas, que habrían sido apresuradas y excesivamente ambiciosas, en una tentativa como ésta. Se trató de avanzar con prudencia y seguridad, prefiriendo una solución probable o una aproximación bien fundada a una falsa evidencia. Los resultados han sido, a nuestro juicio, altamente satisfactorios. La seriedad y altura de las discusiones, la franqueza de las objeciones y el nivel conservado a través de todas las reuniones, evidencia la calidad de los hombres que han acometido tan difícil empresa.

Iniciativas como la del *Albertus Magnus Lyceum* merecen admiración y respeto. Y cuando sus resultados son tan promisorios, como en el caso presente, no cabe otra actitud que la del más cálido aplauso.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LA INFLUENCIA DE LA EDUCACION EN LA VIDA SOBRENATURAL, por *Francisca Montilla*, Madrid, 1953.

Conocíamos a Francisca Montilla por alguna publicación anterior (su libro *Inspección escolar* y artículos aparecidos en la Revista Española de Pedagogía); pero este trabajo que tratamos es el que mejor la define y perfila.

Trata el asunto que se propone con precisión y claridad, condiciones harto difíciles de conseguir en temas tan áridos como el presente y que tanto se prestan a divagaciones declamatorias.

Es un libro sumamente didáctico, que se nos ocurre pensado para maestros y destinado a reforzar un aspecto de su quehacer educativo, con frecuencia endeble, cual es la formación para la vida transcendente y que la señorita Montilla habrá urdido con las sorpresas y desazones de la inspección de enseñanza.

Si hemos de hacer una justa valoración de su libro cabe decir que quien lo lee recoge una visión objetiva de la influencia de la educación en la vida sobrenatural, pero al mismo tiempo, pone los medios para que el lector indiferente o incrédulo que recorra sus páginas abra su alma a las primeras inquietudes por el problema y concluya reconfortado por la acción de la gracia, iniciándose el itinerario inverso, es decir la influencia de la vida sobrenatural en la educación.

Prologó el R. P. Francisco Javier Lucas S. J.

JORGE H. MORENO

LAS FRONTERAS DE LA FISICA Y DE LA FILOSOFIA. Tomo III: EL UNIVERSO, por *Jaime María del Barrio, S. J.*, Universidad Pontificia "Comillas", Santander, 1953.

Con este volumen, dedicado al estudio del universo, se completa esta "Introducción Físico-Química a la Filosofía", de cuyo volumen II, "La Molécula" nos hemos ocupado en esta misma revista (*SAPIENTIA*, año 1950, p. 154).

En el que hoy nos ocupa se expone el autor con cierto detenimiento en problemas tales como la composición del universo, su prodigiosa actividad, su origen y edad (añotemos que no menciona el modernísimo método de datación radiocarbónica), su duración, etc., apuntando, cuando el caso lo requiere, algunos problemas de carácter filosófico (infinitud del universo, eternidad de la materia), que si bien parecían en cierto modo ya finiquitados,

han vuelto a plantearse a causa de recientes teorías científicas (Einstein, De Sitter, Eddington, von Weizsäcker...).

Pero a pesar de estos *excursus* no se trata sino de una obra eminentemente descriptiva; pasan ante los ojos del lector toda la actividad inmensa de nuestro universo, las enormes distancias imperantes entre sus colosales componentes, las formidables energías puestas en juego dentro de la aparente incorruptibilidad de los cuerpos celestes; pero se desaprovecha una cantidad de consecuencias filosóficas que surgen del examen más profundo de las actuales teorías cosmológicas. Las nociones de espacio y tiempo, hijas primerizas de la relatividad, los modelos de universo, la relatividad cinemática de Milne, los formidables trabajos de Eddington (*The Relativity Theory of Protons and Electrons; Fundamental Theory*), etc., son todos problemas muchísimo más importantes que los diámetros, masas y distancias que poseen las nebulosas, por ejemplo. Todo es importante, es claro, pero en todo caso debió haberse presentado esto sin omitir aquello, a fin de justificar el título general de la obra.

Estamos, por consiguiente, frente a una obra interesante en cuanto informativa pero de escaso interés filosófico.

J. E. BOLZAN

LE MYTHE MARXISTE DES "CLASES" por René Bertrand - Serret,  
Les Editions du Cèdre, París, 1955.

El libro que presentamos puede ser calificado como obra de salud pública destinada a impedir el avance de esa ola de intoxicación intelectual de corte marxista que azota a Europa y que desde hace tiempo viene tocándonos de cerca. Obra que pretende y consigue develar el origen, propósito y consecuencias prácticas del mito marxista de la "lucha de clases". Los destinatarios de este trabajo son los conocidos "conformistas", los "de espíritu amplio", los "providencialistas", que no ven o no quieren ver los alcances de las consignas marxistas, que no quieren apreciar o prefieren no advertir por comodidad o complicidad las diferencias existentes entre la táctica o máscara marxista y sus principios, entre la realidad del mundo comunista y la propaganda metódica y multiforme. Son los que piensan que todo se resuelve bautizando herejías.

El mito de la "lucha de clases" es uno de los dogmas fundamentales del credo marxista. Sobre las conclusiones de Engels en su estudio de la sociedad inglesa por los años 1833 - 48, estudiadas a la luz del método dialéctico, pudo Marx inventar su teoría: "La burguesía-tesis", provoca el nacimiento del "proletariado-antítesis", y de su lucha (oposición de los opuestos según una de las tres leyes internas de la dialéctica) surge la sociedad "sin clases-síntesis", paraíso terrenal estilo soviético que históricamente se dará bajo la dictadura de un Stalin, un Bulganín, un Malenkov, un Tito.

Los marxistas han postulado su mito de esta manera: "Para que una clase sea por excelencia la de la liberación, es necesario que otra sea la de la opresión notoria". Es decir, es necesario distinguir tajantemente (para

oponerlas en forma irreductible) dos clases sociales: la burguesía y el proletariado. Así se logra esta especie de maniqueísmo social, donde el bien se identifica con el proletariado y el mal con la burguesía, donde una es la clase elegida y otra la clase maldita. Clases que necesariamente deben luchar entre sí hasta el exterminio de la burguesía y de todos los valores o bienes que como la dignidad de la persona humana, la familia cristiana, el derecho de propiedad y el estado son "prejuicios burgueses" para la mentalidad marxista. Resulta de suyo evidente que tan tajante distinción de clases carece de fundamento real y que es sólo un postulado, un "mito" que el comunismo necesita. Porque esta diferenciación en dos clases quiere ser, en primer lugar, la *justificación ideológica* del marxismo, ya que explota la infelicidad y la miseria de las clases humildes, alentando el triunfo del proletariado, y en segundo lugar, hace de la clase obrera el *instrumento de lucha*, principio de la reivindicación y de la acción. Y tan es artificial la división de las clases que una de las principales preocupaciones de los marxistas es la de "fomentar" por todos los medios el odio y el resentimiento, al extremo que cuenta que el propio "Engels notaba con satisfacción que la miseria aumentaba notoriamente en el proletariado". Para lograr una mayor fuerza de cohesión rechazan cualquier acto de justicia o mejoramiento de salarios que no provenga de su único esfuerzo, calificando peyorativamente de "paternalismo" el acto de justicia del patrón hacia sus obreros. Instrumento institucional adecuado a los manejos marxistas son las grandes centrales sindicales que, adoptando un procedimiento de afiliación "horizontal", es decir puramente obrero, excluyen la idea de corporación y por consiguiente la posibilidad de diálogo entre patrones y obreros.

La lucha hasta el fin es pues la forma necesaria de la acción. El fin inmediato: la dictadura "transitoria del proletariado", que a juzgar por el ejemplo ruso soviético, es más prolongado de lo que hacía suponer la "sublime doctrina". El fin último: el paraíso terrenal que se logra mediante la igualación total, por lo bajo, de todos los hombres, sin distinciones de raza, religión, sexo ni tamaño, bajo la "dirección" de unos pocos elegidos que detentan las armas para "cuidar" la igualdad.

Todos estos tópicos: división de clases, conciencia de clase, lucha, dictadura del proletariado, revolución social, sociedad sin clases, son necesariamente exigidos por la dialéctica marxista y la adopción de su planeteo conduce a la aceptación de las consecuencias, a pesar de los "distingos" o "reservas mentales" que se hagan para salvar escrúpulos de conciencia.

El A. demuestra acabadamente la falsedad y artificiosidad del mito y previene sober las críticas a la burguesía. Se cuida muy bien de distinguir el "espíritu burgués", que critica por mundano, pedestre y acomodaticio, de la llamada "clase media", donde sobreviven, a pesar de todo, los valores esenciales de nuestra civilización occidental y cristiana.

Sin embargo, el libro que comentamos adolece a nuestro juicio de un defecto: es demasiado complaciente con el mundo burgués. Entendemos que para que el anticomunismo no sea estéril es necesario aclarar perfectamente el sentido y alcance de nuestra crítica al marxismo. Y la única manera de evitar equívocos es la crítica dura al mundo capitalista y al mundo comunista, por cuanto ambos están inspirados en una común concepción materialista de la vida, donde se atenta contra los valores cris-

tianos y espirituales o se los deja "subsistir en la medida en que no trasciendan la esfera estrictamente individual.

Por ello pensamos que no se debe invocar el peligro marxista como un pretexto para seguir llevando una vida miserable, egoísta, sin el menor sentido de la caridad cristiana. La observación de nuestra circunstancia y la comprobación del peligro marxista debe servirnos para afilar nuestra espada y preparar nuestro espíritu para la batalla. Batalla que exigirá necesariamente grandes reformas en nuestro modo cotidiano de vivir, superando los planteos fáciles, abandonando las actitudes burguesas, manejándonos como cristianos que somos o pretendemos ser con nuestra propia escala de valores y donde imperan, primero, los valores del espíritu. Así, con auténtica posición cristiana, no tendrán precio nuestros dirigentes, no caerán por defender el confort, no vacilarán en renunciar a las posiciones que ocupan pero no detentan, en fin, no serán esclavos de la materia por más que ésta aparezca disfrazada.

Con esta intención y ante la urgencia de nuestra hora presente, merece leerse y meditarse el ágil e interesante libro de M. Bertrand Serret.

HORACIO H. GODOY

A BATALHA DO DIVORCIO, por Mons. Arruda Câmara, Rio de Janeiro, 1952.

El tema del divorcio, es tratado magistralmente en el libro que comentamos, de Mons. Arruda Câmara, representante del Estado de San Pablo en la Cámara de Diputados del Brasil.

La publicación de sus discursos parlamentarios es verdaderamente un acierto porque en ellos se esgrimen con eficacia, agilidad y galanura los argumentos teológicos, de derecho natural, y sociológicos en contra de ese "colera morbus" social que es el divorcio vincular.

El manejo de la estadística y la confrontación de opiniones de autores no católicos sobre el tema, permite ponerlo a veces en planteo puramente social y político, lo que sirve para demostrar que los católicos no se oponen al divorcio sólo por motivos puramente religiosos, sino también por razones morales, sociales y políticas.

Así, por ejemplo, la sola enumeración de las consecuencias del divorcio basta para que los espíritus sensatos opten o elijan la solución verdadera. Mons. A. Câmara estudia las consecuencias sociales del divorcio absoluto y, entre otras, se detiene particularmente en las siguientes:

1º. — El divorcio trae el divorcio; en efecto, en los países donde se adoptó el divorcio absoluto, se advierte un gran aumento de divorcios en el porcentaje anual. Esto se debe al efecto psicológico que el divorcio produce en el ánimo de los contrayentes, relajando el vínculo.

2. — Demuestra el autor que el tan remanido argumento de la "felicidad", socialmente considerado es falso, ya que donde se ha adoptado el divorcio se halla un alto porcentaje de divorciados dentro de los casos de locura, prostitución y suicidio. Se ve que la "felicidad" de uno trae la infelicidad del otro y la de los hijos.

3º. — Otra de las consecuencias nefastas del divorcio es la situación de desamparo moral y de desconcierto psicológico en que quedan los hijos. "Huérfanos de padres vivos", son llamados los hijos de padres divorciados.

4º. — Pero el divorcio no sólo produce el abandono de los hijos sino que también elimina a la prole. La debilidad del vínculo y la irresponsabilidad de los padres se traduce en perjuicio de lo que en estricta moral es el fin primario del matrimonio: la procreación.

La denatalidad es un hecho comprobado estadísticamente, como asimismo su relación con la implantación del divorcio absoluto.

5º. — Otro efecto sobre los hijos es el de los menores delincuentes. En EE. UU. el 53 % de los menores delincuentes son hijos de divorciados.

6º. — Por último señala el autor las consecuencia del divorcio absoluto, sobre la mujer, a la que transforma en máquina de placer y maniquí de vestidos.

Todas estas cuestiones son tratadas a la luz del derecho comparado y de la doctrina de los juristas.

La simple enumeración de las consecuencias desastrosas que la implantación del divorcio absoluto trae aparejadas nos hace comprender que no es necesario ser católico para oponerse al divorcio, sino que basta con ser decente. A no ser que se admita que la única manera en que se puede ser decente a carta cabal, es siendo católico a carta cabal.

Cabe señalar, por último, que en Brasil como en otros países americanos, a partir del golpe laico de fin de siglo, que entre otras cosas impuso la legislación civil para matrimonio, no se han dejado de presentar proyectos tendientes a implantar el divorcio. En Brasil se libró siempre una verdadera batalla en la que los contendientes usaron de la mayor libertad de expresión. El tema fué ampliamente debatido, a plena luz del día y el pueblo brasileño, en su gran mayoría católico, como sucede en otros países, hizo oír su voz "voz de Brasil" como dice el autor, que tronó con un rotundo "No" a la intentona divorcista. Y el divorcio absoluto no existe en Brasil, ni en su ley civil, ni mucho menos en su Constitución Nacional, la que, ejemplarmente, declara: "la familia está constituida por el casamiento de vínculo indisoluble".

En síntesis, este interesantísimo libro es un magnífico arsenal, donde encontrará sus armas el que quiera tomarlas para defender la familia como institución natural, social y cristiana.

HORACIO H. GODOY

## NOTICIAS DE LIBROS

## DOS COLECCIONES DE TEXTOS FILOSOFICOS

I. — TEXTUS PHILOSOPHICI FRIBURGENSES. — Bajo la dirección de I. M. Bochenski O. P., Decano y catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza), comenzó a salir en 1948 esta colección de textos filosóficos, de alguno de cuyos volúmenes se ocupará SAPIENTIA en nota bibliográfica especial. Ahora sólo queremos dar cuenta de la colección en general.

Hasta la fecha se han publicado los siguientes textos: 1) Thomas von Aquin, *In Librum Boethii de Trinitate Quaestiones Quinta et Sexta*, bajo la dirección de Paul Wyser O. P.; 2) Saint Thomas Aquinas, *De Principiis Naturae*, bajo la dirección de John J. Pauson; 3) *De Natura Materiae*, atributed to St. Thomas Aquinas, bajo la dirección de Joseph M. Wyss, M. A.; 4) y 5) (fascículo doble) Sancti Thomae de Aquino, *Super Librum de Causis Expositio*, bajo la dirección de H. D. Saffrey O. P.

Las ediciones están realizadas con el criterio de la crítica científica más rigurosa. Precede al texto una *Introducción*, en la cual el encargado de la edición, en su propio idioma (alemán, francés o inglés) nos da cuenta del estado, variantes, autenticidad y sentido del texto dentro de la obra del autor. El texto está establecido y presentado de acuerdo a las reglas internacionales de numeración lineal y con un aparato crítico, verdaderamente exhaustivo, al pie de página, de las variantes según los códices que se conservan, y con la cita de los lugares paralelos en que el autor ha tratado del mismo tema, así como de lugares de otros autores clásicos, a los que el texto hace referencia, y de los estudios monográficos que se han ocupado de él.

Los textos elegidos hasta ahora son todos de Santo Tomás y de gran importancia para la inteligencia de su pensamiento, pues en ellos se exponen los puntos fundamentales de su sistema. Constituye un material de primera para trabajos de seminario, pues, a más del texto críticamente verificado y de sus variantes y lugares paralelos en que el autor vuelve sobre el tema, presenta una bibliografía completa concerniente al mismo y otros datos sumamente interesantes para ubicar el pensamiento expuesto en dicho fragmento.

La colección está respaldada por la solvencia filosófica de quienes han tomado a su cargo la edición de cada texto, y por la autoridad científica, mundialmente reconocida, del P. Bochenski, director de la obra.

Los textos han sido cuidadosamente impresos y presentados en hermosos volúmenes de las prensas de Paulusverlag, y llevan el doble signo editorial de la Fribourg Société Philosophique y de E. Nauwelaerts de Louvain.

OCTAVIO N. DERISI

II. — CLASICOS POLITICOS. — El Instituto de Estudios Políticos de Madrid, que ha difundido tantas obras de su especialidad junto con su magnífica Revista, se ha propuesto editar los grandes *Clásicos de la Política* en ediciones bilingües, realizadas con toda seriedad tanto en lo que

concierna al texto original como a su traducción castellana. Cada obra ha sido encomendada a uno o varios especialistas.

Los tomos publicados hasta ahora son: 1) Platón, *La República* (3 tomos), edición bilingüe, con introducción, notas y traducción y establecimiento crítico del texto original según los diversos códices, por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, catedráticos ambos, de latín y griego respectivamente, de la Universidad de Madrid; 2) Platón, *Gorgias*; edición bilingüe, con el texto griego críticamente fundado de acuerdo a los diversos códices, introducción, notas y traducción de Julio Galonge Ruiz, catedrático de griego; 3) *La República de los Atenenses*, con introducción de Manuel Cardenal de Iracheta, y texto griego críticamente establecido, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano; 4) Aristóteles, *Política*, edición bilingüe, con traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías; 5) Aristóteles, *Retórica*, edición bilingüe del texto griego con aparato crítico, con traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, rector y catedrático de la Universidad de Salamanca; y 6) M. T. Cicerón, *De Legibus*, edición bilingüe, texto original latino críticamente establecido, introducción, traducción y notas por Alvaro D'Ors.

La edición de estos *Clásicos de la Política* ha sido encomendada a filólogos y filósofos de reconocida autoridad, y realizada con escrupulosidad tanto en la transcripción del texto original, generalmente con sus variantes de acuerdo a los diversos códices, como en su traducción, enaltecida con valiosas introducciones y eruditas notas.

La Colección promete la publicación de los textos políticos de Hobbes, Bodino y Suárez, a los que seguirán los de otros maestros.

Esta Colección de *Clásicos de la Política*, tan auspiciosamente iniciada con la publicación de los mencionados volúmenes, constituye un nuevo y generoso aporte, con que el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, bajo la dirección de Francisco Javier Conde, brinda las bases fundamentales para la formación política a los cultores de tan elevada e importante disciplina filosófica.

OCTAVIO N. DERISI

SUMA TEOLOGICA: TOMO IV y V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

Después de años de espera se ha continuado la publicación de la edición bilingüe de la Suma Teológica de Santo Tomás. El tomo IV corresponde a la I-IIae, q. 1-48. El tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos ha sido traducido y anotado por Fr. Teófilo Urdanoz, O. P.; la versión e introducción del tratado de las pasiones son obra de Fr. Manuel Ubeda Purkis, O. P. y Fr. Fernando Soria, O. P. El tomo V contiene las q. 48-89 de la I-IIae. El tratado de los hábitos y virtudes, en su traducción y anotación, se debe a Fr. Teófilo Urdanoz, O. P. El tratado de los vicios y pecados ha sido traducido por Fr. Cándido Aniz, O. P. Las introducciones y apéndices están garantidos por la firma de Fr. Pedro Lumbreras, O. P. Felicitamos cordialmente a las autoridades de la B. A. C. por la continuación de obra tan importante como es esta edición bilingüe de

la Suma. Esperamos que tome el ritmo acelerado que han tenido otras publicaciones de esa misma Biblioteca, y deseamos que pronto aparezca la parte correspondiente al tomo III (p. I, q. 74-119) que parece haber quedado a la vera.

G. BLANCO

FRANCISCO BRENTANO, por *Miguel Cruz Hernández*, Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca, 1953, 254 páginas.

Es la primera y hasta hoy la única obra en español, que se ocupa en estudiar la personalidad y la totalidad de la doctrina del notable filósofo que fué F. Brentano.

Indudablemente en los veintiún capítulos de la obra, la mayor parte corresponde al estudio de aquellos problemas en los que el tratamiento de Brentano influye en el pensamiento filosófico de nuestros días: intencionalidad, valor, juicio existencial, etc. Pero la obra de M. C. Hernández hace accesible también la concepción de Brentano sobre el ser, la sustancia, las categorías, la filosofía de la religión... La obra que nos ocupa se cierra con una relación cronológica de la obra escrita de Brentano y una bibliografía de los escritos sobre el filósofo alemán.

G. B.

DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE, por *Venancio Diego Carro*, O. P., Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1954, 165 páginas.

La conocida versación del P. Carro en problemas jurídicos y políticos, hace agradable y fructífera la lectura de este trabajo. Se estudian en él los Derechos y Deberes del Hombre, en sus fundamentos, en su aspecto individual, familiar, social nacional y social universal, y se añade luego un apartado sobre los derechos y deberes del Hombre católico. A continuación se hace una catalogación sistemática, en veinticinco artículos, de los deberes y derechos del hombre según los principios y doctrina de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI, y a su luz se examinan las catalogaciones modernas de los derechos del hombre: *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* (Cortes Constituyentes Francesas, 1789), *Fuero de los Españoles* (1945) y *Declaración de los derechos del Hombre*, de la O.N.U. (1948). La obra se cierra con el discurso de contestación tenido por el Excmo. Sr. José María Trías de Bes y un Apéndice en el que se nos dan los textos de las tres catalogaciones modernas arriba anunciadas.

Resulta tonificante encontrar quien se ocupe aún en aplicar los grandes principios del derecho natural a problemas como el de la intervención *auctoritate totius orbis*, del espacio vital, del *ius docendi y discendi veritatem*, acompañado de la autoridad de los grandes maestros de la escuela española.

G. B.

LA DOCTRINA AGUSTINIANA SOBRE EL MAESTRO Y SU DESARROLLO EN Sto. TOMAS DE AQUINO, por *Alberto Caturelli*. Instituto de Metafísica, Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba, 1944, 67 páginas.

El tratamiento de la doctrina agustiniana sobre El Maestro supone la gnoseología del santo Doctor. A. Caturelli comienza por ahí su exposición (p 11-19). Seguidamente se ocupa de la problemática tratada en el *De Magistro* (p. 19-29). En un apartado (p. 29-34) señala el autor la derivación de la doctrina agustiniana en el sentido de la teología mística de San Buenaventura. El resto de la obra versa sobre la doctrina de Santo Tomás acerca del problema del maestro. La exposición va siguiendo el hilo de los cuatro artículos de la *Quaestio disputata De Veritate XI*, dándose, naturalmente, particular importancia a los temas contenidos en el artículos I y IV de la célebre *Quaestio*. A. Caturelli demuestra ser un inteligente conocedor y expositor del pensamiento de San Agustín y de Sto. Tomás.

G. B.

STUDI FILOSOFICI INTORNO ALL' "ESISTENZA", AL MONDO, AL TRASCENDENTE, *Analecta Gregoriana*, Roma, 1954, 351 páginas.

Este volumen de la *Analecta Gregoriana* reúne las relaciones leídas en la sesión de Filosofía del Congreso Internacional reunido en Roma (14-16 de octubre de 1953) con ocasión del *IV Centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana*. Los 28 trabajos que forman este volumen se agrupan cómodamente en tres partes: I) Filosofía existencial y Filosofía del ser; II) Problemas gnoseológicos de la Cosmología; III) Saber del Ente trascendente. Dada la importancia de los temas tratados y la calidad de los autores que se han hecho cargo de ellos —Fabro, de Vos, Lotz, Marc, Selvaggi, Hoenen, Raeymaeker, Arnou...—, no podemos menos de agradecer la publicación de este volumen y recomendarlo a nuestros lectores.

R. I. E.

LES TESTS MENTAUX, par *Pierre Pichot*, Collection "Que sais-je?", Presses Universitaires de France, Paris, 1954, 126 páginas.

Resumir en uno de los volúmenes de la Colección "Que sais-je?" el ingente material que se cobija hoy bajo el título de tests es trabajo que ha podido llevar a cabo una persona como P. Pichot, de cuya competencia en la materia no cabe dudar: es colaborador de Piéron en el *Tratado de Psicología Aplicada* que éste dirige. La obra que comentamos se abre con diecisiete páginas de generalidades sobre los tests: cualidades, clasificación, etc.

En estas páginas nos enteramos que desde 1936 los tests mentales han sido prohibidos en Rusia en psicología escolar y en orientación y selección profesional como "pseudocientíficos y antimarxistas" (p. 9). El resto de la obra se destina al estudio de los tests de aptitudes y de conocimientos (primera parte) y a los tests de personalidad (segunda parte).

S. E. B.

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGIA;  
VOL. I: ORGANIZACION. I) PROBLEMAS HISTORICOS Y  
EPISTEMOLOGICOS DE LA PSICOLOGIA, Universidad Nacio-  
nal de Tucumán, Ministerio de Educación de la Nación, 1955, 380 p.

Del 13 al 22 de marzo del año 1954 se tuvo en Tucumán el Primer Congreso Argentino de Psicología. Este primer volumen aparecido contiene en cuidadosa presentación los documentos oficiales, las organizaciones, visitas, sesión inaugural, y los trabajos de la primera Comisión, sección A: Problemas históricos de la Psicología, y sección B: Problemas epistemológicos de la Psicología. El Prof. Diego Pró fué el relator de la sección A en la que se presentaron 8 trabajos; el Padre Leonardo Castellani fué el relator de la sección B en la que el número de los trabajos presentados ascendió a 15. Esperamos la publicación de las restantes diez comisiones.

E. M. B.

PHILOSOPHIA MORALIS, por *Joannes B. Schuster, S. J.*, Herder, Friburgo, 1950, 228 páginas.

Como lo advierte su autor en el Praefacio, en esta obra se sigue la clásica *Ethica* de Cathrein en la selección y la disposición metódica de la materia. Y esto sería lo primero que habría que someter a discusión: la estructura misma de la Filosofía Moral que, las más de las veces, y ésta es una de ellas, aparece en los manuales al uso, tan alejada del espíritu y del método de la *Ética nicomaquea*. Este, como todos los libros de la misma orientación, impresiona como una moral teológica sin teología.

Nos encontramos en esta obra con el manual claro, ordenado, con la bibliografía al día (quizá, germánica en exceso), con los argumentos reducidos a esquemas para favorecer su retención, con prenotandos esquemáticos, con tesis esquemáticas. En el texto se han colado varias erratas, cosa a la que nos tenía desacostumbrados la Editorial Herder.

G. BLANCO

THE EXISTENCE AND NATURE OF GOD. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 28, The Catholic University of America, Washington, 1954.

La vigésima octava reunión anual de la *American Catholic Philosophical Association* tuvo por tema la existencia y naturaleza de Dios. En este volumen se reúnen las comunicaciones leídas en las sesiones generales y las relaciones diversas "mesas redondas" realizadas durante la reunión. James Collins, de la Universidad de Saint Louis, expone el concepto de Dios en los modernos sistemas filosóficos, para los cuales "Dios es una función"; Richard McKeon, de la Universidad de Chicago, estudia el mismo problema en la filosofía francesa contemporánea, presentando las ideas de Marcel, Le Senne, Lavelle, Sartre, Merleau-Ponty, Gilson, Dondeyne y Maydiéu; Vernon J. Burke, de la Universidad de Saint Louis, retoma en forma muy interesante la clásica crítica tomista de las pruebas inválidas de la existencia de Dios, siendo a su vez criticado por Charles O'Neil, de la Universidad de Marquette; Peter Nash, de Toronto se aboca al candente tema de las relaciones entre el conocimiento ordinario y las pruebas filosóficas de Dios, tocado por Maritain en su última obra y discutido entre teólogos, psicólogos y metafísicos, mereciendo a su vez la crítica de Armand Maurer, del Instituto de Estudios Medioevales de Toronto, Vincent Edward Smith, de la Universidad de Notre Dame distingue con notable profundidad la consideración física y la consideración metafísica del Primer Motor; Allan B. Wolter, del Instituto St. Bonaventure de Nueva York, estudia la naturaleza de Dios y las pruebas de su existencia en Duns Scoto.

Las "mesas redondas" versaron sobre el "Dios finito" de las filosofías modernas, las pruebas morales de la existencia de Dios, la prueba agustiniana en su relación con la "cuarta vía" tomista, la unidad trascendental, el origen del silogismo. El volumen incluye el diálogo radiotelefónico transmitido en cadena durante la reunión y diversas comunicaciones de orden interno de la Asociación.

GUSTAVO E. PONFERRADA.

DE ANALOGIA, por *André Charles Gigon*, Canisiana, Friburgo de Suiza, 1949, 20 páginas.

En forma breve y ordenada Gigon expone, para uso de sus estudiantes de teología dogmática, las nociones clásicas sobre los diversos tipos de analogía, ilustrándolas con numerosos ejemplos. Esto constituye punto más interesante (y tal vez la justificación) de esta obrita, que en realidad no es sino un resumen bien hecho de los estudios de S. M. Ramírez aparecidos en *La Ciencia Tomista*.

G. E. P.

## CRONICA

### BELGICA

A iniciativa de sus colegas en el *Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina*, se ha formado una comisión de homenaje al Cgo. A. Mansión en sus cuarenta años de docencia filosófica. La comisión que preside M. de Raeymaeker realizó el acto de homenaje el 28 de abril en la *Cátedra Cardenal Mercier*. En esa sesión se le ofreció un volumen intitulado *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, que contiene veintisiete trabajos originales referentes a la obra de Aristóteles y a su influencia en la edad media.

—La *Cátedra Cardenal Mercier* del *Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina* ha organizado este año sus jornadas de estudio los días 26, 27 y 28 de abril. Tema de las jornadas fué: *Aristóteles y Santo Tomás* (Naturaleza y límite de la influencia aristotélica en la obra de Santo Tomás). Intervinieron P. Moraux, S. Mansión, D. Callus, L. Geiger, E. de Ivanka y A. Thiry.

### CHILE

Falleció el filósofo Clarence Finlayson, nacido en 1913, y que profesó la filosofía en la Universidad de Antioquia (Colombia). De la principal obra de Finlayson *Dios y la Filosofía* se ocupó extensamente SAPIENTIA (Nº 1, p. 92-96). En nuestra Revista publicó el filósofo chileno un *Mensaje a los escolásticos españoles* (Nº 6, p. 351-357) en el que respondía a ciertos críticos, a propósito de su tesis sobre el constitutivo formal de la divinidad.

—La Sociedad Interamericana de Filosofía, que preside Jorge Millás, ha convocado para el Congreso Internacional de Filosofía que se tendrá en Santiago de Chile en enero de 1956. La organización del Congreso corresponde a la Sociedad Chilena de Filosofía que preside Pedro León Loyola. Los trabajos del Congreso se dividirán en cinco Comisiones y dos Sesiones plenarias para temas suplementarios.

Tema del Congreso: La filosofía y el mundo contemporáneo.

Comisiones:

- I) Problemas actuales de la Lógica y de la Filosofía de las Ciencias.
  - II) Problemas actuales de la Antropología Filosófica.
  - III) Problemas actuales de la Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura.
  - IV) Problemas actuales de la Ética, Filosofía Jurídica y Filosofía Política.
  - V) La Metafísica y el estado actual del saber.
- Sesiones plenarias:
- I) ¿Ha habido progreso de la Filosofía en su Historia?
  - II) Significado de la Filosofía en la Cultura de América.

## FRANCIA

El 13 de octubre de 1954 falleció René Hubert, Rector de la Universidad de Estrasburgo. En nuestro medio se le conocía especialmente por su *Traité de Pédagogie* y su *Histoire de la Pédagogie*. La editorial Kapeluz anuncia la publicación en español de la principal obra de Hubert *La croissance mentale*.

—El número 4 de la Revista *Les Etudes Philosophiques*, que dirige

G. Berger aparece dedicado al filósofo Jacques Paliard, recientemente desaparecido. Se publican dos fragmentos inéditos de Paliard sobre el alma, y nueve estudios sobre el filósofo francés.

## PORTUGAL

Del 9 al 13 de mayo del corriente año se tuvo en Braga el *Primer Congreso Portugués de Filosofía* como homenaje a Francisco Sánchez y con ocasión del IV Centenario de los orígenes de la Filosofía Conimbricense. Los temas fueron: I) El saber filosófico: concepto, naturaleza y determinación; II) Problemas de filosofía portuguesa, con particular referencia a Francisco Sánchez y a los Conimbricenses.

—En el X aniversario de la *Revista Portuguesa de Filosofía*, se publicó un número especial (octubre-diciembre 1954) con el título de *Perspectivas do curso Bracarense*. Por la misma publicación nos enteramos del fallecimiento de uno de sus directores, el R. P. Severiano Tabares, S. J., profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad de Braga.

NOVEDADES DE LA

# EDITORIAL HERDER

Hartmann — Sujeción y Libertad del pensamiento católico. La Iglesia ante los problemas actuales. 280 páginas .....	40.—
Hirschberger — Historia de la Filosofía. Vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. 532 páginas .....	rustica 100.— tela 125.—
El tomo II está en prensa (Edad Moderna y Epoca contemporánea).	
Denzinger — El Magisterio de la Iglesia (trad. del "Enchiridion Symbolorum") completa hasta 1954) 750 páginas. ....	rústica 100.— tela 125.—
Sabater-March — Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia. 1.004 páginas .....	rústica 160.— tela 260.—

## Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

# LIBRERIA CARLOS LOHLE

MARECHAL, J.: Le Point de Départ de la Métaphysique (5 vols.) .....	\$ 290.—
MÜLLER, M.: Crise de la Métaphysique .....	„ 19.50
PRINI, P.: Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'Invérifiable .....	„ 19.50
HAECKER, T.: La Métaphysique du Sentiment .....	„ 16.50
— El Cristiano y la Historia .....	„ 24.—
BOLLNOW, O.: Filosofía de la Existencia .....	„ 40.—
HIRSCHBERGER, J.: Historia de la Filosofía, t. I, Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. Tela .....	„ 125.—
LAVELLE, L.: Las Potencias del Yo .....	„ 26.—
CAYRE, F.: Initiation à la Philosophie de Saint Agustin .....	„ 22.—
ROSS, W. D.: Aristotle's Physics (texto, introducción y comentarios) .....	„ 150.—
— Aristotle's Prior and Posterior Analytics, id .....	„ 126.—
WAHL, J.: Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel .....	„ 30.—

Solicite nuestro Catálogo general de FILOSOFIA Y PSICOLOGIA  
con 4.000 títulos.

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3079

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES



## *Articulos Finos*

**PARA REGALOS**

*Magnificas colecciones de objetos  
útiles, finos y elegantes para  
obsequio. Juegos escritorio, carteras,  
billeteras, papel carta, etc.*

## REVISTA DE TEOLOGIA

*DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau*

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país  
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—  
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON

(Argentina).

## C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

*Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.*

## C R I T E R I O

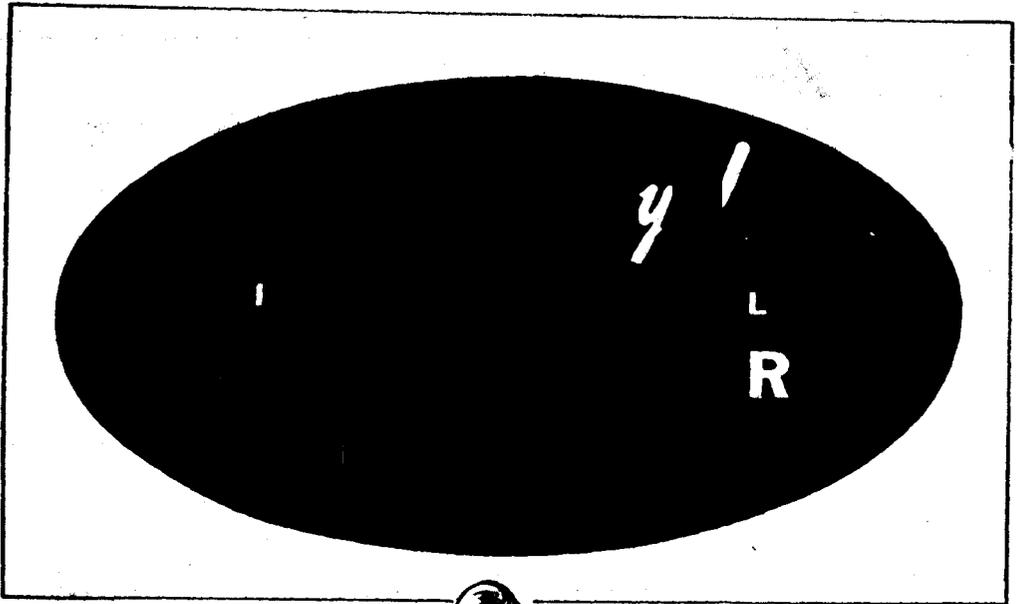
REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 60.— Semestral \$ 40.— Número suelto \$ 3.50 Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.



De ese modo, sin sacrificio alguno, Ud. ayuda a que no falte agua en muchas viviendas y al mismo tiempo contribuye a evitar el uso innecesario de electricidad.



**COLABORANDO**



en el buen uso del

**AGUA y la ELECTRICIDAD**

---



Santa María de Luján



San Juan Bosco

# MODERNAS MOTONAVES

LINEAS REGULARES A:

CHILE  
BRASIL  
PATAGONIA



Santa Micaela



San Benito

COMPANIA NAVIERA Y COMERCIAL

CERERIA

## LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA  
LITURGICA Y DE ESTEARINA  
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798  
Buenos Aires

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO  
Revista quincenal de cultura Eclesiástica.  
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI  
Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:  
Palestra del Clero: Liras 3.000  
Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:  
Casella Postale 185 - Via Oberdan, 6 C. C. P. n. 4815  
ROVIGO - ITALIA

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES