

SAP



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *El orden divino del hombre* 83

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *La realidad propia del conocimiento humano. Sus pasos hasta la objetividad trascendente* 97

OSCAR G. LAPALMA: *Kant y la filosofía de la historia* 111

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI: *La soberbia de la razón y la humildad de la inteligencia* 149

BIBLIOGRAFIA

ETIENNE GILSON: *El realismo metódico* (Octavio N. Derisi), p. 153; JEAN GUITTON: *Historia y destino* (Octavio N. Derisi), p. 154; JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE: *Sobre el saber teológico* (Eduardo Mirás), p. 155; PIETRO PARENTE: *Il mistero teandrico della Chiesa e la collegialita* (Eduardo Mirás), p. 158; GIANFRANCO MORRA: *Marxismo y religión* (Roberto Aras), p. 158; OLSEN A. GHIRARDI: *Hermenéutica del saber* (Juan A. Casaubón), p. 159; THOMAS AUCHTER: *Crítica de la pedagogía antiautoritaria* (Juan A. Levermann), p. 160.

Año XXXV

1980

Nº 136

Abril - Junio 1980

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 136)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

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

EL ORDEN DIVINO DEL HOMBRE

II

EL ORDEN MORAL

1. — El último fin del hombre desde el hombre

Los bienes finitos externos al hombre pueden ser materiales o espirituales. Aquéllos están formados por las riquezas y otros bienes corpóreos, útiles al hombre. Estos bienes materiales pueden ser, a su vez, naturales o artificiales, según sean tales cuales existen en el mundo o como existen después que el hombre los ha modificado por la técnica o el arte para adaptarlos a sus necesidades, ya haciéndolos más útiles, ya haciéndolos más bellos.

Tales bienes materiales son siempre medios para el perfeccionamiento del hombre y para ayudarlo a conseguir su Fin último o Bien supremo.

Tampoco superan la calidad de medio, los bienes espirituales externos al hombre, tales como la estima, la alabanza o gloria, pues ellos suponen la perfección interna del hombre, que sólo expresan o exaltan.

El último Fin del hombre ha de ser aquel Bien, que colma las aspiraciones o potencias de la naturaleza humana en su integridad.

Esta naturaleza se presenta con sectores jerárquicamente subordinados: el ser material, que sirve a la vida vegetativa o fisiológica, la vida inconsciente; la cual a su vez se ordena a la vida consciente o sensitiva, cuyos órganos constituye, conserva y desarrolla. Esta vida consciente de los sentidos se subordina a la vida espiritual, que, si bien en sí misma es enteramente independiente de la materia y de la vida orgánica —eso significa espiritual—, sin embargo depende de ella en razón de su objeto, que logra de-velar y aprehender, por abstracción, a partir de los datos de la intuición sensible. La vida espiritual está esencialmente dirigida, como a su objeto formal especificante, al ser como tal, a lo que es, sea bajo el aspecto de verdad, la inteligencia, sea bajo el aspecto de bondad, la voluntad, y bajo el aspecto de belleza, el apetito natural de verdad de la inteligencia.

Verdad, bondad y belleza trascendentes o realmente distintos del propio acto espiritual que las aprehende o apetece, constituyen el fin último al que está ordenada la naturaleza humana como a su Bien supremo, que la actualiza o perfecciona en su vida específica suprema, a la cual se subordinan las demás actividades y potencias inferiores del hombre.

Pero verdad, bondad y belleza son propiedades trascendentales del ser, es decir, perfecciones que lo expresan de diferente modo, pero facetas, al fin, identificadas con él.

La verdad, bondad y belleza a que el hombre aspira desde la cima de su espíritu, no son la verdad, bondad y belleza finitas, porque ninguna de ellas, en tal grado es capaz de saciar el apetito espiritual del hombre, es decir, no es capaz de conferirle actualización o plena perfección humana.

El Fin a que el hombre realmente se ordena, por todas las aberturas de su vida específica a la trascendencia del ser, es la Verdad, la Bondad y la Belleza infinitas, identificadas con el Acto puro o Ser de Dios.

El fin supremo del hombre, es, pues, Dios: nada más que Dios puede llenar el ámbito espiritual de la persona humana.

Para perfeccionarse el hombre debe desarrollar armónicamente su naturaleza en sus diversos sectores y de una manera jerárquica: el ser y la vida vegetativa subordinados al ser y vida sensitivas, éstos al ser y vida espiritual, y éstos definitivamente, a la Verdad, Bondad y Belleza trascendentes e infinitas de Dios.

Cuando el hombre posee imperfecta o limitadamente a Dios —su Verdad, Bondad y Belleza—, por el conocimiento y el amor, se perfecciona; pero sólo cuando llegue a poseerlo plenamente —al término de la vida terrena— la inteligencia y la voluntad, es decir, la persona humana, habrá logrado su Fin supremo y, con El, su perfección.

2. — El último Fin del hombre desde Dios

Cuando Dios crea, dijimos en el artículo anterior —SAPIENTIA n° 135—, no lo puede hacer por otro Fin que El mismo. No puede tener como fin un ser o bien creado, pues entonces Dios dependería de la creatura. Dios no crea para adquirir algo, ya que lo tiene todo, sino para hacer partícipes y manifestantes de su Ser o Perfección —Verdad, Bondad y Belleza— a otros seres, es decir, crea para su gloria.

Los seres materiales, hasta el animal inclusive, participan y manifiestan el Ser o Perfección divina, es decir, lo glorifican, con su ser y su actividad inconsciente y necesaria, regida por un determinismo causal: por las leyes naturales, que, por eso mismo, son participación y expresión de la Ley eterna.

En cambio, al hombre, consciente y libre por su espíritu, la Ley eterna de la Inteligencia divina —unida a su Voluntad en el acto de Imperio— lo ordena a este Fin divino —de participación y manifestación de la Perfección de Dios— de un modo consciente y libre: por el conocimiento y el amor.

El Fin al que Dios ordena al hombre no puede ser otro que su gloria, según dijimos —la participación y manifestación de su Ser o Perfección—, pero de una manera formal, consciente y libre, o sea, por el conocimiento intelectual, que reconoce a Dios supremo Bien, y por la voluntad que lo ama y acata.

Tal ordenación del ser inteligente y libre, es decir, de la persona humana, por la Ley eterna hacia su Fin: la gloria de Dios, lograda de un modo formal o consciente, se realiza y expresa en el hombre por la ley moral.

3. — Identidad del Fin del hombre desde Dios

Pero si analizamos bien el Fin último del hombre, desde el propio hombre y desde Dios, como lo acabamos de hacer, veremos que coincide.

El hombre alcanza el Fin que Dios se propone en su creación, cuando ordena toda su vida, de un modo jerárquico, al conocimiento y al amor del mismo —del Bien divino— y, consiguientemente, al cumplimiento de su Voluntad.

El hombre no puede conocer y amar a Dios —alcanzar su Verdad, Bondad y Belleza infinitas— sin lograr su propio fin o perfección humana.

Y a su vez, el hombre no puede lograr su propio fin o perfección humana, si no es por el conocimiento y el amor de Dios, es decir, sin lograr la gloria de Dios, que es precisamente el fin que Dios se propone en el hombre.

El Fin de Dios y el fin del hombre, son, pues, idénticos. Consecuencia lógica, si consideramos que Dios crea la naturaleza humana para lograr su Fin divino: su gloria. Consiguientemente, si el hombre obra conforme a su naturaleza, integral y jerárquicamente considerada, deberá lograr el fin que lo perfeccione, precisamente cuando llega al logro de su Bien específico, que no es otro que la Bondad, y Belleza de Dios, conocida y amada.

4. — La ley moral

Ahora bien, la Ley eterna de Dios, que ordena al hombre a su Fin divino, es participada por el hombre y se expresa en su conciencia por la ley moral.

Esta ley está inscrita por Dios en la misma naturaleza humana. El hombre la encuentra leyendo su propia naturaleza.

En efecto, éste no sólo ve que obrando conforme a su naturaleza —abierta en la cima de su espíritu, a Dios, como a su Fin o Bien trascendente supremo— cumple con un orden dado sino que experimenta también este orden, como imperado.

En sus propias inclinaciones naturales, integral y jerárquicamente asumidas, el hombre aprehende un orden establecido y mandado, un orden superior a él y que libremente debe acatar.

Ahora bien, este carácter absoluto con que el orden natural se presenta al hombre, implica —como el efecto a la causa— un Legislador superior a él, capaz de imponerle su mandamiento en el interior de su conciencia.

El deber no nace de la conciencia, como si ella crease el precepto —a la manera del autonomismo kantiano—, sino que la conciencia aprehende, en el seno de su acto, la Ley como objetiva, como impuesta y que, por eso, es superior a ella y que la voluntad libre debe acatar. En síntesis, la conciencia no constituye, sino que aprehende la ley moral, como una ley objetiva que se impone a la persona.

Este hecho del deber, experimentado en nuestra conciencia, hace que ésta vea con toda claridad estar obligada —necesitada moralmente— a hacer ciertos actos, como adorar a Dios, respetar a los demás en su vida y a sus bienes, estar a la palabra dada, y a omitir otros; tales como el matar o perjudicar a otros inocentes, en su cuerpo, en su fama y en su vida.

Esta experiencia de estar obligado a respetar el orden de la naturaleza, implica la existencia de un Legislador supremo, capaz de imponer su ley en lo más íntimo de la conciencia, y, por eso, constituye un argumento eficaz para probar la existencia de Dios, como autor de esa Ley moral, experimentada en la conciencia. Por eso, la ley moral, está causada por la ley eterna de Dios; es su expresión y manifestación para el hombre, a la cual la persona humana llega a conocer precisamente desde aquella, como su efecto.

5. — Los grados de la ley moral

Esta ley moral, que obliga al hombre a respetar y acatar el orden de la naturaleza, como impuesto por la Ley eterna de la Inteligencia divina —expresada en el Imperio, junto con su Voluntad—, se presenta en círculos concéntricos. El primero está constituido por los preceptos inmediatamente aprehendidos por la conciencia, sin raciocinio alguno. Porque así como hay un hábito natural —el hábito de los principios—, no adquirido, propio de la inteligencia que aprehende sin esfuerzo y sin raciocinio los primeros principios del orden o verdad especulativa —tales como el principio de no contradicción, de identidad, de razón de ser y de causalidad—, también hay un hábito

natural de la inteligencia —la sindéresis— que aprehende sin esfuerzo, inmediatamente, los primeros principios del orden práctico o moral —hay que hacer el bien y evitar el mal, respetar a los demás, etc.

Y del mismo modo que de los primeros principios se derivan otros, por raciocinio, también de los primeros principios morales de la sindéresis se deducen, por raciocinio, los preceptos secundarios. Y luego, desde éstos, otros más alejados de los primeros.

Donde la conciencia no puede engañarse es en la aprehensión de los preceptos primarios y de los secundarios inmediata y fácilmente derivados de los primeros.

En cambio, donde podría equivocarse, sería en la aprehensión de los preceptos más alejados de los primarios.

6. — Conclusión

Lo importante es poner en evidencia que los preceptos de la ley moral imponen al hombre su propio bien, lo obligan a su propia perfección.

Y dada la íntima unión e identidad del Fin que Dios se propone en el hombre, y el Fin que el hombre encuentra en sí mismo —expresado por Dios en su naturaleza—, síguese que la persona humana no puede perfeccionar o llegar a su plenitud o actualización de su ser, sin la consecución del fin divino: la gloria de Dios, por el conocimiento, el amor y el acatamiento de su divina voluntad; y viceversa, no puede glorificar a Dios, por el conocimiento, el amor y sumisión a su divina voluntad, sin lograr su propia perfección.

Por eso, cuando la Ley eterna de Dios, por la ley moral inscrita por Dios en la conciencia manda al hombre que lo reconozca como a su Fin o Bien supremo y, como tal, lo adore y lo ame y, para ello, cumpla con sus preceptos, Dios está mandando al hombre su propia perfección, le está imponiendo su propio bien y plenitud humana.

III

EL ORDEN JURIDICO

1. — De la Ley Moral al Derecho natural

El hombre está hecho para Dios, como a su último Fin según acabamos de exponer.

Para que pueda ordenarse a tal fin, Dios ha dotado al hombre de su naturaleza, jerárquicamente ordenada y que culmina en su vida específica espiritual. En ella ha dejado inscripta su ley moral, que lo obliga ello.

Ahora bien, para cumplir con las obligaciones que le dicta la ley moral, la persona tiene que tener el poder de hacerlo: poseer todos los medios necesarios para ello. En otros términos, la persona humana ha de poder disponer de su cuerpo y de su alma, de su inteligencia y de su libertad y, en general, ha de poder tener a mano todos los medios indispensables y convenientes para su subsistencia y la de los suyos, para poder trabajar y tener acceso a la propiedad, a la cultura, al matrimonio, y a otros bienes que hacen a su perfección.

Todo lo cual implica la necesidad de que los demás hombres no lo impidan en el uso de tales medios y tengan la obligación de respetarlo en el uso de los mismos.

Tal poder disponer de ciertas cosas, acciones u obras, sin que los demás puedan impedirlo, más aún que deban respetarlo, es decir, el que los demás tengan la obligación de no impedir a nadie en el uso de los mismos y acatarlos sinceramente constituye el Derecho natural.

El Derecho natural se funda en la Ley moral. En primer lugar, porque ésta exige el que se otorgue a la persona tales poderes: así, exige el derecho a los medios necesarios para el cumplimiento de la misma ley moral, y en segundo lugar, porque tal ley moral impone a los demás la obligación de respetar tales derechos de cada persona, familia u otra sociedad intermedia.

2. — Naturaleza del Derecho natural

El derecho es algo objetivo: una obra o una cosa que se debe a otro (Santo Tomás). El derecho es lo debido a otros.

De aquí que los derechos del orden natural sean tales objetos, "cosas, acciones u obras" que dice Santo Tomás, las cuales se deben a otros. Son parte de la ley moral natural y, como tal, se fundan en dicha ley.

Todo el orden moral y jurídico es, por eso, algo racional, algo que se funda, en última instancia, en la Ley eterna, formulada por la Inteligencia ordenadora de Dios, y viene siempre impresa, con ese carácter racional, en nuestra inteligencia: lo que ésta ve objetivamente como debido a otros.

Los Derechos naturales —a los cuales pertenecerían los ahora llamados Derechos Humanos— no son, pues, meramente subjetivos, algo que brota exclusivamente de la libertad; pertenecen al sujeto o persona humana y a su libertad —en este sentido, son subjetivos— pero fundados siempre en algo objetivo: en lo debido a otro y establecido, como tal, por la ley moral.

Por eso, el derecho primordialmente siempre es objetivo, expresión de la Inteligencia divina ordenadora por la Ley eterna, expresada a su vez por la ley moral en la inteligencia humana.

3. — Acepciones y causas del Derecho

El Derecho significa, pues, ante todo, algo objetivo que se debe a otros. Esta es la acepción del derecho objetivo. El derecho significa también el poder disponer de este derecho objetivo, la libertad para poder disponer de una obra, acción o cosa. Se trata del derecho subjetivo, que se funda en el derecho objetivo, el cual a su vez es tal por la obligación moral que impone a los demás de respetarlo. El derecho subjetivo de la persona se sostiene, en definitiva, por la ley moral, que obliga a los otros hombres a respetar los derechos objetivos de aquélla.

Por eso y finalmente, el derecho significa la ley, que confiere tales derechos objetivos a la persona —familia y otras comunidades intermedias como sujeto— con la imposición de la obligación de respetarlo.

Si analizamos las causas del derecho, veríamos que, la causa material del mismo es la persona humana o una comunidad; la causa formal está constituida por el derecho objetivo; la causa eficiente es la ley moral que establece el derecho objetivo para las personas e instituciones, que poseen el consiguiente derecho subjetivo, y finalmente, la causa final del derecho, es la concordia y la paz entre los hombres e instituciones, que resulta del respeto del derecho en todas sus formas.

4. — Moral y derecho

El derecho no sólo se funda en la moral, sino que es parte de la misma: el derecho como ley impone el derecho objetivo para las personas y comunidades. En efecto el Derecho comprende —como ley— aquel sector de la moral, que obliga a dar cada uno lo suyo.

Esta parte de la moral, cuyo objeto es el derecho objetivo y, a través de éste, el subjetivo, está regulado por la virtud de la justicia. La justicia es la virtud que inclina a cumplir el deber moral de respetar y dar a cada uno —persona o sociedad— lo que se le debe.

Y como el derecho es siempre algo objetivo, externo a la persona, la justicia abarca el sector moral que obliga a respetar y dar esos objetos, acciones y obras, a quien corresponde. Por eso, la obligación moral de la justicia se cumple con otorgar a cada uno su derecho, sin que sea necesario una disposición especial interior. Así el que paga una deuda, algo debido a otro, aunque lo haga con fastidio y animadversión, cumple con la obligación moral de la justicia, aunque falte a otras obligaciones de la ley moral.

Se ve, pues, que la justicia —y el derecho, que es su objeto— forman parte de la ley moral, pero no cubren toda la ley moral. Esta comprende otras obligaciones, incluso puramente interiores, que no pertenecen a la justicia y al derecho, como es el ayudar a un necesitado.

5. — Derecho natural y Derecho positivo

El derecho natural, como parte de la ley moral, comprende, en primer lugar, los principios primeros y evidentes por sí mismos, que se refieren a los derechos objetivos y subjetivos, principios que son apprehendidos por el hábito de la sindéresis.

Sobre la base de estos principios primeros del derecho, la inteligencia deduce, con el razonamiento, los preceptos secundarios y otros, aun más derivados.

Sin embargo, la ley moral que formula los principios fundamentales del derecho natural y los inmediatamente derivados, necesita la determinación del derecho positivo o ley humana. La misma ley moral o derecho natural exige su determinación por la ley humana, para que pueda ser realmente válido y eficaz. Por eso, la ley humana o derecho positivo obliga moralmente en virtud del derecho natural.

El derecho natural es moral o jurídico totalmente: en su contenido y en su forma.

En cambio, el derecho positivo no es moral o jurídico en su contenido —que puede variar de nación a nación y de época a época—. En cambio es moral o jurídico por fundarse en el derecho natural, el cual al exigirlo, le confiere el carácter de obligatoriedad moral o jurídica.

De aquí que el derecho positivo pierda este carácter jurídico o moral, cuando se opone al derecho natural, puesto que éste no podría fundamentar y dar obligatoriedad a una ley humana que lo contradiga.

6. — El orden jurídico

Con el derecho natural y positivo se establece el orden jurídico o de la justicia.

Cuando el derecho natural y el positivo —fundado éste debidamente en aquél, como su determinación— son acatados y cumplidos, cada miembro de la sociedad y la sociedad misma logran su derecho: lo que les es debido.

Este cumplimiento del derecho es objeto de la justicia: de la justicia conmutativa, que ordena las personas entre sí, obligando a cada una a dar lo debido a las otras; de la justicia legal, que ordena a los miembros de la sociedad con la sociedad misma y con su auto-

riedad, cumpliendo aquéllos con sus obligaciones, o sea, dando a la sociedad su derecho —vg. cumpliendo las leyes, etc.—; de la justicia distributiva, que ordena a la sociedad con sus miembros, dando proporcionalmente a los súbditos sus derechos y obligaciones; y la justicia social, que confiere a cada miembro de la sociedad el derecho a lo necesario para su vida y de su familia.

Cuando los deberes de la justicia están cumplidos, todos los derechos son respetados y conferidos a cada uno —persona, familias, sociedades intermedias, sociedad política— y cuando cada uno recibe lo que le es debido, su derecho, se logra el orden justo y, con él, la armonía y la paz social.

Por eso, el orden social es fruto de un orden moral, acatado interiormente por la libertad, y que se desarrolla hasta sus consecuencias jurídicas —del derecho natural y positivo—, sustentado por la virtud de la justicia en sus diversos sectores. Desde los primeros principios de la moral y del derecho natural hasta sus consecuencias jurídicas del derecho positivo, que lo determina y recibe de él su fuerza jurídica, hay un recorrido de la obligación, que desde el interior de la conciencia y de la libertad, organiza todo el orden humano, individual y social, en las exigencias objetivas del último Fin del hombre o, lo que es lo mismo, en las exigencias de la naturaleza humana integralmente considerada.

Y como sustentado que está, en definitiva, en la Ley eterna de la Inteligencia divina, este orden humano individual y social, es un orden racional y divino, que por la identidad del fin del hombre en Dios y en el propio hombre, es también un orden humano, organizado dentro del propio hombre, desde su libertad dirigida y ordenada por su inteligencia, a la propia perfección o desarrollo humano personal y social.

Todo orden jurídico es, pues, un orden esencialmente moral y, como tal, divino.

Cuando el orden jurídico humano quiere constituirse por sí mismo —autonomismo y positivismo jurídico— carece de vigor moral obligatorio y lógicamente se constituye como una imposición puramente exterior al hombre, violenta y carente de fuerza organizadora interior.

El autonomismo y el positivismo jurídico, por su indole misma, se prestan a justificar cualquier arbitrariedad y totalitarismo y conducen, en definitiva, al atropello de la persona humana, de la familia y de las sociedades intermedias, y de sus derechos naturales inalienables, fundados como están en la Ley eterna y en la consiguiente ley moral, que la expresa y recibe de ella su fuerza, conforme al bien del hombre y de su naturaleza humana.

IV

EL ORDEN POLITICO

I. — Del orden moral individual al orden político

La persona humana no se basta a sí misma para lograr su Fin divino y su consiguiente perfección.

Necesita, en primer lugar, de la familia: de la unión estable de un hombre y de una mujer para su nacimiento y educación. En efecto, no basta un nacimiento cualquiera para la persona humana. Dios ha ordenado las cosas de tal manera que sólo de la unión permanente de un hombre con una mujer se logren las condiciones necesarias no sólo para la procreación, sino también para la educación material y espiritual de la persona. Cualquier violación de estas condiciones: de la unidad y fidelidad de un hombre con una mujer o de la unión estable e indisoluble de los mismos, no solamente traería aparejadas múltiples dificultades a los propios cónyuges, sino que la formación material y espiritual de la prole se resentiría. No solamente la institución exige estas condiciones, sino que la violación de las mismas confirma las graves consecuencias que ella importa para los propios cónyuges y para los hijos.

A su vez la persona y la familia no poseen los medios suficientes para su subsistencia y desarrollo adecuado. La familia es una institución natural y, como tal, adecuada a sus fines. Pero necesita ser integrada en una sociedad superior, que le proporcione todos los medios indispensables para su estabilidad y desarrollo.

Por una inclinación natural —y, por ende, de origen divino, ya que Dios es el autor de la naturaleza— el hombre, la familia y las sociedades intermedias —libremente constituidas, estas últimas— son conducidos a reunirse en sociedad, para lograr así los medios necesarios y convenientes para su subsistencia y perfección.

El origen de los Estados o Sociedades Políticas, depende de circunstancias históricas, geográficas, étnicas y otras más, muy variables en cada caso. Los actuales Estados o Sociedades Políticas, tales como han existido a través de la historia o como existen en la actualidad, podrían haberse originado de otras maneras y haberse constituido con regiones y pueblos, distintos de los que de hecho las forman. En este sentido, los Estados no son de origen natural en su constitución concreta.

Tampoco lo son en sus formas de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia, en sus múltiples y variadas formas de realización y combinación entre ellas.

En cambio, lo que es natural y, por eso mismo, necesario es la inclinación de los hombres a la sociedad, que los conduce a organizarse, de un modo o de otro y con una forma de gobierno o con otra, en sociedad. Lo natural y necesario es que el hombre constituya y viva en sociedad política.

La sociedad política es, por ende, moralmente necesaria y, en cuanto tal, se regula también por normas morales para su funcionamiento humanamente recto.

2. — Fin y esencia de la Sociedad Política o Estado

La persona y la familia y otras sociedades intermedias tienden a organizarse para defender sus derechos naturales y para constituir el bien común.

Los individuos y sociedades intermedias no pueden valerse por sí mismos para defender eficazmente sus derechos naturales: derecho a la vida, al alimento, al trabajo, etc. Necesitan reunirse con otros en comunidad, para así todos juntos hacer efectivos tales derechos.

Por otra parte, ninguna persona individual, familia o administración privadas son capaces por sí mismas de crear todas aquellas condiciones necesarias y convenientes para su desarrollo material y espiritual en sus múltiples aspectos.

Únicamente una comunidad o sociedad política puede crear tales condiciones, en que sus miembros puedan lograr dichos medios adecuados para su subsistencia y su desarrollo armónico, es decir, su perfección.

Ahora bien, el establecimiento de tales condiciones para que los miembros de la comunidad puedan perfeccionarse es lo que precisamente se llama el bien común.

Amparar con eficacia los derechos de las personas, familias y sociedades intermedias y ofrecer a todos ellos los medios necesarios y convenientes para su perfeccionamiento o, en otros términos, el establecimiento del bien común: son los fines esenciales y constitutivos de la Sociedad Política o del Estado.

La Sociedad Política, puede definirse, como la unión de las personas, familias y sociedades menores para trabajar juntos en busca de: 1) el establecimiento del orden jurídico, es decir, de la defensa de los derechos naturales de los miembros de la sociedad; y 2) el bien común o consecución de las condiciones materiales y espirituales, indispensables y conducentes al desarrollo armónico y material y espiritual de los mismos.

3. — Las desviaciones de la sociedad

La Sociedad Política, de acuerdo a lo dicho, puede claudicar de sus fines y de su esencia, por defecto o por exceso.

Por defecto peca el Liberalismo, que reduce el fin de la sociedad a la defensa de los derechos y de la libertad de sus miembros, y omite la constitución del bien común, que supone la intervención del Estado para que todos los miembros de la sociedad puedan tener acceso de hecho a los bienes materiales y espirituales de la misma.

Por exceso, peca el Materialismo —concretamente, en la actualidad, el Marxismo comunista—, que, al negar el espíritu de la persona y a Dios, suprime la libertad y el orden moral constituido desde la interioridad de la conciencia, y lo sustituye por una organización puramente externa, impuesta por la fuerza, como se impone a los seres materiales. Todo depende, pues, de la autoridad del Estado, que otorga beneficios y obligaciones y organiza así por la fuerza todo este pseudoorden de la sociedad. Los miembros de la sociedad están privados de sus derechos personales, familiares, etc., y son sometidos por la fuerza —gobierno totalitario— a la organización que impone la autoridad que de hecho ejerce el poder, como a partes materiales de una máquina. En una concepción materialista no cabe un orden moral, instituido desde la conciencia y fundado en Dios como último fin, sino sólo un pseudoorden desde el exterior, impuesto por la fuerza.

4. — Necesidad de la autoridad

Para el logro de los fines y consiguiente constitución de la Sociedad Política es indispensable la autoridad, es decir, una fuerza moral capaz de obligar a los súbditos al cumplimiento de sus deberes para lograr los fines y bienes de la sociedad. Por eso, la autoridad está impuesta también por el orden natural instituido por Dios, por la ley moral.

Esta autoridad, que obliga moralmente a los súbditos a colaborar eficazmente a la consecución de los fines del Estado —cada uno, según el lugar que ocupa dentro del mismo— como la sociedad misma, puede constituirse de diversas maneras y estar, ya en una sola persona —monarquía— ya en un conjunto de los más virtuosos —aristocracia—, ya en todo el pueblo o en sus representantes —democracia—, y en otras formas combinadas de diverso modo. Esta diversidad de tipos de organización de la autoridad depende de circunstancias históricas y de otros factores accidentales para la autoridad misma, que siempre es de derecho natural o moralmente necesaria y, como tal, proveniente de Dios.

El P. Francisco Suárez, en pos de Santo Tomás, sostiene que Dios otorga la autoridad siempre al pueblo, no para que él la ejerza por sí mismo, sino para que la entregue a quien o a quienes han de ejercerla con un régimen u otro: monárquico, etc.

Hay que distinguir cuidadosamente entre el origen divino de la autoridad —toda autoridad legítimamente establecida proviene de Dios— y la persona o personas, que, de un modo u otro —monárquico, democrático, etc.— la ejercen. Ninguna persona está elegida directamente por Dios para ejercer la autoridad; son los hombres, quienes libremente eligen esa persona o personas, las cuales, sí, reciben la autoridad de Dios.

Lo importante es subrayar que la autoridad, necesaria para la subsistencia y desarrollo de la Sociedad Política, no proviene de los hombres —como lo afirman Rousseau y Hobbes—, sino que, como la misma sociedad, forma parte del orden moral natural y, por ende, del orden establecido por la Ley eterna de Dios

Por lo demás, si se niega este origen divino de la sociedad y de la autoridad, por encima de la voluntad de los hombres, se diluye todo vínculo de obligación moral, y la coacción de la autoridad para imponer a los súbditos determinados actos en favor de la sociedad es puramente externa e impuesta por la fuerza, sin que alcance a la conciencia. Negado el orden divino de la sociedad y de la autoridad, no hay diferencia substancial entre una imposición de quien de hecho tiene el poder y la de un cualquiera que por la fuerza obliga a otro.

5. — El orden político

La organización de la Sociedad Política o del Estado forma parte del orden moral y, como tal, obliga en conciencia a los miembros de la sociedad a acatar las leyes y disposiciones para la consecución de los fines de la misma: la tutela de los derechos y la constitución del bien común.

La persona está ordenada a Dios, como a su último Fin o Supremo Bien, y a su consiguiente perfección humana, que se logra con la consecución plena de aquel fin, y se va realizando en la medida en que se va acercando a esa posesión en la vida terrena.

Para lograr este Fin, la persona no se basta a sí misma, no tiene los medios para amparar sus derechos y para poder alcanzar su perfeccionamiento adecuado.

Para ello, por inclinación natural, busca unirse con los otros y formar con ellos —y la familia y sociedades intermedias— la Sociedad Política. Por eso, las personas y la familia llegan a la constitución de la Sociedad Política o Estado por mandato de la ley moral, que las obliga a ello precisamente para poder lograr su Fin divino y su perfección humana.

La Sociedad Política aparece, pues, en última instancia, como el camino necesario que debe recorrer la persona —y las familias y otras sociedades menores— para su perfeccionamiento moral.

De aquí que toda la organización política, con sus leyes y con su autoridad —no en su existencia o realización histórica concreta— forme parte del orden moral humano y, como tal, también divino, establecido por Dios.

Se ve también que la Sociedad Política es para la persona, para tutelarla en sus derechos y darle los bienes que necesita para su desarrollo y no viceversa.

Si la persona —y las familias y sociedades intermedias— debe someterse a la autoridad y a la Sociedad Política para lograr los fines de la misma y, en definitiva, el bien común y, en tal sentido, el bien común está sobre el bien de los miembros de la sociedad, en un orden absoluto es la sociedad quien debe someterse y servir a la persona. Pues si la persona se somete a la sociedad para lograr el bien común y cede ciertas libertades y derechos para ello, es precisamente para lograr el bien común, que es el bien de las personas, el bien por el cual se constituye la Sociedad Política: la defensa de los derechos y las condiciones necesarias y convenientes para la vida digna y para la perfección de la persona.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LA REALIDAD PROPIA DEL CONOCIMIENTO HUMANO. SUS PASOS HASTA LA OBJETIVIDAD TRASCENDENTE

1

DEFORMACION DE LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. *La pérdida del ser trascendente en los sistemas contemporáneos de Filosofía*

En un Editorial de esta Revista nos hemos referido al *subjetivismo* o *inmanentismo*, en que es sumergido el conocimiento por los diversos sistemas filosóficos de nuestro tiempo, tales como el Racionalismo, el Empirismo, el Criticismo, el Idealismo Trascendental, la Fenomenología y el Existencialismo Irracionalista e Historicista, que culminan en la llamada Hermenéutica de nuestros días.

Todos estos sistemas han *materializado* de un modo o de otro y han deformado el conocimiento, al desconocer y alterar su singular realidad, realmente única, que le viene precisamente de su constitución ontológica *inmaterial* y, en el caso de la intelección, enteramente *inmaterial* o *espiritual*.

Tanto el Racionalismo, como el Empirismo, al reducir el conocimiento a una pura imagen —espiritual o material, respectivamente—, lo han *materializado*, le han hecho perder su realidad propia, aprehensiva del ser trascendente.

El Criticismo ha *materializado* el conocimiento al reducirlo a los datos o fenómenos subjetivos, organizado por las formas de la sensibilidad y de la inteligencia, respectivamente. La intencionalidad propia del conocimiento, con la presencia del objeto transubjetivo, ha sido suprimida por esta materialización o reducción del mismo a *imágenes* puramente inmanentes.

El Idealismo ha absorbido toda la trascendencia de los objetos en una Inmanencia total, que los crea desde su subjetividad trascendental —única realidad, que se confunde con la Idea o Espíritu absoluto— como puros fenómenos. Paradojalmente también materializa el conocimiento.

La Fenomenología, pese a haberse aproximado a la verdadera naturaleza del conocimiento con el re-descubrimiento de su esencial intencionalidad o irreductibilidad del objeto al sujeto, no la alcanza en su auténtica realidad de objeto realmente trascendente al acto: de ser en sí. La “reducción” a una intencionalidad dentro de la conciencia subjetiva, mutila el verdadero ser trascendente y lo reduce a una trascendencia inmanente. Otra vez la *materialización* del conocimiento lo reduce a una imagen enteramente subjetiva.

Otro tanto sucede con el Existencialismo y la Hermenéutica, en que la materialización del conocimiento se agrava con la nota del *irracionalismo* e *historicismo*, que reducen el conocimiento a algo puramente subjetivo y cambiante, determinado por la temporalidad y la historia.

II

LA VERDADERA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO *

2. *El primer paso del conocimiento: la intuición sensitiva*

El hombre no posee intuición intelectual, se abre a la trascendencia del objeto, a partir de los sentidos. Estos perciben los datos concretos de las cosas materiales desde su aspecto fenoménico: “*esto coloreado*”, “*esto sonoro*”, etc. El ser está presente en estos datos —“esto” (...)—, pero no está de-velado ni aprehendido como tal. Los sentidos no conocen el *ser* del objeto ni tampoco del sujeto; y,

* Todo el trabajo está fundado en el pensamiento de Santo Tomás. Pueden consultarse entre otros los siguientes pasajes:

El Comentario al *De Anima*, libro III entero.

De Ver., II, 2.

De Ver., I, 9.

C. G., II, 66.

De Ver., XXIV, 2.

S. *Theol.*, II, 26, 1 ad 2.

S. *Theol.*, I-II, 93, 1 ad 3.

De Nat. Verbt.

De Ver., X, 8.

De Ver., XXII, 10.

In Io., I, 1, Lectio I.

S. *Th.*, I, 34, 1.

por eso, no aprehenden formalmente el *objeto* como realmente distinto del *sujeto*. Tampoco logran una conciencia expresa del *sujeto*. Los sentidos viven una intencionalidad de sujeto-objeto, dadas simultáneamente, pero sin poderla aprehender reflexivamente ni distinguir entre el sujeto y el objeto. Viven una experiencia intencional, sin poder plantearse siquiera el problema del alcance y del valor de su propio conocimiento.

El mundo del *ser* de la realidad como tal, sus constitutivos y relaciones y causas, permanece oculto a sus ojos.

Sin embargo, las sensaciones de los sentidos externos —la vista, el oído—, constituyen una *intuición*, o sea, el fenómeno está inmediatamente captado y presente por sí mismo en el acto de la sensación, *sin intermediarios* o imágenes, y está presente *tal cual él es y existe* en la realidad. La cosa misma, bajo alguno de sus aspectos fenoméricos concretos —que incluyen el ser, sin ser percibido en su formalidad propia de tal— penetra y se hace presente en la conciencia.

Los sentidos internos —la imaginación, la memoria sensitiva, el sentido común, que percibe y agrupa las sensaciones externas en el objeto, y la vis cogitativa o instinto— alcanzan sus objetos formales propios, desde los datos iniciales de la intuición sensitiva exterior.

3. *El Primer Paso del Conocimiento Intelectivo: el Concepto o Aprehensión del Ser como Tal*

A través de los datos de los sentidos, la inteligencia *de-vela el ser*, dado pero oculto en ellos, lo aprehende en su formalidad propia y trascendente, lo pone en la luz o acto de su verdad trascendente.

Este es el primer momento en que la inmanencia se abre a una auténtica trascendencia: el *ob-jectum* o *ser* realmente distinto del *sujeto* está presente como tal en éste. No se trata de un fenómeno, sino de aquello que hace que una cosa sea en *sí misma* o real.

Lo que conviene subrayar es que este *objeto formal* propio de la inteligencia *es esencialmente superior e irreductible al de los sentidos*, bien que sólo alcanzado a través de los mismos. Por eso, lo que *primeramente y como tal* —*objeto formal propio*— aprehende la inteligencia es el *ser* o *esencia* de las cosas materiales. Lo cual tampoco quiere decir que la inteligencia conozca desde un comienzo la esencia en todas sus notas constitutivas. Sin llegar nunca a conocerla perfectamente por su género y diferencia —excepto la del propio hombre, animal racional—, la inteligencia irá descubriendo nuevos aspectos de la misma y enriqueciendo así sus conocimientos del ser trascendente.

4. *El acceso al ser, no por intuición, sino por abstracción*

Sin embargo, esta apertura al ser trascendente no es intuitiva sino *abstractiva*. En el concepto hay un *minimum* de trascendencia ontológica: el ser es aprehendido bajo alguna de sus notas, *pero no según el modo de su ser*, tal cual él existe, ni tampoco es aprehendida su existencia. Así, cuando el intelecto aprehende el concepto de hombre, la objetividad trascendente está constituida por las notas esenciales de *animal racional*; pero el *modo* con que tales notas objetivas —distintas del sujeto— son aprehendidas, es distinto del *modo*, con que esas notas existen en la realidad. En efecto, en ésta tales notas existen *de un modo individual y concreto*: en Pedro, Antonio, etc. En cambio, en la mente tales notas existen *de un modo abstracto*, sin los rasgos individuales y sin la existencia y, por eso, de un *modo universal* o capaz de identificarse con todos los individuos en las notas esenciales de *animal racional*, que ella expresa.

El ser trascendente objetivo es sólo tal en *lo que —id quod—* el concepto aprehende; pero no lo es en el *modo abstracto* —sin notas individuales y existentes — y *universal —modus quo—* con que lo aprehende.

5. *La abstracción por medio del apriori del entendimiento agente*

La abstracción es el punto esencial del proceso del conocimiento intelectual, descuidado y desconocido por toda la Filosofía Moderna y Contemporánea, que lo ha sustituido por procedimientos equivocados.

Es evidente que la realidad existente es individual y concreta y el concepto es abstracto y universal. Este hecho es la cruz de los filósofos: ¿cómo el conocimiento abstracto puede expresar y constituirse en aprehensión de una realidad concreta? Para su explicación evidentemente se requiere un proceso intelectual.

Kant ha formulado su sistema de las *formas apriori*, que, desde la inmanencia trascendental, crean el *objeto* desde los fenómenos.

Los empiristas, como Hume, han reducido el concepto al esquema de la imaginación, con lo cual han suprimido el concepto y el problema.

Y otros filósofos de una manera u otra han deformado el proceso para llegar al objeto de la inteligencia. Así algunos racionalistas admiten las ideas innatas —Descartes—, o la infusión directa de las mismas de parte de Dios —algunos agustinianos—.

Santo Tomás con un gran ajuste a la realidad del conocimiento, observa que el impedimento de la *inteligibilidad* del objeto en los datos sensibles —únicos dados en la intuición de los sentidos, por donde entra todo conocimiento— es su *materialidad*, que a la vez constituye con la cantidad *el principio de individuación*.

La *forma* o acto esencial es lo inteligible en las cosas materiales. Pero este acto está sumergido en la *potencia* de la materia. Como potencia o no-ser del ser, la materia no es inteligible e impide la inteligibilidad en acto de la forma. Para *poner en acto la inteligibilidad de la forma* o acto de la esencia se impone, por consiguiente, un *proceso de desmaterialización* a partir del objeto material, dado en los sentidos.

No se trata, pues, de crear un objeto, sino de *de-velarlo*, de *descubrir su acto inteligible* o su verdad, oculta por la *potencia* de la materia. Se trata de un *apriori*, de una función de la inteligencia —previa al acto de entender— que posibilite *la inteligibilidad en acto del ser* de las cosas materiales, con *sólo prescindir* de sus notas materiales, que se lo impiden. Este *apriori de la inteligencia* no es constructivo, como en Kant, no elabora ni modifica el objeto, es como una luz espiritual —así la llama Aristóteles: *fos*— que lo ilumina en su propia inteligibilidad o verdad ontológica, al prescindir de las notas materiales del objeto. Porque todo ser es inteligible en sí mismo. El ser se identifica con la verdad o inteligibilidad ontológica. Lo que el *apriori* de la inteligencia hace es *de-velar esta verdad* del ser, posibilitar que ella se presente *en su acto* a la inteligencia, con sólo dejar de lado las notas materiales concretas, que se lo impiden.

Este *apriori* que hace inteligible en acto la inteligibilidad o verdad del objeto —oculta en la materia de los objetos corpóreos, los únicos inmediatamente dados al hombre a través de la intuición sensitiva— es apellidado por Santo Tomás, en pos de Aristóteles: el *entendimiento agente*, cuya función no es entender, sino *conferir inteligibilidad en acto al objeto o esencia conocida*. Es como una luz. Y podríamos compararla con la luz de un foco que ilumina y hace visibles en acto los objetos de una placa oscura. Esta luz no crea los objetos de la placa, sino que sólo los hace visibles en acto.

Esta explicación está ajustada enteramente a la realidad del conocimiento y, por eso, si bien el *modo* con que el objeto o esencia existe en la mente no es el mismo con que existe en la realidad, el *concepto objetivo o lo que él expresa —id quod—* es idéntico con el *ser real*. Así el concepto de *hombre* es idéntico con *Juan y Pedro* en lo que él expresa: *animal racional*, bien que no en el *modo abstracto* con que lo expresa. Porque lo que se expresa en el concepto de hombre y se

atribuye a Pedro es sólo lo que éste concepto expresa: *animal racional*, pero no el modo abstracto con que ese *animal racional* está presente en la mente.

En síntesis, la *abstracción* efectuada por este *apriori* o función de la inteligencia —*el entendimiento agente*— en nada modifican la esencia del objeto expresada en el concepto, sino que simplemente permite que su verdad o inteligibilidad se actualice y pueda estar presente y aprehendida por la inteligencia, al prescindir o dejar de lado sus notas materiales cuantitativas, que se lo impiden.

Y como estas notas materiales son las que individualizan al ser, la *inteligibilidad o verdad en acto* del objeto únicamente se logra *des-individualizándolo*, confiriéndole una existencia abstracta— no individual— en la mente.

Una vez puesta en acto esta verdad del objeto en este acto o imagen —*species impressa*, así la llaman los escolásticos— del entendimiento agente, la inteligencia la capta y la formula en el concepto o idea propiamente tal, en cuya formulación la realidad misma del objeto es aprehendida en lo que ella realmente es, siquiera en algunas de sus notas esenciales.

6. Origen y naturaleza del concepto objetivo

El ser trascendente en lo que él realmente es —bajo alguno de los aspectos esenciales— a través del proceso de abstracción, es introducido en su verdad en acto en el concepto.

La objetividad de la imagen espiritual del entendimiento agente, que en ella hace inteligible en acto el ser trascendente en alguna de sus facetas esenciales, fecunda al *entendimiento cognoscente* o "*pasivo*", que llama Santo Tomás, porque no actúa sino bajo la acción de esta imagen elaborada por este *entendimiento agente* o "*activo*".

El entendimiento pasivo no tiene ideas innatas, ya hemos dicho que ha de adquirirlas a través de los sentidos —este es el aspecto positivo que ha aprehendido bien el Empirismo contra el Racionalismo—, por el proceso de abstracción o iluminación de las esencias materiales para conducir las hasta su inteligibilidad en acto. Esta imagen espiritual del objeto —*species impressa*—, elaborada por el entendimiento agente mediante la abstracción de las notas esenciales del objeto material, dejadas de lado sus notas materiales concretas, de un modo inconsciente fecunda al entendimiento pasivo con su objetividad en

acto. Y de esta fecundación objetiva espiritual nace el *concepto* consciente —el “concebido” o verbo mental o también *species expressa*— en el cual el entendimiento pasivo aprehende a dice la esencia objetiva —que le trajo la imagen o *species impressa* fecundante— en su verdad. El entendimiento, iluminado y fecundado por esta *species impressa* o imagen objetiva, que ha hecho inteligible en acto el objeto material, *engendra* su imagen o *concepto subjetivo* —*species expressa*—, en la cual —*in qua*— está presente y aprehendida *la esencia misma objetiva* bajo algunas de sus notas —*concepto objetivo*—. La imagen espiritual o concepto subjetivo no es *lo que* la inteligencia conoce, sino *el medio en el cual* ella aprehende directa e inmediatamente el objeto o ser trascendente, *el medio en el cual* —*in quo*— ella conoce.

Tanto la imagen inconsciente elaborada por el entendimiento agente desde los datos sensibles, presentes en la imagen del sentido interno de la imaginación —*species impressa*—, y en la cual el objeto, por abstracción de sus notas materiales individuantes, es *iluminado en un acto de verdad* o inteligibilidad, como la imagen consciente o *concepto subjetivo* —*species expressa*—, elaborada por el entendimiento fecundado por la luz inteligible del objeto presente en la *species impressa*, son *medios subjetivos, por los cuales y en los cuales* se hace presente el *ser trascendente* bajo algunas de sus notas esenciales, *que es el objeto inmediato y evidentemente aprehendido* o conocido —el *concepto objetivo, la cosa misma presente inmaterial o intencionalmente en el concepto subjetivo o species expressa*— en el acto de *intelección o verbo mental*.

En el *concepto subjetivo* la inteligencia aprehende o conoce inmediatamente el objeto, que ella no es, pero que intencionalmente está presente en dicho concepto, y que constituye el *concepto objetivo*, la cosa misma conocida.

Este es el hecho del conocimiento del que deben partir todos los análisis posteriores para explicarlo.

En cambio, la doctrina de la *species impressa* —elaborada a partir de los hechos sensibles por la abstracción de las notas materiales individuantes mediante el entendimiento agente— y de la *species expressa* o *concepto subjetivo* —elaborada por el entendimiento pasivo— son *medios necesarios* para explicar aquel hecho del conocimiento intelectual, el tránsito de los objetos materiales e individuales de los sentidos, a los objetos abstractos y universales del entendimiento. Estas *species* —con la fantasía y el entendimiento agente— son los *medios necesarios* para que la inteligencia pueda llegar a ponerse en

contacto y lograr la presencia misma de la verdad o inteligibilidad del objeto —*concepto objetivo*— en el seno de su acto —*concepto subjetivo*—.

El concepto, pues, incluye en su acto dos aspectos fundamentales, que deben ser cuidadosamente distinguidos, so pena de caer en la materialización del conocimiento. Son ellos:

1) En primer lugar es un accidente, una imagen espiritual, que informa y enriquece a la inteligencia: es *un acto que la perfecciona*. Esta es la *species expressa* o *concepto subjetivo*.

2) Pero en el seno de esa imagen o acto subjetivo de la inteligencia existe también la forma o esencia del ser trascendente, intencionalmente presente, como distinta de ese acto subjetivo, es decir, como algo que está “*delante de él: ob-jectum*”. Este ser trascendente y distinto del acto de la inteligencia o *concepto subjetivo*, presente inmaterial o intencionalmente en él, es el *concepto objetivo*, inmediatamente aprehendido y dicho por la inteligencia mediante su verbo o *concepto subjetivo*.

7. *Concepto e intelección*

La intelección propiamente tal es esta aprehensión del ser u objeto trascendente en el seno de un acto conceptual o verbo mental, no es la realización de la *species expressa* o concepto subjetivo o verbo mental, sino que, haciendo o formulando esta *imagen o species expressa, en ella* —no ella— el *entendimiento realiza esta intelección, conoce, es decir, pronuncia o aprehende el objeto mismo conocido, presente en ella por aquella imagen*.

Precisamente es desde *este hecho*, dado en nuestra conciencia, y para explicarlo, que Santo Tomás ha elaborado esta doctrina de la *abstracción*, no apriori, sino ajustada a la realidad de los hechos. Es la única explicación que se libera de las deformaciones del conocimiento, que de un modo u otro encierran otras explicaciones modernas y contemporáneas; y que substancialmente coinciden en materializar el conocimiento, en hacerle perder su característica propia, y *mutilarle su intencionalidad* —fruto de la *espiritualidad o inmaterialidad perfecta*— *que hace presente en su acto un ser realmente trascendente*, que él no es, es decir y en definitiva, en privarle de su inmaterialidad total o *espiritualidad*, que funda y *constituye esta auténtica intencionalidad trascendente*, sin las mutilaciones subjetivas y materializantes, por ende, de la Fenomenología de Husserl.

Pero conviene subrayar que el conocimiento intelectual o aprehensión del objeto trascendente propiamente tal se logra *mediante el concepto subjetivo o species expressa, pero no consiste en ella*, sino que, mediante ella —*medium in quo*— la inteligencia de-vela y aprehende o dice el objeto trascendente, en *cuya aprehensión consiste el conocimiento*.

8. *Del concepto objetivo al conocimiento cabal intelectual: el juicio*

La intelección o aprehensión del objeto —*concepto objetivo*— en el verbo o concepto subjetivo, es el hecho primordial que abre a la inteligencia a la trascendencia ontológica. Sin embargo, la inteligencia, lo hemos dicho, no es intuitiva. Este objeto alcanzado *es abstracto*, y como tal —atendido el *modo* como existe—, sólo existe en la mente. Por eso, la inteligencia, si bien está en posesión del objeto trascendente en el *concepto objetivo* o en lo que el concepto subjetivo expresa —vg.: hombre, animal, árbol, mesa, etc.—, con sólo tales conceptos objetivos no conoce la realidad propiamente tal.

Es menester que la inteligencia compare este concepto objetivo, esa esencia trascendente presente en ella de un modo abstracto, con la realidad concreta —a través de la imaginación, de donde fue extraída por la abstracción—, y vea si se identifica o no con ella. Cuando la inteligencia ve con evidencia esta identidad —o no identidad— la afirma —o la niega—, es decir, *formula el juicio: veo o conozco que esto* —la realidad, inicialmente material concreta, presente en la imagen sensible— *es un hombre*.

Recién en ese momento de “*composición*” del concepto objetivo de la realidad concreta, la inteligencia conoce: sabe que *esto es tal cosa*, conoce el ser trascendente de la realidad bajo uno de sus aspectos. Es decir, *en el juicio*, que identifica —o separa— el concepto objetivo con la cosa, la *inteligencia conoce* propiamente a ésta bajo uno de sus aspectos esenciales.

La inteligencia avanza en profundidad y en extensión en el conocimiento del ser trascendente: primero, en la existencia de las esencias de los seres materiales y, más tarde, por *raciocinio*, en la existencia de las esencias de los seres espirituales.

Por esta aprehensión conceptual o abstracción del objeto —inicialmente, material—, la inteligencia va de-velando nuevas notas esenciales, es decir, va formulando nuevos conceptos objetivos.

Luego, la misma inteligencia, en un movimiento inverso de retorno a la realidad de donde tomó esas notas o conceptos objetivos

—a través de la imagen de la fantasía de donde los abstrajo: *per conversionem ad phantasmā*— ve y afirma la identidad —o no identidad— de todas las notas esenciales o conceptos objetivos con el ser trascendente: formula el juicio afirmativo —o negativo—, en el que propiamente conoce. *En él ve la verdad del ser trascendente*: el que una cosa sea tal *ser o esencia*, vg. *Juan es hombre*, o el hombre *es un animal racional*.

Recién en el juicio la inteligencia no sólo está en posesión del ser trascendente, sino que lo está de un modo consciente: *sabe que tal cosa es este o aquel ser*.

Por eso, en todo juicio hay una reflexión al sujeto, y el sujeto toma posición consciente frente al objeto. He aquí la formulación completa del juicio: “yo —sujeto— sé que la pared *es blanca*”, o sea “Yo veo que tal esencia o concepto objetivo presente en el concepto subjetivo —sujeto— está identificado con el *objeto* real trascendente”.

Precisamente cuando la inteligencia ve con evidencia y afirma la identidad del *concepto objetivo* —que es la esencia presente en su *concepto subjetivo*— con el *ser* de la realidad trascendente, *posee y formula una verdad* o el ser inteligible de las cosas.

La verdad de la inteligencia es la conformidad o identidad conocida o consciente entre el *concepto objetivo* existente en la mente, con la *realidad trascendente*. *Conformitas intellectus* —*concepto objetivo* o esencia presente en el acto o concepto subjetivo— *cum re* —*ser trascendente*—. En el juicio negativo es la visión consciente de la disconformidad del concepto objetivo con la cosa real.

De este modo, por sucesivas abstracciones o formulaciones de conceptos objetivos; y por sucesivas reintegraciones de los mismos a la realidad concreta —luego también a las esencias—, *mediante el juicio* la inteligencia avanza en el conocimiento del ser trascendente: *va de-velando* —*dividendo*— nuevos aspectos ocultos del ser, para devolverlos conscientemente en el juicio —*componendo*—. La inteligencia, repite Santo Tomás, progresa *dividendo et componendo*, es decir, *por abstracción conceptual* de los aspectos de la realidad y, por devolución de los mismos al ser trascendente *mediante el juicio*.

9. *Toda la vida intelectual, alimentada e iluminada por el ser trascendente*

Lo importante es subrayar que toda la actividad intelectual se funda, se nutre y está iluminada por el ser trascendente. Tanto el

concepto como el juicio son actos de la mente, que, como tales, sólo existen en el intelecto, pero están fundados y determinados por la presencia del ser o verdad trascendente, que los ilumina y determina.

El concepto y el juicio, como actos propios del sujeto inteligente, sólo son medios de la mente para aprehender el ser trascendente en el seno de su acto de sujeto. Tanto el concepto como el juicio, ya lo dijimos antes, no son *lo que* la inteligencia conoce, sino aquello *por lo que* la inteligencia conoce. Lo que ésta conoce o aprehende es, primeramente, la esencia o *concepto objetivo* de la cosa, y luego su *identidad real con el ser trascendente*, en el juicio. Únicamente por reflexión sobre sus propios actos, el entendimiento conoce estos *medios o instrumentos lógicos*, que son el *concepto subjetivo* y el *juicio —como actos subjetivos—* con que la inteligencia aprehende el ser trascendente.

Pero lo primero que la inteligencia conoce y que determina toda su manera de ser y su actividad subjetiva, es el *objeto real trascendente*; y sólo después, por un retorno a sus propios actos y análisis de los mismos, conoce la realidad y naturaleza de éstos, *como medios para conocer*, alimentados, determinados y articulados en su propio ser subjetivo siempre por la evidencia o presencia inmediata del ser trascendente.

Primero es el ser trascendente en la mente, el *objeto*, y *recién después* es conocida la actividad intelectual determinada por aquél. El objeto del conocimiento directo —o de *primera intención*— es el *objeto real trascendente*; el objeto indirecto o reflexivo del conocimiento son los propios actos —*la segunda intención*— con que aquel objeto real es aprehendido. El estudio de estos actos o *secundae intentiones* constituyen el objeto de la *lógica formal*. Por eso, la *lógica formal* depende y está determinada por la *Metafísica*, en el sentido de que la estructura mental —objeto de la *lógica*— de los actos depende y está determinada por el ser trascendente —*objeto de la Metafísica*—.

10. Del juicio al raciocinio

La inteligencia no se detiene en la afirmación o negación del ser trascendente en el juicio. Siguiendo las conexiones del ser ya aprehendido, la inteligencia de-vela nuevos seres y profundiza en el ser ya conocido. Este proceso de conocimiento de nuevos seres o profundización de los mismos a través de sus conexiones o exigencias ontológicas, es precisamente el *raciocinio*.

El raciocinio consiste en llegar a conocer un nuevo ser o verdad, o nuevos aspectos del mismo, desde una verdad ya conocida.

Los tipos de raciocinio son principalmente dos: uno, *descendente o apriori*, y otro *ascendente o a posteriori*. El primero procede de la causa al efecto, por análisis del sujeto del juicio, descubre las notas esenciales que en él necesariamente se encuentran o de él se derivan. Tal el raciocinio propio de las matemáticas, *raciocinio deductivo*, mediante el cual nuevas verdades se derivan del conocimiento de las anteriores. Este raciocinio no sólo de-vela una nueva verdad, sino que ve o asiste al proceso ontológico que la determina a ser tal, no sólo ve que tal cosa es de hecho así, sino que ve que *debe ser así y por qué debe ser así: ve la causa* o proceso ontológico que determina dicha verdad. Este raciocinio es el más perfecto y el estrictamente científico, porque *hace conocer un ser por sus causas* o determinaciones ontológicas, que dan razón de ella.

En cambio, *el raciocinio a posteriori* hace conocer la causa por el efecto. Este raciocinio es apodíctico, conduce con seguridad al conocimiento de la causa; pero no de-vela la razón de ser del efecto, no ve por qué deba ser así. Conduce a una verdad de hecho, con toda certeza, supone el conocimiento de un ser por experiencia, que implica esencialmente otro, como su causa que lo determina a existir, y sin el cual aquél no podría realmente haber llegado a ser.

El principio de causalidad, que funda este *raciocinio a posteriori* es, sin embargo, *analítico o a priori*: “*Todo lo que comienza a existir, debe tener una causa*”. Porque en el hecho de que algo pasa del no ser al ser —el *sujeto* o “lo que comienza a existir”— *está la exigencia esencial del predicado* —de otro ser en acto, que determina al primero a ser, es decir, *la exigencia de una causa*—.

Este principio de causalidad es una *especie* del principio general de razón de ser, también analítico: “*nada es sin razón de ser*”. Porque el ser que no tiene razón de ser —en sí o en otro— no podría ser. Y cuando la razón de ser es la razón de existir, que está en otro, el principio de razón de ser es el principio de causalidad.

En cuanto al *raciocinio cuasi apriori* o *a simultáneo* consiste más bien en un juicio analítico, ya que en el sujeto del juicio se descubre el predicado, ya porque esté formalmente contenido en él, ya porque lo exija esencialmente.

Lo que importa subrayar en este trabajo es que el raciocinio es *subjetivamente un medio* o instrumento de la mente para conocer;

y como todos los actos de la inteligencia, también él está alimentado y determinado por la *evidencia de la inteligibilidad o verdad del ser trascendente*. Sin los objetos trascendentes, que lo determinan e iluminan, perdería su propia estructura y todo sentido.

III

CONCLUSION

11. *La manera de conocer del hombre, determinada por su manera de ser*

El hombre no es ni ángel ni menos Dios pero tampoco es bestia: es un *animal racional*. Su vida espiritual específica está condicionada por su vida material vegetativa y sensitiva.

También el conocimiento en el hombre está sometido a esta condición de su ser y vida material. Por eso la inteligencia no es intuitiva, no aprehende directa o inmediatamente, sin intermediarios objetivos, el ser trascendente. Pero tampoco está confinada la inteligencia al objeto de los sentidos, a los puros fenómenos, sin aprehensión del ser.

La intuición sensitiva —la única que él posee— pone al hombre en contacto con la realidad trascendente, con las cosas materiales, bajo sus aspectos fenoménicos, sin de-velar ni aprehender el *ser como tal*.

A la inteligencia espiritual está reservado el penetrar y de-velar ese *ser trascendente*, que estaba oculto en los datos sensitivos. Este contacto y aprehensión del ser trascendente, hemos visto, no se realiza por intuición o aprehensión directa o inmediata del mismo, sino por *abstracción* de las notas materiales individuantes de los datos sensibles que encubren el acto de inteligibilidad o verdad de dicho ser. Por eso, la inteligencia no aprehende el ser intuitivamente, o sea, con todas sus notas esenciales y en su existencia concreta, sino sólo bajo algunas de sus notas esenciales. Pero estas notas —abstractamente aprehendidas o sin su existencia y notas individuales concretas— son inmediatamente aprehendidas en su realidad trascendente al acto. Los actos intermedios no intervienen en la elaboración del objeto mismo —a la manera kantiana—, sino que sólo condicionan el acto de su inteligibilidad o verdad, con sólo prescindir en él de las notas materiales individuantes, que lo impedían.

Y una vez lograda esa inteligibilidad o verdad en acto del objeto trascendente, *éste determina a la inteligencia a conocer, por su propia luz inteligible, por su propia verdad ontológica. Por eso, desde el punto de vista de la presencia del objeto, el acto de entender de-vela y aprehende inmediata y evidentemente el objeto o ser trascendente. El apriori de la abstracción, con todo el proceso psicológico que ella implica, es sólo una condición para poder de-velar o conferir acto a la verdad o ser trascendente, al objeto, sin modificarlo en sí mismo.*

Y una vez en posesión del ser trascendente, con la repetición de nuevas abstracciones y con la repetición de nuevos juicios o raciocinios, la inteligencia va penetrando más y más en profundidad y en extensión en su objeto, el ser trascendente, siempre en la luz de su inteligibilidad o verdad ontológica, que la nutre, la ilumina y la determina en todos sus ulteriores pasos y la estructuran y dan sentido en todos los aspectos de su vida.

OCTAVIO N. DERISI

KANT Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

A. — FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA E ILUSTRACION

Puesto que las fuentes inmediatas de la filosofía kantiana de la historia se hallan en el pensamiento de la Ilustración, podemos comenzar el estudio de aquélla exponiendo brevemente los caracteres generales del pensamiento ilustrado.

Para una definición de la actitud básica que caracteriza al Iluminismo podemos apelar a aquella que el mismo Kant publicara en 1784 en la "Revista Mensual de Berlín": "La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ello. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. Sapere aude ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración".¹

El siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, es el siglo que proclama la divisa del ejercicio autónomo de la razón. Esta confianza en las luces de la razón será la característica central del Iluminismo.

Sin embargo, también el Racionalismo del siglo anterior había declarado su fe en la razón. Es necesario precisar más aún los caracteres de esta "razón" que proclaman los iluministas como bandera.

"La razón cartesiana como fuerza única, infalible y omnipotente había sufrido, por obra de Locke, un nuevo contraste que la había reducido a los límites del hombre. En virtud de este ajustamiento, la razón no puede prescindir de la experiencia, por ser fuerza rectora y organizadora de la misma (...). Por lo cual, no extiende sus

¹ KANT, IMMANUEL, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, pág. 57).

poderes más allá de los límites de la experiencia: (...) fuera de esos límites no subsisten más que problemas insolubles o ficticios.²

Por tanto, siguiendo a Abbagnano,³ el Iluminismo proclama una razón:

1. — Impotente para traspasar los límites de la experiencia.

2. — Todopoderosa para explicar todo aspecto o dominio que caiga dentro de los límites de la experiencia y que, por ello, es “capaz tanto de desentrañar los misterios de la naturaleza como de organizar la sociedad sobre la base de ciertos principios establecidos por ella”.⁴

Por este motivo, el Iluminismo extiende su ámbito de acción hacia problemas que antes no aparecían dentro del campo propio de la filosofía: se pretenderá fundar una religión “dentro de los límites de la pura razón”, una filosofía política, una interpretación filosófica de la historia universal que eluda toda significación trascendente a la razón como principio inmanente de explicación del devenir histórico.

De esta entronización de la razón en el campo experiencial, se sigue el rechazo de todo aquello que se sitúa más allá de ella, lo cual se traduce en una actitud antidogmática y antitradicionalista típica del Iluminismo: “...es la negativa de aceptar la autoridad de la tradición y a reconocerle ninguna clase de valor; es el propósito de llevar ante el tribunal de la razón a toda creencia o pretensión para que sea juzgada y rechazada si se demuestra contraria a la misma razón”.⁵

A la par, el dominio de la razón dentro del campo de la experiencia de nada serviría si no lograrse ir modificando dicho campo de tal manera que vaya modelándose cada vez más según las intenciones racionales. De aquí se sigue la idea del *progreso* y del optimismo históricos: “...la obra de la razón en el mundo puede y debe promover el progreso de la razón en el mundo. El concepto de una historia en que sea posible el progreso, es decir, en que la razón, aún a través de luchas y contrastes, pueda afirmarse o predominar es uno de los resultados fundamentales de la filosofía iluminista”.⁶

No resulta difícil descubrir cómo estos conceptos de la Ilustración aparecen en la obra kantiana, interpretación racional a priori de la historia entendida como constante progreso hacia el desarrollo

² ABBAGNANO, NICOLÁS, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, 1973, t. II, pág. 333.

³ ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

⁴ GARCÍA VENTURINI, JORGE, *Filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 1972, pág. 77.

⁵ ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

⁶ ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 334.

pleno de todas las capacidades racionales de la especie humana, realizadas en un ideal reino racional de carácter cosmopolita. Kant mismo confiesa que su intención será encontrar el hilo conductor de la razón en la historia.

Ahora bien, caeríamos en un error si creyésemos que la filosofía de la historia de Kant no es sino una aplicación de las ideas iluministas: "El filósofo de Koenigsberg hunde las raíces de su pensamiento historiosófico en la Ilustración, también en Rousseau y Herder, aun en Leibniz, pero alcanza en definitiva una síntesis original".⁷

Si bien Kant toma de la Ilustración las ideas de "razón" y "libertad", de "Humanidad", de "progreso", éstas están elaboradas de modo tal que "...tiñen con tonos diferentes a los iluministas y offician exactamente de puente entre dicha valoración y la que de las mismas expone el Idealismo";⁸ en ellas están "...los gérmenes del ulterior desarrollo idealista y un anticipo minucioso de los grandes temas hegelianos".⁹

Ejemplo de ello es el plan de análisis histórico que Kant propone (una historia universal que muestre la evolución de la humanidad hasta la plena racionalidad), que será el proyecto que Hegel llevará luego a término.

Dentro de las ideas en las que Kant se separa del Iluminismo, podemos citar dos, siguiendo lo expuesto por García Venturini:

—Así como para la Ilustración el progreso de la razón conducía a un estado de mayor felicidad, Kant afirma —siguiendo los principios de su ética— que el logro de tal felicidad es imposible aquí en la tierra: cuanto más, podremos realizar actos que nos conviertan en dignos de la felicidad. Como consecuencia, la felicidad individual no es el fin de la historia: "...la humanidad marcha hacia el perfeccionamiento moral y jurídico, y hacia una mejor constitución política",¹⁰ pero "hay casi una relación inversa entre la satisfacción individual y el progreso de la especie".¹¹

—En segundo término, hay en Kant cierta apertura hacia una instancia escatológica que ciertamente está muy distante del pensamiento ilustrado.

Toma también Kant elementos del pensamiento romántico (aún cuando se opone al mismo, representado en la figura de Herder) como, por ejemplo, la idea de Naturaleza.

⁷ GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 98.

⁸ GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 98.

⁹ GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

¹⁰ GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

¹¹ GARCÍA VENTURINI, J., *op. cit.*, pág. 100.

Lo expuesto nos lleva a concluir que el pensamiento filosófico-histórico de Kant representa una síntesis original fundada en los principios de su filosofía trascendental, originando, así, una nueva y particular manera de enfocar el problema filosófico de la historia.

B. — UBICACION DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN EL CONTEXTO DE LA OBRA DE KANT. LA POLEMICA CON HERDER

Tradicionalmente, se distinguen en la obra de Kant dos grandes períodos, que marcan su progresiva evolución hacia la formulación de su singular visión filosófica.

En el primero de ellos, llamado *periodo pre-crítico*, "Kant está de lleno dentro de la ciencia de la ilustración".¹² Su pensamiento filosófico se nutre de la vertiente racionalista de Leibniz y, sobre todo, Wolff, y entrará en crisis por la lectura de los empiristas ingleses, particularmente de Hume, lo cual determinará, luego de una etapa de semiescepticismo, la búsqueda kantiana de una síntesis de ambas corrientes, con lo cual se abrirá el camino que lo conducirá a la formulación de su criticismo.

Dentro del período pre-crítico se suelen distinguir dos etapas: en la primera, prevalece en Kant el interés por las ciencias naturales (la obra central es: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* que data de 1755); en la segunda, el interés de Kant se traslada de lleno al campo filosófico (como documento más significativo nombramos los *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica* de 1765, visión burlesca de la experiencia mística del sueco Swedemborg; en esta obra critica a Wolff y sostiene que "la metafísica debe, en primer lugar, considerar sus propias fuerzas y, por eso, conocer si su objetivo está en proporción con lo que se puede saber y qué relación tiene esta cuestión con los conceptos de la experiencia, sobre los cuales deben apoyarse todos nuestros juicios").¹³

En el año 1700 se marca, comúnmente, el inicio del llamado *periodo crítico* en la obra de Kant. En ese año, en la disertación que pronuncia al asumir el cargo de profesor titular de Lógica y Metafísica ("De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis") se prelude su concepción del espacio y el tiempo como formas a priori de la sensibilidad y su concepto de fenómeno y noumeno.

Sucedan entonces diez años de silencio en los cuales Kant se dedica a la docencia y a la elaboración interior de la nueva dirección de su pensamiento, esbozada en la Disertación de 1770. Fruto de estos

¹² URDANOZ, TEÓFILO, "Manuel Kant. El idealismo crítico". (En: *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1975, t. IV, pág. 13).

¹³ KANT, I., *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica*. Citado por ABBAGNANO, N., *op. cit.*, pág. 419.

años de silencio es la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, en la cual se presentan los fundamentos de su filosofía trascendental, la legitimación de la ciencia matemática en virtud de las formas a priori de la sensibilidad, de la ciencia de la naturaleza por las Categorías a priori del entendimiento, y la imposibilidad de la Metafísica como ciencia por la carencia de dato empírico al cual aplicar las Categorías a priori del Sujeto Trascendental.

Es en este momento, en que comienzan las primeras repercusiones de la filosofía crítica, en el cual ubicamos los opúsculos kantianos sobre la historia.

En un primer momento, la *Crítica de la Razón Pura* no fue comprendida: se buscaba encasillar a su autor dentro de los moldes del racionalismo o del empirismo, pero "...nadie dio, por el momento, ni la menor prueba de comprensión de lo que era fundamental, a saber: que el planteamiento del problema (del conocimiento) en Kant no encajaba ya en modo alguno dentro de los marcos trazados por los deslindes tradicionales de las escuelas filosóficas".¹⁴

Las malinterpretaciones de su obra hacen que Kant salga de su concentración de tantos años para explicitar y aclarar su pensamiento. Es particularmente significativa la querrela con Christian Garve y Johann Georg Feder, puesto que su fruto será la publicación de los *Prolegómenos a toda futura Metafísica que quiera presentarse como ciencia*:¹⁵ Christian Garve, escritor conocido y popular, realiza un extenso comentario de la *Crítica*... que es publicado en la revista "Noticias eruditas de Gotinga" el 19 de enero de 1782, pero modificado y extractado por el director de la revista, Feder, profesor de filosofía empujado respecto a Kant. La lectura de este equivocado comentario bibliográfico irrita a Kant, siendo el punto de partida de su toma de conciencia de las repercusiones de su nueva filosofía. Los *Prolegómenos*... que desarrollan breve y suscitadamente las ideas de la *Crítica de la Razón Pura*, serán escritos por Kant con el fin de aclarar su pensamiento frente a las tergiversaciones de que es objeto. Pero esta síntesis de su posición filosófica que Kant se siente obligado a hacer, tiene consecuencias importantes para su mismo desarrollo: "Al abarcar libremente con la mirada todo lo realizado hasta aquí, Kant siente la necesidad de emprender una nueva y más vasta obra de creación. Su labor crítica no ha terminado aún; empieza a poner ya los cimientos para las futuras elaboraciones sistemáticas que habrán de enlazarse a las tres críticas".¹⁶

¹⁴ CASSIRER, ERNST, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, pág. 259.

¹⁵ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, págs. 259-261.

¹⁶ CASSIRER, E., *op. cit.*, pág. 262.

En 1784, Kant publica los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* en donde se formula un nuevo concepto de la materia: ella no es "... algo originario, sino (...) algo derivado, en cuanto que sólo se considera como una expresión distinta de la acción y sujeción a las leyes de las fuerzas. La materia descansa (...) según su concepto empírico puro, en una determinada relación dinámica, en un equilibrio entre la atracción y la repulsión",¹⁷ ideas que Kant aplicará a la historia al designar al antagonismo sociabilidad-insociabilidad como motor de la misma: la garantía del progreso histórico se fundamentará en la supervivencia de este conflicto interior de tendencias ("atracción" hacia la sociedad-"repulsión" egoísta) propio de la especie humana.

Justamente en este momento comienza a aparecer en la meditación kantiana la problemática filosófica de la historia, en el clima de la polémica con Herder.

Herder había sido discípulo y admirador de Kant, pero, en el momento que nos ocupa, las diferencias ideológicas habían terminado por separarlos. No había recibido con agrado la *Crítica de la Razón Pura*, interpretando que la filosofía crítica era una suerte de dogmatismo, intransigente con cualquier otro modo de pensar, fruto de la vanidad de quien pretende los honores de convertirse en jefe de una escuela.

Antes de la aparición de las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* de Herder, la ruptura entre ambos ya era un hecho. Es probable que, a través de Hartknoch y Hamann —editores de la obra de Herder— Kant haya tenido acceso a ella aún antes de su publicación, de allí el enojo de éste cuando Kant, simultáneamente publica su opúsculo central sobre filosofía de la historia. Según María Carolina von Herder, "Kant se apresuró a publicar, en noviembre de 1784, la "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" con el fin de refutar de antemano a Herder, presentando ese artículo como un anticipado preventivo o antídoto de las *Ideas*..."¹⁸

El segundo momento de esta polémica se produce en 1785, cuando los editores de la "Revista general de Literatura" de Jena invitan a Kant a colaborar con ella y éste envía, como primer trabajo, una reseña crítica de la primera parte del libro de Herder, a la que luego se agregará el comentario a la segunda, en la cual Herder, sin nombrarlo directamente, criticaba con dureza las ideas de Kant.

¹⁷ CASSIRER, E., *op. cit.*, pág. 263.

¹⁸ ESTÚ, EMILIO, "La filosofía kantiana de la historia". (Ed: KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958), pág. 13.

Citamos a continuación las principales diferencias ideológicas entre Kant y Herder, tal como las enumera Emilio Estiú en su estudio sobre la filosofía kantiana de la historia:¹⁹

(a) Para Kant, el destino individual es imposible de ser cumplido; para Herder, esta idea no es sino una forma de "averroísmo" (tal como más adelante desarrollaremos).

(b) Para Kant, el hombre necesita de un señor (de lo contrario se entregaría a los abusos de su libertad en perjuicio de los demás); Herder considera que, si el hombre necesita de un amo, entonces no es hombre sino animal.

(c) Para Kant, el Estado es el centro de las relaciones humanas (el hombre abandona su salvajismo natural cuando ingresa en una sociedad civil en la que se somete a la voluntad general), o sea, las vinculaciones entre los hombres se vuelven "humanas" en tanto los vínculos naturales se sustituyen por vínculos jurídicos. Para Herder, los vínculos propiamente humanos son los naturales.

(d) Para Kant, la guerra es la condición natural de progreso de la humanidad; para Herder, la paz es el estado natural del hombre.

(e) Para Kant, el ideal histórico se encuentra en la sociedad cosmopolita; para Herder, tal idea es sólo una abstracción.

(f) Para Kant, el "Destino" es una determinación interna, el despliegue de una esencia; para Herder, un poder que "asalta" al hombre desde afuera.

La distinción fundamental radica en que "Herder descubrió el valor de *lo individual* (aunque la conceptualización de su hallazgo haya sido vacilante y poco rigurosa). Kant, en cambio, desde este punto de vista, continúa a la filosofía de la Ilustración. Jamás lo valioso se halla, para él, en las diferencias individuales, sino en el factor racional que las penetra y torna homogéneas".²⁰ Por ello, el valor central estará en *lo universal*, puesto que allí reside lo racional. Las individualidades serán sólo portadoras de universalidades valiosas.

En este clima polémico de los años 1784 y 1785 es que ven a luz los principales opúsculos kantianos sobre filosofía de la historia: en 1784, Kant publicará el texto que nos ocupa, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita"; en 1785, dará a luz la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como introducción a su futura *Crítica de la Razón Práctica* (1788); en 1786, publicará las "Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana".

¹⁹ ESTIÚ, EMILIO, *op. cit.*, págs. 15-19.

²⁰ ESTIÚ, EMILIO, *op. cit.*, pág. 17.

Colocamos estas citas para indicar cómo, en síntesis, el problema de la historia aparece en Kant en el momento en el cual comienza a trasladarse el foco de sus intereses desde los problemas teóricos a los problemas de la filosofía práctica: la *Crítica de la Razón Pura* ya estaba concluida, la doctrina ética de Kant comienza a esbozarse.

Así, dice Cassirer, los escritos filosófico-históricos de Kant "... establecen *el enlace* con todo un círculo de problemas nuevos en el que se irá concentrando cada vez más intensamente, en lo sucesivo, el interés sistemático. El concepto kantiano de la historia no es sino un ejemplo concreto de un complejo de problemas que tienen todos ellos su verdadero centro de gravitación en el concepto de "Razón Práctica", campo que Kant investigará a fondo en esta nueva etapa de su vida y de su obra".²¹

C. — EL VALOR DE LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia no fue, para Kant, objeto de estudio sistemático. Carecemos de un texto de nuestro autor en el cual se desarrolle metódicamente el tema que nos ocupa.

La filosofía kantiana de la historia aparece diseminada en breves opúsculos aparecidos en diversas revistas filosóficas del momento.

De entre ellos, nombramos: la ya citada "Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita" y la "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", ambos aparecidos en el número correspondiente a noviembre y diciembre de 1784 de la "Revista mensual de Berlín"; los dos comentarios bibliográficos a la primera y segunda parte de las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* de Herder, publicadas por Kant en 1785 en la "Revista general de Literatura" de Jena; el "Comienzo verosímil de la historia humana", publicado en 1786; el comentario "Acercas del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'", publicado por primera vez en la ya citada "Revista mensual de Berlín" en setiembre de 1793 y la "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", que integra la segunda parte del *Conflicto de las Facultades* que Kant publicara en 1793. Si añadimos a estos opúsculos otros breves escritos kantianos de intención polémica o aclaratoria de su pensamiento, logramos tener una visión global de las páginas que Kant dedicó a la meditación del problema filosófico de la historia.

Frente a esta enumeración surge consecuentemente la pregunta acerca del valor que debemos atribuir a los escritos filosófico-históricos dentro del marco general de la producción kantiana.

²¹ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 273.

Si adoptamos para responder este interrogante un punto de vista estrictamente cuantitativo, ciertamente debemos concluir que los mencionados opúsculos apenas si pueden competir frente a las grandes obras del pensamiento kantiano, relegándolos, a lo sumo, a la categoría de obras menores del autor.

Si en segundo término, adoptamos un punto de vista formal, las páginas que Kant dedicara a la filosofía de la historia se nos aparecen como escritos ocasionales, simples artículos de periódico, carentes de continuidad sistemática y metódica, y que, en último término, son irrelevantes frente a la gran obra del filósofo de la crítica de la razón.

Si adoptamos un punto de vista histórico, los textos que nos ocupan aparecen signados por una intención de rebatir las ideas de Herder en lo referente a la visión filosófica de la historia. No tendrían otro fin, por tanto, que oponerse a las *Ideas...* de Herder, y representarían, como exponentes de esta querrela, un desvío momentáneo de la atención de Kant del objeto central de su meditación filosófica con el fin de defenderse de los ataques de su antiguo discípulo y amigo.

En último término, los tres puntos de vista anteriores coinciden en negar la importancia filosófica de los escritos kantianos sobre la historia y en relegarlos a un último lugar en la consideración de la obra del filósofo de Koenigsberg.

Pero, si en vez de atender a la cantidad, forma o intención con que fueron escritos, adoptamos el punto de vista del contenido, de la sustancia filosófica que estos breves ensayos contienen, la valoración de los mismos varía radicalmente.

“Parece, a primera vista, que estos artículos no pasan de ser trabajos breves y ocasionales, redactados a la ligera, y, sin embargo, se contienen ya en ellos todos los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del Estado y de la historia. Por eso hay que asignar a estos estudios, tan pequeños en apariencia, una significación, en cuanto a la trayectoria interna del Idealismo alemán, que apenas es inferior a la que, dentro del círculo de sus problemas, corresponde a la *Crítica de la Razón Pura*.²²

En efecto, dentro de la filosofía kantiana, los opúsculos referentes al tema de la historia se encuentran como una consecuencia lógica y una aplicación práctica de la doctrina ética y teleológica que Kant está madurando en el momento de publicar éstos, y a la vez, como fundamento de su filosofía del Derecho. En efecto, la filosofía de la historia, lejos de ser un incidente dentro del pensamiento kantiano,

²² CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 264.

aparece como un eslabón indisolublemente unido a la doctrina de la razón práctica y el juicio teleológico, y fundamentada, al igual que las demás, en las ideas expuestas en la *Crítica de la Razón Pura*.

Así, dice García Morente: "Los principios de la ética kantiana proporcionaban elementos maravillosos para una interpretación sistemática de la historia universal. La historia podría aparecer como la realización evolutiva, paulatina, del ideal moral".²³ Y Cassirer: "...el principio de la filosofía kantiana de la historia apunta de antemano al principio de la ética kantiana, que le sirve de remate y en el que se cifra su completa y acabada explicación. Y esta correlación, sustancial para Kant en un sentido metodológico y forma originaria de su concepto de la historia, es también determinante para el contenido de ésta: la evolución histórico-espiritual de la humanidad coincide con los progresos, con la comprensión cada vez más clara y con la penetración cada vez más profunda de la idea de libertad".²⁴ Y en otro lugar: "La filosofía de la historia de Kant es, simplemente, un eslabón dentro de su sistema general de la teleología. Será el desarrollo total de ese sistema en sus obras éticas fundamentales y en la *Crítica del Juicio* lo que permita emitir el fallo crítico último y definitivo sobre los problemas fundamentales de la teleología histórica".²⁵

A la par, la idea kantiana del derecho cosmopolita no tiene otro fundamento que el ideal de la sociedad universal que desarrolla en su filosofía de la historia.

El fin de estas consideraciones no es otro que demostrar hasta qué punto los opúsculos kantianos sobre la historia no son irrelevantes, sino que, por el contrario, representan un momento importante dentro del pensamiento kantiano, que lejos de ser simples notas polémicas u ocasionales, están indisolublemente enlazados con toda la trama de la meditación filosófica de Kant, formando con ella una unidad rigurosa.

D. — INTENCION Y CARACTER DE LA FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA

Antes de analizar las ideas fundamentales de la filosofía kantiana de la historia es menester que precisemos su carácter y su intención rectora.

Según Cassirer, "lo que debe retener nuestro interés no es tanto el contenido de esta concepción de la historia como su metodología

²³ GARCÍA MORENTE, MANUEL, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pág. 173.

²⁴ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 269.

²⁵ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, págs. 287-286.

peculiar. Lo que Kant busca aquí es, ante todo, un *'nuevo punto de vista para considerar al mundo'*; una actitud distinta de nuestro conocimiento ante el curso de la existencia histórico-empírica".²⁶

En virtud de ello, Kant establece dos modos diversos de acceder al estudio de la historia, que serán los que formalmente distingan a la Historia de la meditación filosófica de la misma.

Podemos acceder a la historia desde un punto de vista *empírico*, es decir, "a posteriori", en virtud del cual podemos captar y exponer narrativamente los *fenómenos* históricos en el terreno puro de los hechos. Este punto de vista es el que le corresponde al historiador.

Pero podemos también acercarnos a la historia desde una perspectiva *trascendental* y, por tanto, "a priori", perspectiva desde la cual se nos revelan no ya los fenómenos históricos sino el *sentido* de los mismos. Este punto de vista a priori es el propio de la filosofía de la historia.

De esta manera, la filosofía kantiana de la historia implica un viraje del terreno del *ser*, puramente empírico, al del *deber ser*, tal como el mismo Kant lo atestigua al comienzo de su comentario al Noveno de sus principios de filosofía de la historia, en el cual define su trabajo como el intento de "querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo *tendría que seguir* para adecuarse a ciertos fines racionales".²⁷

Esta indagación a priori de la historia tiene un objetivo preciso: "Intentamos hallar un *hilo conductor* para tal historia",²⁸ es decir, una intención racional que oriente y otorgue significado a la confusa marcha de los fenómenos históricos.

"Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego (...) de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (...), sino también (...) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro".²⁹

Para Kant, ambos puntos de vista frente a la historia —el empírico y el filosófico— no son excluyentes sino complementarios: "Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de la historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori".³⁰

²⁶ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 267.

²⁷ KANT, IMMANUEL, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 53).

²⁸ KANT, I., *op. cit.*, pág. 40.

²⁹ KANT, I., *op. cit.*, pág. 54.

³⁰ KANT, I., *op. cit.*, págs. 55-56.

No obstante lo cual, en repetidas oportunidades se pone de manifiesto la superioridad del punto de vista a priori. Así, en el citado comentario al Noveno principio, Kant afirma que el hilo conductor a priori puede servirnos "para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales, y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas".³¹

Al referirse a esto, Cassirer comenta: "Para Kant, sólo existe 'historia' (...) allí donde consideramos una determinada serie de acontecimientos de tal modo que no vemos en ellos solamente la sucesión en el tiempo de algunos de sus aspectos o su conexión causal, sino que las referimos a la *unidad ideal de una meta inmanente*. Sólo allí donde aplicamos consecuentemente este pensamiento, esta manera de enjuiciar, se destaca el acaecimiento histórico, en su independencia y peculiaridad, de la corriente uniforme del devenir, del complejo de la simple trama natural de causas y efectos".³²

Observemos desde ahora que la idea del sentido y fin de la historia no es, por tanto, para Kant, una realidad que brote de la observación empírica de los hechos históricos, sino un *ideal orientador* a priori que debe guiar la marcha de los sucesos humanos y que el filósofo sólo puede aclarar en su *posibilidad*, mostrándola conforme con el destino natural de los hombres.

Esta es, justamente, la tarea de Kant.

E. — CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA IDEA DE LA HISTORIA UNIVERSAL DESDE EL PUNTO DE VISTA COSMOPOLITA

Para Kant, la historia se desarrolla de acuerdo a un plan de la Naturaleza cuya finalidad consiste en el progresivo desarrollo de todas las disposiciones racionales originarias de la especie humana (I), para cuya consecución la naturaleza se vale del antagonismo entre la tendencia a la sociabilidad y la tendencia egoísta presente en el interior del hombre (II), proceso que tiene como meta ideal el establecimiento de una sociedad civil de carácter cosmopolita como único ambiente propicio para el despliegue pleno de las disposiciones racionales de la especie (III).

I. — EL FIN DE LA HISTORIA

El objetivo final del plan que la naturaleza persigue en la historia humana es, para Kant, el *desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales de la especie humana*; es decir, la meta ideal de

³¹ KANT, I., *op. cit.*, pág. 54.

³² CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 268.

la historia no debe ser otra que la actualización plena y absoluta de todas las potencias racionales del hombre, la "humanización" plena de la Humanidad.

Kant desarrolla estas ideas en los tres primeros principios de su filosofía de la historia; en base a ellos podemos reconstruir el razonamiento kantiano de la siguiente forma esquemática:

1. Toda disposición originaria tiende a un fin.
2. Ese fin es su propia y total realización y desarrollo.
3. En el hombre, la *razón* es la disposición originaria fundamental y específica (tiende por ello a su desarrollo pleno).
4. La realización plena de esa disposición racional no se produce en el individuo, sino sólo en la especie humana.
5. Por ser la razón el elemento que especifica al hombre, este desarrollo total de las disposiciones racionales debe ser el ideal orientador que obre como meta y sentido de la historia de la Humanidad.

Repetidas veces, a lo largo de su exposición, alude Kant a la citada finalidad ideal de la historia. Citamos algunos ejemplos; así, en el comentario al tercer principio, afirma que el deber histórico de la humanidad es "...llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes";³³ y en el comentario al quinto principio, define "la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones".³⁴

I.1. — FUNDAMENTO: LA DOCTRINA TELEOLÓGICA DE LA NATURALEZA

La base sobre la cual se sustenta la filosofía kantiana de la historia, sólo bajo cuya luz pueden hacerse comprensibles las afirmaciones anteriores, la constituye la doctrina teleológica de la naturaleza, tal como queda expresada en el primer principio kantiano: "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin".³⁵

Más aún, Kant mismo decide explicitar más dicha idea en el comentario al citado principio: "Un órgano que no deba ser empleado o una disposición que no alcanza su fin constituyen una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. En efecto, si re-

³³ KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

³⁴ KANT, I., *op. cit.*, pág. 45.

³⁵ KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

nunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa y una desoladora contingencia reemplazaría el hilo conductor de la razón".³⁶

Es decir, Kant parte en su reflexión del postulado de que toda capacidad natural de una criatura tiende a un fin, el cual no puede ser otro que el desarrollarse de la manera más completa y perfecta posible; en caso contrario, no habría otra posibilidad que la admisión de sinsentidos en la naturaleza (órganos que no se utilicen, capacidades y disposiciones que, perteneciendo por naturaleza a una criatura, carezcan de razón de ser y de sentido). Por tanto, si existe una determinada disposición natural, debe tener una finalidad y esa finalidad no puede ser otra que su pleno desarrollo y actualización.

La importancia de la doctrina teleológico-natural como fundamento de la interpretación kantiana de la historia nos obliga a un breve examen de la misma dentro del sistema general del pensamiento kantiano.

I.1.1. — *La doctrina teleológico-natural en la Crítica del Juicio*

La comprensión de la idea kantiana de finalidad nos exige el análisis de aquella facultad que es su sede, a saber, la facultad de Juzgar.

La *Crítica de la Razón Pura* había concluido con una afirmación tajante: sólo puede haber ciencia del mundo sensible, sólo puede accederse al conocimiento de los fenómenos, fruto de la aplicación sintética de las formas a priori de la sensibilidad y de las categorías a priori del entendimiento a la intuición caótica proveniente del mundo exterior.

La *Crítica de la Razón Práctica* nos descubre un nuevo mundo, un reino de fines, de libertad, sustraído del determinismo de los fenómenos físicos, en el cual la voluntad humana es autónoma en su determinación de sí.

Tenemos, por tanto, dos mundos distintos separados por un abismo: el mundo de la naturaleza, constituido por el conjunto de leyes naturales, que es puramente fenoménico, y por tanto, no realidad en sí; el mundo de los fines, es decir, el orden moral, constituido por el conjunto de las leyes morales, no fenoménico y, por tanto, en contacto con lo inteligible, pero en un contacto ciego, puesto que carece de la necesaria intuición como premisa.

"Y, sin embargo, no obstante ese abismo, entre los dos mundos, el mundo inteligible *debe* tener un influjo sobre el sensible, porque la libertad debe poder actuarse en el mundo sensible. Por consi-

³⁶ KANT, I., *op. cit.*, pág. 41.

guiente, el noumeno, que es el fundamento del mundo natural, debe ser el reino de los fines".³⁷

Ahora bien, ¿con qué medio será posible la captación de ese reflejo de la razón en el mundo sensible, es decir, ¿cuál es el instrumento que actúa como *intermediario* entre la razón —que sólo tiene un uso práctico— y el entendimiento —que sólo tiene un uso teo-rético—?

Ese intermediario es lo que Kant denomina "Facultad de Juzgar", la cual no tiene objeto propio, es decir, no intuye la racionalidad de lo real objetivamente, de acuerdo a principios universales y necesarios, sino *subjetivamente*.

"...En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay (...) otro miembro intermediario (...) entre el entendimiento y la razón: es la facultad de juzgar, de la cual hay motivos para suponer (...) que puede contener igualmente, si no una legislación propia, sí un principio peculiar suyo para buscar leyes, bien que ese principio sea meramente subjetivo, a priori, el cual, sin tener como jurisdicción propia ningún campo de objetos, puede tener, **sin embargo**, algún territorio y cierta cualidad del mismo para la cual precisamente sólo sería válido ese principio".³⁸

Esa intuición subjetiva del Juicio por la cual capta la inteligibilidad de lo real se realiza:

—a través de un sentimiento (juicio estético)

—a través de una hipótesis que no llega a ser ciencia (juicio teleológico)

Según lo dicho, "el principio supremo del Juicio es el principio de la inteligibilidad de lo real. Pero la inteligibilidad de lo real no es sino la finalidad, puesto que decir que un ente está hecho para un fin quivale a decir que está hecho según una idea que lleva el vestigio de una inteligencia. El fundamento, el hilo conductor del Juicio es por tanto, el *principio de finalidad*".³⁹

En el juicio estético, la finalidad es indeterminada (finalidad sin fin) y subjetiva (el acuerdo entre una representación y nuestra facultad intelectual); en el juicio teleológico, se busca una finalidad determinada y objetiva de la naturaleza.

Ahora bien, es necesario precisar en qué sentido habla Kant de una finalidad de la naturaleza. Ciertamente que no puede entender por ello la existencia de un principio teleológico que intrínsecamente

³⁷ VANNI ROVIGHI, SOFÍA, "La intuición extrateorética de la 'inteligibilidad' de lo real". (En: *Introducción al estudio de Kant*, Fax, Madrid, 1948, pág. 199).

³⁸ KANT, IMMANUEL, *Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961, págs. 19-20.

³⁹ VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *op. cit.*, pág. 201.

pertenezca a las cosas. Ello sería imposible porque, en tal caso, sería necesario admitir ciertos postulados metafísicos, a saber, "una inteligencia que pensara el fin del universo y los medios para realizarlo y, segundo, tener un conocimiento exacto de ese fin del universo".⁴⁰

Dichas hipótesis no pueden ser aceptadas por Kant puesto que no habría ningún fundamento procedente de la intuición que las atestigüe.

Por tanto, el principio de finalidad no es, para Kant, ni una hipótesis metafísica, ni una comprobación de la experiencia: la realidad objetiva del concepto de fin *no es demostrable*. "...no sólo no puede decidirse si cosas de la naturaleza consideradas como fines requieren o no para su producción una causalidad de índole muy especial (la intencional), sino que ni siquiera puede plantearse esta cuestión, porque el concepto de un fin natural, según su realidad objetiva, tampoco es demostrable por la razón".⁴¹

En conclusión, el principio de finalidad es, en última instancia, tan sólo una *hipótesis de trabajo* para explicar ciertos aspectos de la naturaleza. Por ello, el juicio teleológico no es un juicio determinante (es decir, no determina la constitución de los objetos), sino un *juicio reflexivo*: sólo prescribe una regla para la consideración subjetiva de los mismos.

Así, sólo podemos decir que "...por la constitución peculiar de mis facultades de conocimiento, no puedo juzgar la posibilidad de esas cosas y de su producción de otro modo que concibiendo para éstas una causa que actúe según intenciones...".⁴² O sea, el principio de finalidad no demuestra la existencia objetiva del mismo, sino sólo que "...según la constitución de nuestras facultades de conocimiento (...) no podemos en absoluto hacernos concepto alguno de la posibilidad (de este mundo) como no sea concibiendo para él una causa suprema que obre intencionalmente".⁴³

I.1.2. — *La idea de la finalidad en la Historia*

Las consideraciones precedentes nos ayudan a precisar la manera como Kant entiende la idea de un plan de la historia humana.

"El problema del fin de la historia tiene para Kant, en consonancia con su fundamental concepción trascendental, un significado completamente distinto que para la concepción usual del mundo y para la metafísica tradicional. Así como sólo se conseguía penetrar

⁴⁰ GARCÍA MORENTE, MANUEL, *op. cit.*, pág. 189.

⁴¹ KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, págs. 246-247.

⁴² KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, pág. 248.

⁴³ KANT, IMMANUEL, *op. cit.*, pág. 249.

plenamente en la vigencia de las leyes naturales al comprender que no es que la naturaleza "tenga" leyes, sino que es, en rigor, el concepto mismo de "Ley" el que determina y constituye el concepto de naturaleza, la historia no posee tampoco, ni siquiera accesoriamente, un "sentido" y una "finalidad" peculiares, considerada como un contenido, por lo demás, fijo, de hechos y acaecimientos, sino que es la misma premisa de este sentido la que crea su propia posibilidad, la posibilidad y la significación específica de la historia".⁴⁴

No hay, por tanto, en la historia, ningún plan preordenado e infalible como el mismo Kant lo expresa en el comienzo del opúsculo que nos ocupa: "Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería posible ninguna historia conforme a plan".⁴⁵

Volvemos así, al citado carácter fundamental de la filosofía kantiana de la historia: el plan de la historia humana, lejos de ser una realidad, no es sino un *ideal orientador* que debe guiar la marcha de los sucesos humanos, el cual se justifica por el hecho de que el hombre, por la índole misma de sus facultades cognoscitivas, aplica, en la consideración de las cosas, y particularmente, en el conocimiento de los seres vivos, el principio de finalidad que brota de su facultad de juzgar.

Por ello, aun cuando a primera vista la historia de los hombres aparezca como un conjunto "...entretejido por la torpeza, la vanidad pueril, y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles..."⁴⁶ se impone la consideración y la búsqueda de un hilo conductor de naturaleza racional en el cual deban los hombres guiar sus acciones para que la humanidad avance de acuerdo con una marcha progresiva, no necesaria ni infalible sino posible, que "por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes; porque, de otro modo, las disposiciones originarias tendrían que ser consideradas (...) como vanas y carentes de finalidad".⁴⁷

I.1.3. — *Naturaleza y Libertad en la filosofía kantiana de la historia*

Ahora bien, la idea de un plan de la historia humana no tiene su origen en el hombre: la consideración de la experiencia histórica lejos de mostrarnos un hilo conductor de carácter racional, nos mues-

⁴⁴ CASSIRER, ERNST, *op. cit.*, pág. 269.

⁴⁵ KANT, IMMANUEL, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmológico". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 40).

⁴⁶ KANT, *op. cit.*, pág. 40.

⁴⁷ KANT, *op. cit.*, págs. 40-41.

tra las marchas y contramarchas de los sucesos humanos que van encadenándose unos a otros sin que los ligen una intención común ni un propósito que progresivamente se lleva a término.

“El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos no puede dar por supuesta ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan”.⁴⁸

Esta idea de un plan de la naturaleza para la historia de los hombres exige que se aclaren las relaciones entre naturaleza y libertad dentro del pensamiento kantiano.⁴⁹

—En un primer sentido, Kant llama “naturaleza” a la existencia de las cosas en cuanto está determinada por leyes universales, es decir, al conjunto de los fenómenos reunidos bajo las categorías a priori del entendimiento.

La libertad, en cambio, es, para Kant, esencialmente, una idea, y, como tal, se inscribe dentro de la *razón*. La razón es, justamente, aquella que en el plano teórico impele al entendimiento a la totalización de la experiencia y, en el plano práctico, a conformarnos como seres morales. En uno y otro caso, la razón trabaja con ideas que no tienen verificación en la experiencia, que no son nociones de algo real sino nociones reguladoras que tienen la misión de ordenar y organizar lo real. Por ello dice Lacroix: “la razón es el dominio de lo que no es dado: se aplica más a una tarea que a un objeto”.⁵⁰

En última instancia, la razón expresa la idea de autonomía, o sea, la libertad: es la autonomía de la razón la que, dando leyes, ordena la naturaleza y la moralidad.

Sin embargo, la tarea de la razón en ambos planos no es idéntica: en el campo teórico, la razón necesita de un dato para trabajar (por tanto, no es creadora: está limitada al conocimiento de la naturaleza); en el campo moral, la razón no requiere ningún dato de experiencia, por ello, su labor es creadora: supera toda naturaleza en su obrar autónomo. Es, entonces, plena libertad, trascendiendo la causalidad vigente en la naturaleza. El único límite que puede tener, estaría dado por la intromisión, en el plano moral, de móviles de acción ajenos a la norma de moralidad, es decir, al Imperativo Ca-

⁴⁸ KANT, *op. cit.*, pág. 40.

⁴⁹ Las ideas básicas referentes a la concepción de naturaleza y libertad son de: LACROIX, JEAN, “La filosofía kantiana de la historia”. (En: *Historia y Misterio*, Fontanella, Barcelona, 1963, págs. 42-59.

⁵⁰ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 45.

teórico que, puesto que no son móviles morales, quedan integrando el campo de la naturaleza.

En síntesis, encontramos en Kant dos conceptos de "Naturaleza":

A) En el plano del conocimiento, tal como hemos dicho, la naturaleza es "la sistematización de los fenómenos conforme a las leyes del entendimiento".⁵¹

B) En el plano moral, la naturaleza es "la sensibilidad, esto es, los móviles sensibles que continuamente corren el riesgo de dar a la acción otra motivación que la del Deber".⁵²

Sea en uno u otro sentido, la naturaleza es siempre *limitación*: en el plano teórico, implica la restricción de nuestro conocimiento al campo fenoménico, con la consiguiente imposibilidad de acceder al campo noumenal; en el plano práctico, una valla que es necesario franquear si buscamos establecernos en el verdadero campo de la moralidad.

En síntesis, Kant plantea una distinción profunda: "...de un lado ponemos a la naturaleza con la ley de causalidad; de otro, la moralidad con la ley de autonomía, de libertad. Entre ambas esferas queda trazada una división total y definitiva. Lo moral y lo teórico están ya perfectamente separados. Lo teórico es naturaleza; lo moral es libertad".⁵³

Ahora bien, una vez establecida la dicotomía naturaleza-libertad, Kant busca conciliarlas. Esta conciliación se lleva a cabo en tres campos: la moral, el arte y la historia.

—En el plano moral, la naturaleza aparece como "el punto de aplicación de la libertad".⁵⁴ En efecto, si esto no fuese posible, prácticamente no existiría la libertad puesto que el lugar de realización de la misma es este mundo concreto; más aún, la misma libertad podría ser definida como "la introducción del orden racional en el orden sensible o empírico".⁵⁵

Por ello, la acción moral postula la sumisión de la sensibilidad a la razón, la reconciliación de naturaleza y libertad, la cual se realiza plenamente en la felicidad, entendida como "la identidad de naturaleza y moralidad, que encuentra su verdad en la inmortalidad del alma, la cual es garantizada por El Dios Legislador de la religión".⁵⁶

—El arte, en segundo término, realiza la síntesis subjetiva entre el determinismo de la naturaleza y la libertad del espíritu. El juicio

⁵¹ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 46.

⁵² LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 46.

⁵³ GARCÍA MORENTE, MANUEL, *op. cit.*, pág. 159.

⁵⁴ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 47.

⁵⁵ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, págs. 47-48.

⁵⁶ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 49.

estético implica "el goce de percibir lo universal en lo singular, gracias a la resonancia de la finalidad del todo en cada partícula".⁵⁷ En la emoción estética, lo sensible se intelectualiza y lo inteligible es sensibilizado, la libertad se hace naturaleza y la naturaleza, libertad, aun cuando tal identificación no tiene carácter objetivo.

—Llegamos ahora a la tercera conciliación de naturaleza y libertad que se produce en la historia y que es la que en particular nos interesa.

"Si Kant mantuvo siempre el dualismo de lo sensible y lo inteligible, también trató siempre (...) de comprenderlo de tal modo que no resultara incompatible con la idea de una naturaleza donde la libertad pudiera desplegar su acción y cuyo devenir mismo anuncia o prefigura, sin explicarlo no obstante, el advenimiento de la razón".⁵⁸

Aplicado este principio a la filosofía de la historia concluimos que, para Kant, *la historia es la que prepara a la naturaleza a someterse a la libertad*.

De esta manera, la historia se inscribe, junto con la moral y el arte, al intento kantiano de insertar la moralidad dentro de la naturaleza, con lo cual, la historia aparece como "la realización de una vocación a la que la especie humana ha sido convocada a causa de las disposiciones depositadas en ella por la naturaleza, si bien esta vocación no se cumple, en definitiva, sino por la libertad".⁵⁹

O sea que el mismo desarrollo de las tendencias naturales del hombre es el que va creando un orden que abre paso a la moralidad facilitando su ejercicio: el hombre, *por naturaleza*, es racional, y este desarrollo de la naturaleza en el hombre, puesto que es el desarrollo de la razón, es, a la vez, un desarrollo moral, puesto que ella es la sede de la libertad.

En este sentido es que debemos entender la expresión "finalidad de la naturaleza". Hemos visto que la finalidad es esencial para la representación de la vida, la cual requiere, para su comprensión, la aplicación de una causalidad no mecánica. Pero ello no quiere decir que, al hablar de "finalidad de la naturaleza", Kant traslade tal cual este principio al universo visto como totalidad. Ello "supondría la asimilación de la naturaleza entera a un organismo inmenso, sería imaginar una especie de alma del mundo e identificar la Idea de la cual la naturaleza sería realización, con una especie zoológica".⁶⁰

Tampoco esta idea implica la admisión de una finalidad inconsciente en la naturaleza, "pues tal idea vendría a suponer una especie

⁵⁷ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 49.

⁵⁸ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 51.

⁵⁹ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 51.

⁶⁰ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 56.

de objetivación fuera de la inteligencia propiamente dicha de lo que interviene sólo como acto de reflexión".⁶¹

En síntesis, no hay un plan objetivo de la naturaleza, como ya dijimos, sino tan sólo la necesidad de postularlo que tienen nuestras facultades cognoscitivas. Y, en este sentido reflexivo, no determinante, afirma Kant que la naturaleza colabora a ese fin que la trasciende, sometiéndose a la libertad que, a la vez, prepara. Es desde este punto de vista como debemos entender la relación naturaleza-libertad en la historia, como identificación de los fines de ambas: el fin de la naturaleza (es decir, el desarrollo de las disposiciones naturales racionales del hombre) coincide con el fin de la moralidad.

Por ello, en última instancia, "la verdadera relación entre naturaleza y libertad se halla en la vía de la teleología hecha posible, en definitiva, por la moral. Pues solamente con arreglo al 'reino de los fines', esto es, con arreglo al enlace sistemático de diversos seres dotados de razón, la misma naturaleza puede considerarse como un 'reino'".⁶²

Este enlace entre plan de la naturaleza y libertad de la voluntad ya aparece en los primeros párrafos de la obra de Kant: "Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural".⁶³

Es decir, los actos humanos considerados en sí mismos (o sea, como noumenos) se determinan por leyes morales, pero, en sus manifestaciones (en cuanto vistas por un espectador), o sea, como fenómenos, las acciones humanas aparecen determinadas por leyes naturales, como efectos de ciertas causas.

Kant mismo ejemplifica lo dicho anteriormente apelando a "los matrimonios, los nacimientos (...) y las muertes: todos son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene gran influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permita calcular de antemano la determinación del número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes naturales..."⁶⁴ Es decir, estos actos, aun cuando considerados en sí mismos pertenezcan al plano moral, considerados fenoménicamente aparecen como obedeciendo a ciertas causas, lo mismo que todo hecho natural.

Desde este punto de vista, afirma Collingwood, "Kant está ciertamente justificado al llamar al plan de la historia plan de la natu-

⁶¹ LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 57.

⁶² LACROIX, JEAN, *op. cit.*, pág. 57.

⁶³ KANT, *op. cit.*, pág. 39.

⁶⁴ KANT, *op. cit.*, pág. 39.

raleza, porque el paralelismo entre leyes de la naturaleza en la ciencia y planes de la naturaleza en la historia es completo".⁶⁵

Finalmente, queremos acentuar la idea de que, para Kant, la idea del fin de la historia es, en última instancia, coincidente con un avance progresivo hacia la libertad. Así, comenta Collingwood: "Kant comprendía el plan de la naturaleza en la historia como un plan de desarrollo de la libertad humana, (...) el propósito de la naturaleza al crear al hombre es (...) el desarrollo de la libertad moral; y el curso de la historia humana puede concebirse, en consecuencia, como la consumación de este desarrollo. Así, el análisis que hace Kant de la naturaleza humana como naturaleza esencialmente moral o libertad es lo que proporciona la clave decisiva para su concepción de la historia".⁶⁶; y Sawiki: "... dado que la prerrogativa verdaderamente esencial de la personalidad se encuentra en la autonomía como verdadera libertad de los espíritus (...), el fin de la historia (consiste) en el avance hacia la libertad".⁶⁷

1.2. — CONSECUENCIAS: LA ESPECIE HUMANA COMO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA

Ahora bien, este desarrollo pleno de las disposiciones racionales originarias, esta marcha progresiva hacia la libertad, es decir, esta finalidad que Kant asigna a la historia, no tiene como protagonista al individuo, sino a la especie humana, es decir a la humanidad.

La razón fundamental de esto nos la refiere Kant en el segundo de los principios: "En el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie".⁶⁸

Es decir, hemos dicho que toda disposición originaria tiende a un fin el cual no puede ser otro que su propio desarrollo en el mayor grado posible. Por tanto, en el hombre las disposiciones originarias tienen por fuerza que llegar a una plena actualización y realización (en caso contrario, negaríamos el principio teleológico, pues las disposiciones naturales no tendrían sentido si no llegasen a desarrollarse plenamente). Pero, como la mencionada realización plena de las disposiciones no se produce en el individuo, es forzoso admitir —por el mismo principio teleológico que las rige— que la sede de esa realización sea la especie, con lo cual, ésta se convierte en la verdadera protagonista de la historia.

⁶⁵ COLLINGWOOD, R. G., "El umbral de la historia científica". (En: *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pág. 118).

⁶⁶ COLLINGWOOD, *op. cit.*, pág. 120.

⁶⁷ SAWIKI, FRANCISCO, *Filosofía de la historia*, Capitel, Buenos Aires, 1948, pág. 32.

⁶⁸ KANT, *op. cit.*, pág. 41.



Acabamos de decir que es en la especie que las disposiciones racionales logran su fin propio, porque no lo logran en cada individuo; es necesario aclarar las razones de esto último.

Dice Kant en el comentario a este principio: "La razón de una criatura consiste en la facultad de *ampliar* las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos, *no conoce límite alguno*".⁶⁹ Es decir, la razón implica la liberación y superación de todo instinto, abriendo, de esta forma, un campo de posibilidades prácticamente infinito para la realización del hombre: quedan rotos los esquemas fijos instintivos invitando al hombre a una permanente superación, a un camino de perfectibilidad prácticamente ilimitado. "Si bien el hombre es un animal racional, la 'differentia specifica', la racionalidad, no constituye el don de algo ya realizado, sino de una mera facultad o capacidad de realización. La historia, en efecto, es el gradual desenvolvimiento de las potencialidades de la razón. Si ésta consistiera en el repertorio fijo de ideas innatas, mecánica o instintivamente actualizadas, no existiría historia alguna. La condición de la misma está en la perfectibilidad del hombre".⁷⁰

Ahora bien, por cuanto la razón implica este horizonte ilimitado de posibilidades de realización, el desarrollo de las disposiciones racionales no puede ser llevado a término plenamente por cada individuo, puesto que su vida tendría que ser también ilimitada para lograr actualizar esas ilimitadas posibilidades racionales. Y puesto que el fin de esas disposiciones no es otro que su pleno desarrollo, es forzoso admitir que, si éste no se produce en cada individuo humano, tiene que producirse en la especie. Luego, la especie es la protagonista de la historia porque sólo ella puede llevar a término su finalidad básica.

Además, la razón "no actúa instintivamente; necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo la inteligencia de los demás".⁷¹ Es decir, la razón, al elevarse por sobre el instinto, pierde la seguridad que es propia de este último. En efecto, el instinto, como mecanismo innato, no requiere el ejercicio para su pleno desarrollo; por eso, no hay en él modificaciones ni progreso alguno. Pero la razón, al sobrepasar al instinto, carece de la seguridad que caracteriza al mecanismo instintivo para realizar sus posibilidades ilimitadas: el progreso de la razón es lento y procede por ensayo y tentativas.

⁶⁹ KANT, *op. cit.*, pág. 41.

⁷⁰ ESTIÚ, EMILIO, "La filosofía kantiana de la historia". (En: KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 21.

⁷¹ KANT, *op. cit.*, pág. 41.

Por esta razón, el individuo no puede lograr el desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales, puesto que no logra abarcar en la brevedad de su vida este lento proceso de actualización de sus capacidades racionales. Luego, por esta vía también concluimos que esa actualización debe realizarse en la especie, porque, de otro modo, habría que considerar que las disposiciones naturales son carentes de finalidad.

Las consideraciones precedentes nos demuestran, entonces, que el verdadero protagonista de la historia es la especie humana, puesto que el individuo no lograría, para Kant, cumplir con el destino que la naturaleza le ha asignado al hombre.

En esta afirmación se cifra la posibilidad y la razón de ser de la historia. En efecto, si cada individuo llevase a término el desarrollo de todas las disposiciones naturales que lo conforman, no existiría un proceso histórico: cada uno realizaría sin más el fin de la historia a lo largo de su vida. Es justamente la imposibilidad de alcanzar ese fin individualmente lo que posibilita y justifica la existencia de la historia entendida como lento proceso de desarrollo de todas las disposiciones racionales de la humanidad.

Dice Collingwood: "Kant ha logrado aquí la notable hazaña de demostrar por qué debería haber tal cosa como la historia; la hay, nos demuestra, porque el hombre es un ser racional, y el desarrollo cabal de sus potencialidades requiere, por tanto, un proceso histórico".⁷²

"Si las disposiciones racionales del hombre se realizaran en cada individuo, no habría curso histórico alguno: cada uno se determinaría plenamente a sí mismo. Pero la razón es una facultad de poderes indeterminados. Realizar las posibilidades de la razón equivaldría pues, a determinar algo infinito en la experiencia, que siempre es finita. La infinitud de las capacidades racionales supone una actividad indeterminada por sus alcances, llevadas a cabo en un tiempo igualmente ilimitado".⁷³

En última instancia, entonces, el hombre, como ser racional, no es autosuficiente, requiere de todos los demás hombres para su desarrollo como tal.

Es necesario que aclaremos el sentido en el cual Kant utiliza el término "especie" en la tesis anteriormente citada, pues es por una falta de comprensión del sentido con que Kant lo utiliza por lo que recibió, de parte de Herder, la acusación de "averroísta".

En la reseña de la segunda parte de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Kant cita la crítica de Herder: "Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido edu-

⁷² COLLINGWOOD, *op. cit.*, pág. 121.

⁷³ ESTRÚ, *op. cit.*, pág. 22.

cado, sino el género, diría algo que, para mí, es incomprendible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales, que no existen fuera de los seres individuales... Es como si yo hablase de la animalidad, de la mineralidad o de la metabilidad en general y los decorase con los más excelentes atributos; no obstante, en los individuos singulares serán contradictorios entre sí. Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta".⁷⁴

La respuesta kantiana a esta acusación de Herder nos servirá para precisar el concepto de "espece" tal como aparece en la obra de Kant.

En primer término, es necesario reconocer que la objeción es seria: si se habla de la especie humana como protagonista de la historia, el individuo concreto existente quedaría absorbido en esta entidad abstracta.

Además, la especie lógica es tal por la abstracción de las diferencias individuales, por tanto, el individuo contiene más notas que la especie (todas aquellas que lo singularizan como individuo), no se entiende entonces cómo podría la especie contener más que el individuo como tal. "Si el género humano fuese un concepto, y, como tal, abstracto, es decir, sin contenido, dicho concepto contendría menos que la cosa singular a que se aplica, justamente individualizada por el conjunto de notas que la singularizan. ¿Cómo podría haber más en el género que en los individuos? ¿Cómo el todo podría contener más que las partes, siendo éstas reales y aquél abstracto? ¿Acaso lo abstracto podría tener algo que faltara a lo concreto?"⁷⁵

Kant responde a la objeción distinguiendo dos formas de entender a la especie:

—*Especie desde el punto de vista lógico*: "... es la nota en la que todos los individuos concuerdan entre sí".⁷⁶ Es decir, una noción universal abstracta. Es a esta forma de entender a la especie a la que se refiere la objeción de Herder.

—*Especie desde el punto de vista histórico*: "... es un todo constituido por una serie de generaciones que se extienden hasta lo infinito (a lo indeterminable) ... puesto que esa serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no es contradictorio afirmar que ésta le es asintónica en cada una de las partes, aunque en el todo se confundan".⁷⁷

⁷⁴ HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. (Citado por Kant en: "Sobre un libro de Herder". En: *Filosofía de la historia*, págs. 110-111.)

⁷⁵ ESTIÚ, *op. cit.*, pág. 22.

⁷⁶ KANT, "Sobre un libro de Herder". (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 111.)

⁷⁷ KANT, *op. cit.*, pág. 111.

Es decir, desde esta perspectiva —desde la cual pierde toda validez la acusación de Herder— la especie no es la suma de los individuos, sino *aquello que los hace ser tales*. O sea, aquí “especie” equivale a “Humanidad”, es decir, “. . . a un todo que no está sumativamente compuesto por individuos, sino que es el supuesto del ser de las individualidades que lo constituyen. Los individuos no se desvanecen en la abstracción genérica de la Humanidad, sino que reciben de ésta el sentido que ellos tienen, porque, en cierto modo, desde el punto de vista de la razón, aquélla los precede”.⁷⁸

La especie es, entonces, la totalidad de las generaciones en tanto que éstas, al desarrollarse, van actualizando las disposiciones racionales originarias cumpliendo, de tal suerte, el fin de la historia. Por eso es que la especie puede ser más rica en determinaciones que cada individuo que la constituye, justamente porque contiene la totalidad del proceso: cada individuo, generación o época histórica contendría sólo un momento del desarrollo de las potencialidades racionales, pero la especie abarcará todo el conjunto de los despliegues de las disposiciones originarias en un progreso hacia la plenitud. “El individuo del siglo xx. . . estará dentro de un mundo cultural que contiene ‘más’ que el de otro que ha vivido en el siglo xvi. El número de invenciones técnicas, de producciones artísticas, de sistemas de ideas, etc., es mayor ahora que antes. Con términos más simples: el pasado histórico de los individuos ‘aumenta’ a medida que la Humanidad se va temporalmente desarrollando. Luego, el todo (indeterminado) de ese desenvolvimiento encerrará la totalidad del curso histórico, y contendrá más materia y contenido que cualquier período singularmente considerado”.⁷⁹

II. — EL MOTOR DE LA HISTORIA

Hemos visto que el fin de la historia es, para Kant, el desarrollo pleno de todas las disposiciones racionales que la naturaleza ha colocado en al especie humana, de manera tal que la historia misma aparece como el avance progresivo de todas las generaciones hacia el logro de esa Idea.

Ahora bien, podemos preguntarnos acerca del móvil que impulsa este progreso de la especie. Kant responde que:

—ese móvil está en el interior del hombre, de manera tal que la realización de esas disposiciones racionales de la especie es una *auto-realización*.

—ese móvil interior consiste en el *antagonismo* entre la tendencia a la sociabilidad y la tendencia a la individualidad.

⁷⁸ Estrú, *op. cit.*, pág. 15.

⁷⁹ Estrú, *op. cit.*, pág. 23.

II.1. — LA HISTORIA COMO PROCESO DE AUTORREALIZACIÓN DE LA ESPECIE

“La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón”.⁸⁰

Es decir, todo aquello que contribuya al progreso de la realización de las disposiciones originarias de la especie humana debe tener como fundamento el propio ejercicio de la razón. En otras palabras, la especie humana lleva en sí misma la fuente de su propia perfección y felicidad, a saber, la razón, de tal manera que el progreso histórico de la especie debe ser el resultado de su propia obra a partir de la razón.

Kant fundamenta esta afirmación *en su misma concepción teleológica*:

(a) (La naturaleza) “...al dotar de razón al hombre y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad (...) la intención perseguida”.⁸¹

Es decir, si la historia no es un proceso de autorrealización de la especie, no tendría sentido ni fin alguno, dentro del plan de la naturaleza, la posesión de la razón y la voluntad libre. Si la naturaleza hubiese dispuesto que el motor de la historia fuese exterior al hombre, no lo habría dotado de un principio intrínseco que posibilite su autodesarrollo.

b) Por esto mismo, “el hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos innatos; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo”.⁸²

O sea, sólo porque está en el plan de la naturaleza la idea de la autorrealización histórica de la especie humana es que el hombre no posee esquemas de conocimiento y de acción precontenidos o preformados dentro de sí, de tal manera que el hombre está obligado a adquirirlos mediante su propio esfuerzo racional.

(c) Ahora bien, para cumplir este fin de la autorrealización, el hombre no sólo posee razón y libertad y carece de instintos e ideas innatas, sino también le pertenecen un cúmulo de necesidades que obran como acicate para esta autorrealización. “La naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipo animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las

⁸⁰ KANT, I., “Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. (En: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 42).

⁸¹ KANT, *op. cit.*, pág. 42.

⁸² KANT, *op. cit.*, pág. 42.

supremas necesidades de una existencia incipiente. Parece que hubiese querido que el hombre, al esforzarse alguna vez por ir de la mayor grosería a la más grande habilidad (...) y, de este modo, (...) a la felicidad, tuviera, él solo, todo el mérito, y sólo a sí mismo se lo agradeciera".⁸³

Puesto que el hombre carece de instintos y tiene frente a sí la tarea de su autodesarrollo histórico, hubiese parecido lógico que la naturaleza lo hubiese colocado "en un estado en que fuese, físicamente considerado, superior a toda otra criatura".⁸⁴ Sin embargo, "lo creó más lleno de necesidades y más desamparado que a otros seres precisamente para que aquella plétora de necesidades fuese el acicate que le moviese a salir de su natural limitación y su natural aislamiento".⁸⁵

Es decir, justamente para impulsar esa autorrealización es que el hombre debía ser el más débil y necesitado de los seres: *El motor interior básico de la autoconstrucción moral del hombre es la necesidad*. Con lo cual, parecería que "la naturaleza hubiese atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo".⁸⁶

II.2. — EL ANTAGONISMO "SOCIALIZACIÓN-INDIVIDUALIDAD" COMO GARANTÍA DEL PROGRESO HISTÓRICO

Hemos dicho que el motor de la historia es immanente a la especie humana, razón por la cual ésta posee razón y libertad, un conjunto básico de necesidades y carece de ideas innatas y de instintos entendidos a la manera del animal. Ahora bien, justamente porque este motor de la historia es interior al hombre es que se manifiesta en un conflicto de tendencias específicamente humanas: la tendencia a la sociabilidad y la tendencia al aislamiento.

"El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular".⁸⁷

Kant llama "antagonismo" a "la insociable sociabilidad de los hombres", es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla".⁸⁸

De esta forma, como dice Cassirer, "la justificación moral interior de la historia surge cuando se comprende que el camino hacia la verdadera unidad moral del género humano pasa siempre a través

⁸³ KANT, *op. cit.*, pág. 42.

⁸⁴ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

⁸⁵ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

⁸⁶ KANT, *op. cit.*, pág. 43.

⁸⁷ KANT, *op. cit.*, pág. 43.

⁸⁸ KANT, *op. cit.*, pág. 43.

de la lucha y la contradicción, que el camino hacia las leyes autónomas del hombre tiene que remontar siempre los obstáculos de la coacción".⁸⁹ O sea, el progreso hacia la libertad, el desarrollo de la moralidad pura, la actualización de todas las disposiciones racionales de la especie se logra como resultado sintético de la tensión dialéctica entre individuo y sociedad, entendida como lucha de tendencias *naturales* de la especie humana.

Veamos cada una de estas tendencias por separado:

—*La sociabilidad*: Kant llama así a la tendencia que inclina a los hombres a entrar en sociedad. En el comentario al cuarto de sus principios, el mismo Kant nos indica el fundamento, la razón de ser y la importancia de la citada tendencia: "El hombre tiene propensión a socializarse porque en este estado *siente más su condición de hombre*; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales".⁹⁰

Es decir que, en última instancia, la sociedad, para Kant, es connatural al hombre, expresión de una tendencia. Y, por tanto, de una necesidad natural. En este sentido, Kant coincide con Rousseau: "No fue un impulso social colocado primitivamente en el hombre el que dio vida a las primeras agrupaciones sociales, sino que fue el aguijón de la necesidad, que siguió constituyendo también en lo sucesivo una de las condiciones esenciales que mantuvieron en pie y consolidaron la trabazón social".⁹¹

Sin embargo, aun cuando Kant coincide con Rousseau respecto del origen de la social, se aparta de él en lo concerniente al *Valor* que se le asigna. Comenta Cassirer: "Mientras que Rousseau concibe la historia humana como un proceso en el que el hombre va desviándose del estado primitivo de inocencia y de dicha en que vivió antes de su entrada en la sociedad (...), Kant considera como algo puramente utópico la idea de aquel estadio primitivo, en cuanto hecho, y en cuanto idea moral, la cree equívoca y confusa. Es cierto que la ética kantiana gira en torno al individuo y al concepto fundamental de la personalidad moral y de sus leyes autónomas, pero la concepción histórica y filosófico-histórica de Kant conduce a la convicción de que *sólo a través de la sociedad* puede llegar a realizarse empíricamente, de hecho, la misión ideal de la autoconciencia moral del hombre".⁹² De esta manera, el valor de la sociedad y del Estado debe ser considerado desde la perspectiva de "lo que significan como medios de educación para la libertad",⁹³ como instrumentos para el logro del

⁸⁹ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

⁹⁰ KANT, *op. cit.*, pág. 43.

⁹¹ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

⁹² CASSIRER, *op. cit.*, págs. 264-265.

⁹³ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 265.

desarrollo pleno de las disposiciones racionales de la especie, y no desde la perspectiva de la dicha que éstas puedan reportar al individuo.

—*La individualidad*: Es también una tendencia natural que Kant caracteriza y fundamenta: el hombre "...también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él una cualidad insociable de *querer dirigir todo* simplemente según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás".⁹⁴

Kant define a la individualidad con rasgos predominantemente negativos: son manifestaciones de la misma el egoísmo, la ambición, el afán de dominio, la codicia, en última instancia, un afán de afirmarse a sí mismo negando a los demás, imponiéndose por sobre ellos en forma despótica y absoluta.

Ahora bien, a pesar de esto, es justamente la introducción de este elemento negativo lo que posibilita el progreso histórico de la especie humana. Sólo por esta tendencia a la disolución y a la discordia es que es posible el avance del hombre en el desarrollo de sus disposiciones racionales. "Tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar su inclinación a la pereza".⁹⁵

A primera vista, parecería que nos encontramos frente a una contradicción: antes Kant ha afirmado que sólo en el seno de la sociedad es posible el logro del fin de la historia, y ahora afirma que el motor de la historia es la tendencia antisocial a la disgregación. Sin embargo, tal contradicción no puede sorprendernos puesto que es justamente ella la que obra como motor de la historia humana, y como el fin de la misma sólo puede realizarse en la sociedad, esta tendencia antisocial será la que *garantice*, paradójicamente, el progreso de la sociabilidad.

Kant justifica esta tesis mostrándonos cómo, en caso contrario, *no podría haber progreso* humano: en efecto, si la vida social fuese absolutamente armónica, sin disidencias ni enfrentamientos, sin deseos de dominio ni tendencia a la disgregación, entonces la historia se estancaría puesto que ello implicaría un cierto estado de perfección en el cual no hay nada que obre para empañarlo. Por ello también desaparecería el desarrollo de las capacidades racionales del hombre, porque el citado estado utópico no exigiría tal desarrollo, o, más bien, lo supondría como ya realizado y lo tendría como fundamento de posibilidad de ese estado idílico. Dice Kant: "Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad (...) todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes en medio de una arcádica

⁹⁴ KANT, *op. cit.*, págs. 43-44.

⁹⁵ KANT, *op. cit.*, pág. 44.

vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos".⁹⁶

De esta forma, la insociabilidad, al crear nuevas tensiones de fuerzas, garantiza el progreso hacia la actualización plena de las potencialidades racionales de la especie humana dentro del marco de una sociedad cada vez más perfecta.

Comenta Cassirer: "Lo que en su estudio de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* había desarrollado con vistas al organismo físico es también aplicable (...) al organismo social. Tampoco éste se mantiene en cohesión simplemente por obra de aquella armonía interior primitiva de las voluntades individuales (...) sino que tiene sus raíces, lo mismo que la cohesión de la materia, en las leyes de la atracción y la repulsión, es decir, en un antagonismo de fuerzas".⁹⁷

Por tanto, "la verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en *mantenerlas en su propia peculiaridad* y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en *determinar la libertad* de todo individuo de tal modo que termine allí donde empieza la libertad de los demás".⁹⁸

Podríamos preguntarnos por las intenciones últimas de Kant al colocar en el antagonismo el motor de la historia.

En primer término, en la idea de un plan racional de la historia es necesario que Kant también explique y fundamente racionalmente al mal y su papel dentro de la historia humana (en esta línea, Kant se ubicaría en la línea de Leibniz y su fundamentación de la existencia del mal en "el mejor de los mundos posibles").

En segundo término, en la idea de un progreso racional de la historia humana es necesario mostrar cómo todas las tendencias negativas permanentes del hombre no sólo tienen una explicación y razón de ser, sino que además contribuyen al avance de ese desarrollo progresivo.

De esta manera, "a través del progreso de la historia, el mismo mal se convierte en bien y la discordia aparece como el único fundamento de la verdadera concordia moral, segura de sí misma".⁹⁹

III.—LA SOCIEDAD CIVIL COSMOPOLITA COMO UNICO AMBIENTE POSIBLE PARA LA REALIZACION DEL FIN DE LA HISTORIA

Para el logro de este progresivo desarrollo de las disposiciones racionales de la especie humana logrado a través del antagonismo pro-

⁹⁶ KANT, *op. cit.*, pág. 44.

⁹⁷ CASSIRER, *op. cit.*, págs. 265-266.

⁹⁸ CASSIRER, *op. cit.*, págs. 266-267.

⁹⁹ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 266.

vocado por la "insociable sociabilidad" del hombre, se requiere, según Kant, la consolidación de una sociedad civil perfecta de carácter cosmopolita como el único seno en el cual pueden desarrollarse plenamente las citadas disposiciones racionales de la especie.

"El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal".¹⁰⁰

El logro del fin de la historia sólo será posible *en la medida* en que la humanidad vaya consolidando un orden social de esa índole, protegido por la creación de un orden jurídico consecuente. Por esta razón Kant llama a la formación de esta sociedad el "magno problema de la especie humana", ya que de su solución depende la conquista del fin de la historia.

III.1. — RAZONES

Hemos dicho que la razón central por la que Kant asigna tanta importancia a la constitución de dicha sociedad universal reside en que sólo en una sociedad así se logrará el pleno desarrollo de las disposiciones racionales de la especie. Pero esta tesis requiere, a su vez, una justificación:

Kant comienza su comentario al quinto principio afirmando: "Sólo *en la sociedad* (...) podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad";¹⁰¹ y esto es así porque la sociedad es naturaleza para el hombre, "naturaleza que surge de las inclinaciones sensibles del hombre y que puede y debe someterse cada vez más a la razón",¹⁰² es decir, "...naturaleza creada y recreada sin cesar por éste, sometida a la libertad, y de la que un día llegará a ser pura expresión".¹⁰³

De esta manera, la acción moral, a la vez que va haciendo al hombre más digno de la felicidad futura, va produciendo relaciones sociales cada vez más conformes con la razón. En último término, la sociedad es, entonces, el procedimiento de que se vale la libertad para someter a la naturaleza y convertirla en instrumento suyo. Por tanto, todo avance en la libertad —es decir, todo avance hacia la meta de la historia— implicaría necesaria y simultáneamente, un avance y un perfeccionamiento social.

Antes Kant ha dicho que, en sociedad, el hombre siente más su condición de hombre, que sólo la sociedad genérica de los hombres

¹⁰⁰ KANT, *op. cit.*, pág. 45.

¹⁰¹ KANT, *op. cit.*, pág. 45.

¹⁰² LACROIX, *op. cit.*, pág. 52.

¹⁰³ LACROIX, *op. cit.*, pág. 52.

puede realizar el fin de la historia, que la sociedad es expresión de una tendencia originada en una natural necesidad del hombre, que aun la tendencia a la disgregación tiene por fin el progreso de la sociedad. Resulta claro entonces que el mencionado antagonismo de tendencias como motor de la historia genere no sólo un progreso en el desarrollo de las disposiciones racionales sino también, simultáneamente, un avance progresivo del orden social como ambiente natural del mencionado desarrollo racional. Por esta razón, entonces, el progreso de la especie hacia el fin de la historia es inconcebible sin un paralelo desarrollo de la sociedad hasta su perfección; uno y otro se implican mutuamente como continente y contenido.

Además se sigue de lo anterior que el pleno desarrollo de las disposiciones racionales se podrá lograr cuando el antagonismo que obra como acicate del mismo pueda desarrollarse plenamente sin causar perjuicio a los demás hombres, y eso sólo podrá lograrse en una sociedad civil perfecta, que será aquella "en la que se encuentre la mayor libertad, o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros, pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad".¹⁰⁴

Sólo donde el motor de la historia pueda desarrollarse plenamente sin destruir a los demás, podrá lograrse el fin que la naturaleza asignó a la especie, y esta idea implica una sociedad en la cual convivan armónicamente el máximo de libertad (y por tanto de antagonismo) con el máximo de límites para esa libertad de tal manera que no provoque la autodestrucción.

Así, comenta Cassirer: "La verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás".¹⁰⁵

Es claro que la sociedad civil perfecta consistirá en la síntesis dialéctica de ambas exigencias:

- Sin el máximo de libertad no puede haber progreso, puesto que sería mutilado el antagonismo, que es, justamente, el motor de la historia.

- Sin la mayor determinación del límite de esa libertad tampoco podría haber un orden social perfecto, puesto que sólo existiría el caos. La coacción externa de la libertad aparece, entonces, como una *necesidad natural*, ya que en estado de libertad salvaje, los hombres

¹⁰⁴ KANT, *op. cit.*, pág. 45.

¹⁰⁵ CASSIRER, *op. cit.*, págs. 266-267.

no pueden coexistir unos junto a los otros, impidiendo, por ello, el desarrollo de sus disposiciones originarias.

Será esta armonía entre libertad y coacción la que de por resultado el verdadero orden social: "así como los árboles de un bosque, precisamente porque cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden sus ramas caprichosamente, creciendo de modo atrofiado, torcido y encorvado".¹⁰⁶

III.2. — PROBLEMAS

Pero, afirma Kant, esta tarea de creación de una sociedad civil universal en la que convivan la máxima libertad con el máximo respeto a la libertad de los otros, es el problema "más difícil y también el último que la especie humana resolverá".¹⁰⁷

En una primera inspección, reconocemos el motivo de tal dificultad: el logro perfecto de esa sociedad coincide con el logro del fin de la historia. Además, podemos agregar:

—*Es el problema más difícil*: en razón del mismo antagonismo interior que obra como motor de la historia: por su tendencia social, el hombre reconocerá siempre la necesidad de un límite racional de la libertad pero, por su impulso egoísta, tenderá siempre a considerar como absoluta su propia libertad y, por lo tanto, abusará de ella en perjuicio de los demás.

Por ello, "...necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre".¹⁰⁸

Resulta claro entonces la necesidad de un gobernante que ponga límites a la libertad de cada uno para lo cual debe ser *justo por sí mismo*. Pero el gobernante es también un hombre, y, por consiguiente, también tendrá en sí mismo el conflicto de tendencias de sus gobernados y, por tanto, no podrá nunca ser justo por sí mismo y tendrá la misma necesidad de un Señor, y éste, a la vez, de otro, en una progresión al infinito, ya que "cada uno abusará de la libertad, si no tiene a nadie por encima de ellos mismos que, según leyes, ejerza autoridad. El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso esta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: (...) la naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea".¹⁰⁹

¹⁰⁶ KANT, *op. cit.*, pág. 46.

¹⁰⁷ KANT, *op. cit.*, pág. 46.

¹⁰⁸ KANT, *op. cit.*, pág. 46.

¹⁰⁹ KANT, *op. cit.*, págs. 46-47.

—*Es el último problema*: que se resolverá puesto que “los conceptos justos de la naturaleza de una constitución posible exigen gran experiencia, ejercida a lo largo de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se pueden reunir esas tres condiciones; si eso se produjera, sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos”.¹¹⁰

En última instancia, la dificultad última par el logro de la sociedad cosmopolita consiste en que para su logro, el hombre debería interiorizar plenamente las determinaciones de su propia libertad. Comenta Cassirer: “La meta ética hacia la que marcha y se proyecta todo el desarrollo de la historia consiste en hacer que la propia voluntad del hombre se asimile esta determinación que por el momento sólo puede imponerse por medio de la coacción externa, y la reconozca como la realización de su propia fama y de su postulado fundamental”.¹¹¹ Frente a este problema son *medios* “... todas las instituciones político-sociales y el mismo orden público y el Estado en todas sus formas y modalidades de existencia histórica”.¹¹²

III.3. — LA CONDICION BASICA

“El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende de la dificultad de que haya una relación exterior entre los estados, que sea legal, y no puede ser resuelto sin esto último”.¹¹³

Es decir, la condición indispensable para la formación de la perfecta sociedad civil es la unión de todos los Estados por el derecho cosmopolita. Veamos las razones: Kant aplica a los Estados el mismo principio que antes aplicó a los individuos, a saber, la idea del antagonismo de tendencias: “La naturaleza ha empleado (...) una vez más, la incompatibilidad entre los hombres, e inclusive la de las grandes sociedades y cuerpos estatales (...) como medio de hallar, en el inevitable antagonismo, una condición de paz y seguridad”.¹¹⁴

Así, los Estados participan de la misma tendencia a unirse entre sí pero, a la par, por su tendencia egoísta, fruto de una libertad absoluta, intentan, simultáneamente, imponerse sobre otros. Pero, así como en el individuo la tendencia a la insociabilidad es causa de un progreso en la sociabilidad, de la misma manera, los choques entre Estados serán la causa de un progreso hacia la creación de un Cuerpo Inter-estatal de carácter cosmopolita. De esta manera: “...lo que hacía la

¹¹⁰ KANT, *op. cit.*, pág. 47.

¹¹¹ CASSIRER, *op. cit.*, pág. 267.

¹¹² CASSIRER, *op. cit.*, pág. 267.

¹¹³ KANT, *op. cit.*, pág. 47.

¹¹⁴ KANT, *op. cit.*, págs. 47-48.

condición del salvaje, desprovisto de finalidad, es decir, el entorpecimiento de todas las disposiciones naturales de su especie —hasta que estuvo obligado, por los males que eso acarrearba, al abandono de dicha condición y al ingreso en una constitución civil en la que pudiese desarrollar aquellos gérmenes— es lo que hará la bárbara libertad de los Estados ya establecidos, a saber: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armarse los unos contra los otros (...) se impide la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales”.¹¹⁵

O sea, a través del antagonismo interestatal, fruto de una libertad sin determinaciones, “...se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (...) a que fuera constreñido el hombre salvaje, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal”.¹¹⁶

La expresión de esa tendencia negativa de los Estados es la *guerra*. Por ello, así como la insociabilidad individual urgió la formación de la sociedad civil, también la guerra “...por las devastaciones que (...) provoca y, más aún, por la necesidad de prepararse para ella...”,¹¹⁷ urdirá la formación de la sociedad cosmopolita en la cual reine la paz perpetua, único clima posible para el pleno desarrollo de las disposiciones racionales de la especie.

Así como la tendencia egoísta impulsaba al progreso del orden social, de la misma manera “...todas las guerras constituyen otros tantos ensayos (que no están por cierto en la intención de los hombres pero sí en la de la naturaleza) por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo”.¹¹⁸

Así, de igual manera que en el plano individual, los males son, en último término, fuente de bien y adquieren un sentido dentro de una concepción racional de la historia según un plan de la naturaleza. Por tanto, aparece como constante siempre el mismo principio: “el hombre, a causa de su sufrimiento, no se satisface con la situación presente, se inquieta (...) y se pone a la búsqueda de otra cosa distinta. El acuerdo nace gradualmente de la discordia y la paz de la guerra”.¹¹⁹ La guerra, con todos sus males, progresivamente “nos obligará a buscar una *ley de equilibrio*, (...) es decir, la forzará, para conferirle peso a esa ley, a la admisión de un poder unido, o sea, a la introducción de una condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados”,¹²⁰ la cual estará fundamentada en “un principio

¹¹⁵ KANT, *op. cit.*, págs. 49-50.

¹¹⁶ KANT, *op. cit.*, pág. 48.

¹¹⁷ KANT, *op. cit.*, pág. 50.

¹¹⁸ KANT, *op. cit.*, pág. 48.

¹¹⁹ LACROIX, *op. cit.*, págs. 64-65.

¹²⁰ KANT, *op. cit.*, pág. 50.

basado en la igualdad de las mutuas acciones y reacciones, para que no se destruyan unos a otros,¹²¹ y se obtenga la paz perpetua.

Ahora bien, la perdurabilidad de esa sociedad cosmopolita debe estar garantizada jurídicamente. "El objetivo de la historia es una especie de armonía y equilibrio de las libertades reguladas por leyes."¹²² Por eso mismo, la sociedad cosmopolita es un Estado de derecho. Esto nos obliga a analizar brevemente la concepción jurídica de Kant.

Kant distingue entre "Moralidad" y "Legalidad". La segunda consiste en la "simple conformidad de la acción externa con las leyes jurídicas",¹²³ mientras que la primera implica realizar la acción sólo por respeto a la ley. Así, las leyes de la libertad, "cuando no se refieren más que a acciones externas y a su legitimidad, se las llama 'jurídicas'. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la acción, entonces se llaman 'éticas'. (...) La libertad a que se refieren las leyes jurídicas no puede ser más que la libertad en la práctica externa; pero aquella a que se refieren las segundas, debe ser la libertad en el ejercicio *exterior e interior* del arbitrio, cuando está determinado por las leyes racionales".¹²⁴

O sea, la legislación jurídica, basada en la legalidad, será aquella que admita, como motivo de acción, un impulso distinto de la idea del Deber y, por tanto, sólo podría imponer deberes *externos*, "ya que ella no exige que la idea interna del deber sea, por sí misma, un motivo determinante de la voluntad del agente".¹²⁵

"Mientras la legislación ética es la que no puede ser externa, la legislación jurídica es la que puede ser también externa y por esto se sirve de una imposición no puramente moral sino *de hecho*, y actúa con fuerza que obliga necesariamente".¹²⁶

Ahora bien, el hecho de que el mundo de la legalidad admita como motivo de las acciones un principio distinto del Imperativo Categórico o una conformidad puramente exterior con él, no implica que no tenga relación con el mundo de la moralidad. Todo progreso en las leyes:

- es expresión de una voluntad moral
- es un medio que facilita el ejercicio de la virtud.¹²⁷

Por ello se comprende que el logro del fin moral de la historia en la sociedad civil cosmopolita requiera un contexto *legal*, expresado en el Derecho Cosmopolítico: "Esta Idea Racional de una comunidad

¹²¹ KANT, *op. cit.*, pág. 50.

¹²² LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

¹²³ KANT, IMMANUEL, "Introducción a la metafísica de las Costumbres". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalée, Bs. As., 1974, pág. 22).

¹²⁴ KANT, *op. cit.*, pág. 22.

¹²⁵ ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 464.

¹²⁶ ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 464.

¹²⁷ LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra (...) no es un principio filantrópico, sino un principio de derecho".¹²⁸

Por tanto, el fin de la historia implicará "...el establecimiento de un mundo de la legalidad que remede y prepare, en cierto modo, el mundo de la moralidad".¹²⁹

"Para Kant, lo esencial es una especie de armonía y buena inteligencia entre los pueblos, verdadera Liga de Naciones, que renuncian a la guerra como medio para arreglar sus diferencias. Y renunciar a la guerra es adoptar una Constitución Republicana",¹³⁰ cuyos fundamentos serán: "1º, principio de la libertad de los miembros de la sociedad (como hombres); 2º, principio de la dependencia en que todos se hallan de una legislación común (como súbditos); 3º, principio de la igualdad de todos (como ciudadanos)".¹³¹

Sólo con una Constitución así se logrará la paz perpetua en una sociedad cosmopolita que pueda ser lugar de realización de las disposiciones racionales de la especie humana.

El mismo Kant reconoce las condiciones de esa paz "en la constitución republicana de los estados particulares, en la federación de los estados entre sí y, finalmente, en el derecho cosmopolítico";¹³² y la suprema garantía de esa paz radicará "en el respeto por parte de los gobernantes a las máximas de los filósofos (...) y en el acuerdo entre política y moral, realizado con la máxima honestidad y la mejor de todas las políticas".¹³³

Para finalizar, importa aclarar que para Kant, la idea de esta sociedad perfecta, sin guerras y jurídicamente organizada de modo cosmopolita en la cual la especie humana logrará su pleno desarrollo según la intención de la naturaleza, tiene carácter *moralmente obligatorio*. "Por consiguiente, no se trata de saber si la paz perpetua es posible en realidad o no lo es, ni si nos engañamos en nuestro juicio práctico cuando opinamos por la afirmativa, sino que debemos proceder como si este supuesto, que tal vez no se realizará, debiera, no obstante, realizarse, y tratar de establecerlo entre nosotros (...) dando la constitución (...) que nos parezca más propia para alcanzar este fin y poner término a la guerra execrable, objeto al cual todos los Estados sin excepción han dirigido hasta hoy sus instituciones interiores, como hacia su fin principal".¹³⁴

OSCAR G. LAPALMA

¹²⁸ KANT, IMMANUEL, "Derecho Cosmopolítico". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalce, Buenos Aires, 1974, pág. 168).

¹²⁹ LACROIX, *op. cit.*, pág. 53.

¹³⁰ LACROIX, *op. cit.*, pág. 54.

¹³¹ KANT, IMMANUEL, "De la Paz Perpetua". (Citado por LACROIX, *op. cit.*, pág. 54).

¹³² ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 465.

¹³³ ABBAGNANO, *op. cit.*, pág. 465.

¹³⁴ KANT, IMMANUEL, "Derecho cosmopolítico". (En: *Principios metafísicos del Derecho*, Américalce, Buenos Aires, 1974, págs. 170-171).

LA SOBERBIA DE LA RAZÓN Y LA HUMILDAD DE LA INTELIGENCIA

I

1. *La rebelión de la razón y el mundo actual.* — “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad”. Estas para mí terribles palabras de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel señalan el momento supremo del triunfo de la razón (*ratio*) sobre la inteligencia (*intellectus*). La inteligencia, desde San Agustín a Santo Tomás, es la facultad que descubre la realidad humildemente, es decir, que descubre la verdad que la trasciende totalmente y, por eso, ilumina a la facultad argumentativa (la razón) que discurre bajo su luz. La razón es sierva de la inteligencia y mientras ésta simplemente “ve” la verdad, la realidad, la razón oscila entre la certeza y el error. Por eso, para el pensamiento clásico, la realidad (que la inteligencia descubre) supera siempre a la razón y es la total humildad la actitud espontánea de la inteligencia. Sin embargo, desde el nominalismo hasta Hegel, la razón se fue independizando de la inteligencia y colocó primero a la razón y luego al ser hasta el punto que ya no fue el ser la medida de la verdad, sino la razón la “medida” de la realidad hasta identificarse con ella. Hegel puede llegar a decir que la razón es la conciencia de ser toda realidad. La *ratio* ha fagocitado a la inteligencia, se ha identificado con lo real y, por eso, ya nada puede ser “fuera” de la misma razón. La corrupción de la inteligencia (y por eso del alma de Occidente) permite que la razón no esté ya ligada a nada (es absoluta) y como nada puede trascender a la Razón no existe posibilidad alguna para la Revelación cristiana. La *ratio* “explica” el misterio y, por consiguiente, no hay más misterio; el “mundo” se hace uno con la razón y la historia se vuelve un proceso totalmente desacralizado. La abstracción de la *ratio* se vuelve contra el hombre de carne y hueso; por eso, la razón soberbia, rebelada contra la inteligencia en todas las “ideologías” actuales, prefiere sacrificar a los hombres concretos por una abstracción situada en un futuro inasible. Terrible crueldad de la razón autosuficiente cuya tiranía soporta actualmente el hombre; razón sin Dios que ha inaugurado, como quería Nietzsche, el “sentido de la tierra”. Tal es

2. *La anti-sabiduría de la razón prepotente.* — Esta razón que se ha quedado sin el fundamento de la inteligencia por haberse proclamado idéntica a toda realidad, es una razón “ciega” (sin la luz del intelecto teísta) y ha

generado un tipo de hombre, sobre todo un tipo de "científico", de "experto" o de "pensador" que ya no percibe que "tener razón" es distinto de "estar en la verdad". Solamente "tiene razón", en el mejor de los casos, como resultado del ejercicio prepotente de la razón contra los espíritus sencillos; este tipo de hombre que ha generado el espíritu moderno, hace de la razón (y de sus legítimos medios como la erudición, la exégesis, la hermenéutica) el instrumento del orgullo que le impide estar (existir) en la Verdad y le permite "tener" razón y "tener" razón siempre. Cuando Descartes y Pascal se encontraron, para nada se entendieron y el primero quedó disgustado: Descartes representaba la razón; Pascal la inteligencia. Descartes quería "tener" la razón; Pascal se conformaba con estar en la Verdad. El primero pretendía agotar la realidad en la medida de su explicación racional; el segundo sabía que todo lo importante "sobrepasa" a la razón. Pero Pascal no despreciaba la razón. Precisamente porque tanto la apreciaba la quería en su orden natural que no es otro que su subordinación a la inteligencia la cual, humildemente, es intuición, apertura y servicio a la Verdad. Descartes y el racionalismo posterior representan la razón pre-potente. Pascal y, con él, la tradición cristiana, la inteligencia que, modestamente, se limita a "leer" dentro de lo real.

Es, pues, lógico, que la absolutización de la razón y del temporalismo (llamo así al tiempo finito del mundo) sea la gran tentación del intelectual contemporáneo; en el fondo de la razón secularizada, late sutilmente el "non serviam" de los comienzos y el deseo de romper con la inteligencia. Este tipo de hombre os arrojará por la cara lo que "sabe", os mostrará su "razón" de todo y os exigirá la adhesión sin condiciones, adhesión que vuelve imposible la entrega generosa de la amistad. Cálculos, el sofista, luego de teneros sujeto y sometido con su razón, os despreciará; Sócrates, en cambio, ayudará a liberaros del error mostrando, ante todo, su propia nada ante la Verdad que a ambos sobrepasa. Sócrates no os exigirá adhesión sino que os ofrecerá amistad. Entre los filósofos de principios de siglo, ocupó un importante lugar León Brunschvicg, neohegeliano que para nada quería al católico Maurice Blondel. Cuando, luego de la derrota de Francia ante Alemania en 1939, Brunschvicg debió huir a campo traviesa para no ser llevado a los campos de exterminio, fue acogido en una casa del sur de Francia. Su propietario arriesgaba así su vida por él. El propietario era Blondel. La inteligencia humilde sabía que en Brunschvicg existían valores superiores a la razón.

II

1. *La inteligencia contemplativa e intransigente.* — Para la inteligencia, lo primero que cae bajo su aprehensión, es el ser (o la verdad), como enseña Santo Tomás. En tal caso, la inteligencia, en cada cosa (y en sí misma) descubre la verdad de la que participa cada ente. Así, por un lado, debemos admitir una primera contemplación de la verdad y, por otro, que ningún ente *es* la verdad, que ningún ente agota la verdad y que, por eso, todo ser finito remite a la Verdad infinita e imparticipada. De ahí que la inteligencia sea, por un lado, contemplativa y, por otro, teísta porque consiste en remisión a la Verdad subsistente. En ambos momentos la verdad ni es "construida" por la razón, ni identificada con el temporalismo mundano. La razón, iluminada por la verdad (de la inteligencia) argumenta de acuerdo con ella, rendida a la *humildad* metafísica del intelecto que, a su vez, desde su acto primero de

aprehensión del ser, es sumisa (*humilis*) a la Verdad que infinitamente le trasciende. Ella existe, por un lado, como a ras de la tierra (*humus*) y, por otro, abierta interiormente a la objetividad de la Verdad infinita. No es pues la razón "activa", como quería Fichte, negando así la contemplación; es como débil caña (al decir de Pascal) plantada en la tierra y azotada por el viento del mundo, pero "caña pensante". En el *humus* arraiga (de ahí su humildad raigal) y por el intelecto es inseparable del Ser infinito. De ahí que la inteligencia sea constitutivamente contemplativa, no sólo al comienzo sino, sobre todo, al final, cuando, por fin, se adhiera totalmente a la Verdad que es Dios.

La docilidad de la inteligencia —que muestra al hombre su nada y simultáneamente su nobleza— no acepta transigencia alguna con el error y menos aún que éste sea un momento en la evolución del Espíritu o de la Razón absolutizada; de ahí su *intransigencia* total. El hombre contemporáneo se ha habituado —por el despotismo de la razón secularizada— a considerar que "da lo mismo" que una proposición sea errónea o verdadera y tratará de "intolerante" y "oscurantista" a quien (por el influjo salvador de la inteligencia) se muestra intransigente frente al error. La razón inmanentista y desacralizada está bien representada por las palabras escépticas de Poncio Pilatos frente a Cristo: "¿Qué es la verdad?". Y pudo haber agregado: la razón de los hombres ha proclamado como verdad a tantas cosas contradictorias, que no sé qué es la verdad. La inteligencia está bien representada por el Apóstol Tomás (mal llamado "incrédulo") porque las exigencias de su razón (subordinada a la inteligencia) no fueron más allá del límite racional y, cuando Cristo le invitó a meter sus manos en su costado, se rindió totalmente: "Señor mío y Dios mío!".

2. Sabiduría y buen humor de la inteligencia. — La inteligencia sabe que todos los "saber" del hombre, sumados, son NADA, en relación a la Verdad total. La Razón absolutizada —desde el nominalismo a Hegel— cree que ella es "la conciencia de ser toda realidad", es decir, todo. De ahí que en el reconocimiento de su nada "llena" de la Verdad trascendente, la inteligencia posee cierto grado de Sabiduría. Porque no "tiene razón" ni "posee" la verdad sino que existe en Ella, la inteligencia consiste en auto-donación a la Verdad. En cambio, el secularismo de la razón independizada ha generado en nuestro mundo el pedantismo prepotente que, por no reconocer, en cada caso, en cada ente, en cada problema, la Verdad que a la vez los constituye y los trasciende, padece de una ignorancia metafísica absoluta; y digo "absoluta" en sentido negativo como lo que no está ligado a nada, suelto y desconectado de todo Fundamento. ¡Cuántas veces, hastiados de esta razón sin inteligencia, encontramos en hombres analfabetos pero sencillos la sabiduría que les es negada a los soberbios!

El secularismo de una razón a-tea se alimenta del desdén que priva de su dignidad (*dedignare*) al hombre concreto; este desdén (que tantas veces comprobamos a nuestro alrededor) despunta en la burla filosa y sin amor de la *ironía*. En cambio, la buena razón subordinada a la inteligencia, desde que descubre el ser (o la verdad del ser) tiene la *alegría* de estar y existir en la Verdad —como proclamaba San Buenaventura— y, por eso, ante su propia nada, no cabe la ironía que zahiere sino el *buen humor* que comienza por reír de sí mismo. El alegre buen humor de la razón-inteligente, no tiene la "seriedad" de los "sabios" de este mundo, ni la tristeza del activismo contemporáneo. La razón-inteligente sabe del ocio-contemplativo y de la paz interior

y, por eso, sabe también regir ordenadamente la actividad humana. Precisamente de este mal está enfermo nuestro mundo de hoy: Padece de la fiebre maligna de las abstracciones —que cuando se encarna en los intelectuales genera el desdén, la soberbia y el odio—; por eso, grande será la sorpresa (y podemos decir esto a la luz de la fe) más allá del tiempo de esta vida, cuando, quizá, lleguemos a conocer quiénes han sido los verdaderamente sabios; cuando la razón, ya definitivamente subordinada a la luz de la inteligencia teísta y contemplativa, comprenda que la salvación del hombre y del mundo de hoy está, precisamente, en un ámbito que la mera razón, en cuanto razón, sabe que le supera siempre. Como muy bien canta la verdadera sabiduría de nuestros paisanos:

*En esta vida emprestada
el buen vivir es la llave,
que aquel que se salva sabe,
y el que no, no sabe NADA.*

ALBERTO CATURELLI
CONICET
Universidad Nac. de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

ETIENNE GILSON, *El Realismo Metódico*, 4ª edic. española, trad. de Valentín García Yebra, con un Estudio Preliminar de Leopoldo Eulogio Palacios, Colección "Naturaleza e Historia", Rialp, Madrid, 1974, 190 pp.

Con vigor y claridad defiende Gilson en esta obra que el único método aceptable en el planteo del conocimiento es el adoptado por *Santo Tomás*: primero son *las cosas reales* y después *el conocimiento* o, en otros términos, que el *conocimiento supone y tiene sentido por el ser trascendente*, que lo ilumina y constituye. Tal el *Realismo Metódico*.

En cambio, el *Idealismo* —que se inicia con Descartes—, parte del *pensamiento* para deducir después desde él los *objetos conocidos*.

Brevemente, mientras el *Realismo tomista* comienza por el *cogitatum*, el *Idealismo Cartesiano* comienza con el *cogito*.

Entre estas dos posiciones: *Realismo* e *Idealismo*, no hay compatibilidad posible, afirma Gilson. Porque si se comienza con el pensamiento para saber si él aprehende y conoce una realidad que está más allá del mismo, el ser trascendente resulta inalcanzable. Con este falso planteo del problema gnoseológico, la solución imanentista es inevitable. El idealismo está implícito en el mismo planteo así formulado.

De ahí que no deba admitirse la formulación del llamado problema del "puente" entre pensamiento y cosa; porque una vez que se admite que el pensamiento es una imagen, desarticulada de la realidad u objeto trascendente, éste nunca más podrá ser aprehendido, porque siempre deberá serlo por pensamiento.

La verdad es que el conocimiento comienza con la evidencia de la presencia del ser trascendente en el pensamiento; y sólo más tarde habrá que explicar cómo tal ser ha penetrado en la inmanencia del acto cognoscente.

Pero, insistimos con Gilson, iniciar el planteo del problema gnoseológico con el análisis del *cogito* o pensamiento, vacío de realidad trascendente —o con prescindencia del mismo, como dirá más tarde la Fenomenología de Husserl, reincidiendo en este falso planteo— es *deformar a priori y sin crítica* la realidad misma del conocimiento; que se pretende estudiar. Porque conocer no es representar una realidad, que está más allá de la imagen representante, como supone este falso planteo idealista, sino —una vez más— una aprehensión de la realidad misma trans-subjetiva. Y por eso todo planteo del problema gnoseológico debe partir del hecho inicial y evidente del conocimiento como aprehensión de una realidad trascendente.

Por esta razón Gilson rechaza también el *realismo mediato* de algunos escolásticos —como el de Mercier y actualmente y sobre todo como el de Maréchal, Marc y Rahner—, pues, al aceptar el planteo idealista de Descartes o de Kant, quedan inexorablemente atrapados en el imanentismo, por más que se esfuercen en salir de él, ya que con conceptos separados o prescindentes del ser trascendente, éste queda para siempre más allá e inasequible para la mente humana.

Por el mismo motivo, Gilson rechaza todo "*realismo crítico*", ya que el mismo, según él, comienza con la deformación del hecho mismo del conocimiento del modo antes expresado.

Sin embargo, conviene recordar que Maritain, en un extenso capítulo de su obra *Los Grados del Saber*, echa manos de la expresión "*realismo crítico*" para defender substancialmente la misma posición de Gilson. Para Maritain, *realismo crítico* significa *tomar conciencia* de la realidad del conocimiento como aprehensión de un ser trascendente, presente en la inmanencia de un acto y como distinto de éste. Por eso, no nos parece justo incluir el *realismo crítico* de Maritain dentro de una posición idealista. Más aún, la expresión de Maritain nos parece justa y adecuada a lo que se quiere expresar; y, en todo caso, ella nada tiene que ver con el *criticismo kantiano*, y coincide esencialmente con el *realismo metódico* de Gilson.

En cambio, no nos parece justo ni adecuado llamar al realismo de Santo Tomás *realismo dogmático* o *dogmatismo*, ya que tal realismo se puede justificar *críticamente*, como lo hacen Maritain y otros autores tomistas.

La significación del libro de Gilson estriba en haber mostrado con claridad y evidencia la realidad del conocimiento: *el realismo intelectualista de Santo Tomás frente al idealismo de Descartes y al criticismo de Kant, y podríamos añadir, frente a la fenomenología*: que entre aquella posición de Santo Tomás y la idealista, criticista y fenomenológica, no cabe acuerdo alguno, pues cualquiera de estas últimas lógica e irremisiblemente inciden en el inmanentismo.

Como lo afirmara Gilson en su libro: *El Ser y la Esencia*, Descartes y el idealismo parten del *cogito*, Spinoza de *Dios*, y Santo Tomás parte de la *realidad objetiva inmediata y trascendente del conocimiento*.

Haberlo puesto de manifiesto con precisión y evidencia y haberlo defendido con vigor y decisión, sin concesiones, es el mérito de esta robusta obra de Gilson, y de la Editorial en haberla publicado por cuarta vez.

El libro está precedido por un meduloso *Estudio Preliminar* de Leopoldo Eulogio Palacios, Catedrático de Madrid, quien pone en claro y orden los tres puntos fundamentales de la obra de Gilson: 1) *El realismo e idealismo, como términos antitéticos*; 2) *Incompatibilidad irreductible del realismo y del idealismo*; y, 3) *Opción del realismo contra el idealismo*. Este *Estudio Preliminar* de-vela el orden interno y la estructura del libro.

El tomo pertenece a la Colección "*Naturaleza e Historia*" de la Editorial Rialp de Madrid.

OCTAVIO N. DERISI

JEAN GUITTON, *Historia y destino*, presentación y notas de José Luis Illanes, versión castellana de Javier de Fuentes Malvar, Rialp, Colección "*Naturaleza e Historia*", Madrid, 1977, 293 pp.

El autor plantea el arduo problema del destino de la existencia humana en el tiempo y la historia.

Tres soluciones fundamentales se ofrecen al mismo: el *del azar* o total indeterminación del hombre en su devenir temporal, de tal modo que su existencia depende enteramente de las circunstancias fortuitas y de su libertad; el *del sino*, que *apriori* vincula los hechos humanos y naturales de la historia de un modo necesario e inexorable, que el hombre no puede eludir —tal como

lo formula el mito griego y que *da origen a la tragedia* que, en el ejemplo de Edipo, no se puede escapar a lo predeterminado por los hados, por más que él se esfuerce en superar este sino— y, finalmente, el del *destino*, en que la libertad humana actúa sobre las circunstancias o situaciones objetivas, con la intervención de un factor intemporal y eterno de Dios, quien ordena el encuentro de las circunstancias con nuestra propia actuación libre para nuestro bien, es decir, quien, sin quitar nuestra libertad, nos conduce con su Providencia.

Guillon adhiere a esta tercera solución y, en una amplia y profunda exposición, magníficamente matizada con prolijos ejemplos muy bien analizados, pone de manifiesto la integración de lo eterno con lo temporal, de Dios con la libertad humana, en el devenir histórico.

En última instancia, se plantea el problema del encuentro de la Presciencia y Predestinación divina con la voluntad humana, la compatibilidad de la intervención de Dios con la del hombre, en la historia de la humanidad y de cada hombre en particular.

El autor desarrolla su pensamiento con un gran despliegue de observaciones simples y profundas y de atisbos valiosos, que confieren a su trabajo doctrinal una profundidad y precisión junto con una riqueza y observaciones muy bien articuladas, que dan a este carácter providencial de la historia un apoyo de la experiencia.

En definitiva, se trata del "*punto indivisible*" —último capítulo del libro— de hacer ver el encuentro de lo temporal con lo eterno, de la articulación viva de lo humano con lo divino en la historia, hasta lograr el fin mismo de la historia, más allá de la historia misma, en la *meta-historia*, en que la duración temporal de ésta —que aún en este plano cobra sentido por la duración intemporal del propio hombre, según se expone en el capítulo III, de su espíritu inteligente y libre en el tiempo— será reasumida por la duración intemporal de la eternidad.

"La sinfonía inacabada" de la historia —C. III— logra su plenitud y sentido desde la visión escatológica o meta-histórica y eterna de la misma.

En síntesis, se trata de una obra densa en doctrina, admirablemente desarrollada, pese a la complejidad del tema, con referencia y apoyo continuo en los hechos y en el testimonio de calificados autores, y formulada en un "*ordo lucidus*" y en un rico y brillante estilo.

La misma complejidad de los temas exigirían una mayor profundización y clarificación para un estudio más analítico de los mismos. Sin embargo, el mérito principal de la obra reside precisamente en que el autor ha abarcado los múltiples aspectos de tan amplio tema y en haber formulado con rigor y claridad una solución armoniosa y sintética.

En un *Apéndice* el libro incluye cuatro interesantes *Definiciones* de la historia redactadas con anterioridad al libro.

La obra está presentada con la sobria elegancia, común a los libros incluidos en esta Colección "Naturaleza e Historia" de la Editorial Rialp, de Madrid.

OCTAVIO N. DERISI

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE, *Sobre el saber teológico*, Ediciones Rialp, Colección "Naturaleza e Historia", Madrid, 1978, 287 pp.

El autor, profesor de Teología en la Universidad de Navarra, nos propone en este libro —como lo indica su título— no sólo la naturaleza del saber teo-

lógico, sino también algunas otras consideraciones que surgen del análisis de pensadores contemporáneos y por contraste clarifican la verdadera noción de teología. Comienza definiéndola, en el prólogo, como "un fruto del amor que ha encontrado", por oposición a la filosofía que sería "el resultado de un amor que busca".

En su primer capítulo sobre la sabiduría teológica, recorre brevemente el panorama histórico desde los Padres hasta Santo Tomás, haciendo especial mención de San Agustín, para confirmar desde ellos la racionalidad del acto de fe, al mismo tiempo que la trascendencia de la verdad revelada; y proponer en definitiva a la teología, como un momento interior de la fe "en la que se funda y a la vez sirve".

El segundo capítulo lo dedica al tema del pluralismo teológico y la verdad de la fe. Ejemplifica a lo largo de toda la tradición cristiana la existencia de pluralidad de posiciones teológicas, que siempre son consideradas legítimas (cita a Santo Tomás *In II Sententiarum*), mientras no quiebren la unidad de la fe. Para ello se requiere sujeción absoluta a los enunciados dogmáticos y aporta testimonio de los documentos del magisterio, especialmente Pío X contra el modernismo y su interpretación de los dogmas.

Comenta inmediatamente la posición de Rahner en su conocido ensayo sobre "El pluralismo en teología y la unidad de la Confesión en la Iglesia" (*Concilium* 1969) a la que supone contraria a toda la tradición cristiana porque: a) propone la unidad de fe "en el orden intelectual-noético" cuando cree encontrarla en Rahner fundada en el "afectivo-existencial"; b) reconoce en el Magisterio la capacidad de juzgar con autoridad sobre la verdad de fe, dirimiendo controversias, cuando en Rahner le parece reducido a un mero órgano de regulación de lenguaje o arbitraje pastoral; c) siempre afirmó la subordinación de la teología a la fe, cuando en Rahner cree leer lo contrario. Analiza seguidamente los supuestos históricos de su teología, e intenta reconstruirla genéticamente desde el convencimiento que tendría el autor comentado, acerca de que la crítica kantiana constituye el momento culminante y definitivo de la filosofía. Por ello querría compatibilizarla con el cristianismo.

Después de su dura crítica al pensamiento rahneriano, dirige su reflexión hacia lo que llama una comprensión realista del pluralismo, atravesando el proceso del conocer humano y sus características, de las que saca como consecuencias, el carácter provisorio del conocimiento y la posibilidad de error, que propone como fuentes radicales de la pluralidad y diversidad, en la historia del pensar humano. A su vez evidencia la perfectibilidad indefinida del conocer del hombre frente a la infinitud de la verdad y la necesidad de la pluralidad de expresiones, para mostrar de algún modo la riqueza de lo real, especialmente de Dios. Hace una introducción a la unidad del saber, frente a la pluralidad de las ciencias; y después de reafirmar que el saber filosófico no es proyección de la propia subjetividad, sino penetración en la profundidad de lo real (sin dejar de reconocer, en el filosofar, una pluralidad de momentos e itinerarios debidos a la multiplicidad), entra en el análisis de la estructura del saber teológico que fundado en la fe, sigue el orden de la ciencia divina: del Creador a las creaturas. Esto le da visión unificadora. Sin embargo, como es lógico, requiere de expresiones humanas, porque el hombre aún no se encuentra ante la inmediatez de Dios, propia de la gloria, sino que solicita la palabra, donde resurge la pluralidad y diversificación del conocer, aún dentro de la profunda unidad intelectual que la fe dona al cristiano. A esto habríase de sumar aún, que el progreso en el conocimiento de la fe, se realiza analizando, dividiendo y componiendo, lo cual parcializa necesariamente su objeto. O sea,

el saber teológico tiene diversas ramas y puede seguir diversos itinerarios: o desde sus fines inmediatos (afectivo-contemplativo; especulativo; etc.); o desde la metodología; o desde la perspectiva que funda la síntesis. Siempre supone, en cambio, plena aceptación de lo explícitamente revelado y del Magisterio de la Iglesia. Afirma entonces que fundamentalmente son tres los niveles del pluralismo: el óntico (la realidad no es monista sino múltiple); el gnoseológico (pluralidad de sujetos cognocentes, ciencias diversas, etc.); y el socio-cultural (ambiente adecuado para el desarrollo). A modo de epílogo radicaliza el tema del pluralismo intelectual en tres posturas irreductibles que analiza brevemente: la monista, la agnóstica y la que llama "realismo creatural y personalista".

Aunque con estos dos capítulos podría estar cumplido el propósito del libro, sin embargo, el autor lo enriquece al agregar otros dos, que sin desarrollar cuestiones teoréticas —como había advertido en el prólogo— busca en la obra de dos pensadores, "poner de relieve algunos principios capitales en torno a las relaciones entre fe, teología y planteamiento filosóficos". Ellos son Tillich y Maritain.

En el capítulo dedicado al primero e intitulado "Teología y radicalismo", resalta la filiación kantiana de Tillich y —como es lógico— su concepción de la Revelación como un acontecimiento, en la línea de la experiencia vital, y del valor puramente simbólico del lenguaje, que no daría a conocer la realidad, sino sólo apuntaría hacia ella. Hace una cuidada exposición de su pensamiento, delatando los prejuicios de la exégesis racionalista que Tillich padeció (especialmente referidos al Cristo histórico), y la interpretación puramente simbólica que sostiene, sobre los textos bíblicos de la encarnación del Verbo. Es realmente una exposición muy ilustrada, que finaliza introduciendo al pensamiento maritainiano desarrollado en el último capítulo que intitula "Filosofar en la fe". Comienza con el relato de su itinerario filosófico, la influencia de Bloy y algunos datos biográficos que explican el desarrollo de su pensamiento; su marcada atención a la posición culminante de Bergson en la historia del pensamiento moderno y el conflicto que la filosofía de la intuición establece con la recta interpretación de la fe, en cuanto conocimiento. Comenta luego el artículo sobre la Ciencia moderna y la Razón, donde Maritain analiza, con un profundo diagnóstico, la situación intelectual de la época, y establece tajantemente a la razón como facultad de lo real, despertando su inquietud constante por clarificar la naturaleza misma de la inteligencia, que lo llevará en definitiva a la reafirmación de la excelencia de la verdad de la fe. Su encuentro con la obra de Santo Tomás lo consolida en su propósito.

Concluye este capítulo con un resumen de la filosofía maritainiana referente a la vida de la inteligencia; su postura realista; su separación de todo racionalismo y su oposición a la presentación de la filosofía como una realidad salvífica por sí misma. Lo que sitúa al hombre en la perspectiva de la Gracia.

En fin, una erudita obra de Jesús Luis Illanes. Y aunque podamos no compartir algunas de sus afirmaciones críticas (por ejemplo, la trayectoria del pensamiento de un teólogo como Rahner merecería ser juzgada desde toda su obra), debemos reconocer que el lector sin duda iluminará, con la lectura de este libro, su concepto de saber teológico y al ratificar el valor noético propio de la Revelación refirmará su clara conciencia de adhesión a la verdad suprema, con la confesión de su fe.

Por otro lado la edición de Rialp tiene la misma exquisita prolijidad de siempre.

PIETRO PARENTE, *Il misterio teandrico della Chiesa e la collegialita*, Instituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978, 121 pp.

En esta nueva obra, el Cardenal Parente desarrolla sintéticamente tres temas que componen la publicación: la Iglesia en la tradición; la eclesiología hoy; y la colegialidad.

En la primera parte, después de recorrer las fórmulas de las normas de fe primitivas (recogidas luego por el símbolo romano) y de hacer un breve análisis del sentido de la palabra "Iglesia" desde su significación bíblica, atravesando los ecolásticos, Trento, Bel'armino, el Vaticano I y la *Mystici Corporis* de Pío XII, afirma que el Vaticano II no ha creado una nueva doctrina sobre la Iglesia, sino que ha retornado, y sólo en parte, a la doctrina antigua, reduciendo la óptica de la juridicidad y de la jerarquicidad (págs. 59-60).

La segunda parte trata de la eclesiología desde el Concilio Vaticano II. Muy rápidamente comenta la *Lumen Gentium*, recuperando desde ella una imagen de la Iglesia más propia de la primitiva tradición. Este capítulo acaba con un epílogo, en el que desde la doctrina de la Santísima Trinidad y el Verbo Encarnado ilumina el misterio teándrico de la Iglesia.

Su obra concluye con un tercer capítulo, sobre la Colegialidad, con especial mención de los entretelones de la redacción del tema en el Concilio Vaticano II —fue presidente de la subcomisión encargada de preparar este capítulo para la *Lumen Gentium*—. Después de historiar brevemente aquel especial momento, entra en la explicación del término Colegialidad como armónico de la definición de la Iglesia-Cuerpo Místico, definiendo su profundo sentido teológico contra la interpretación puramente juricista, que la hace aparecer como menguando la potestad de Pedro.

Pone mucha fuerza en su claro discurso, con toda la autoridad de su conocido saber y con claro conocimiento del sentido que los Padres Conciliares dieron a estas afirmaciones. Por momentos la obra se torna polémica, gracias al ardor que pone en su redacción, acaso alimentada por el hecho de que ya habría sostenido esta doctrina aún antes del Concilio, como lo prueba el "*Symposium theologicum de Ecclesia Christi*" publicado por el Laterano en 1962, donde se sostiene que la potestad de la Iglesia es una sola y la distinción entre "*Potestas Ordinis*" y "*Potestas Iurisdictionis*" no se funda en el sujeto de la potestad, sino en el objeto de la misma. En definitiva, que la Iglesia, Cuerpo Místico del Verbo Encarnado, es un misterio que trasciende los puros esquemas humanos.

La edición de fina impresión y terminación hace aún más gustosa su lectura.

EDUARDO MIRÁS

GIANFRANCO MORRA, *Marxismo y Religión*, Prólogo de R. Gómez Pérez, Ediciones Rialp, Madrid, 1979, 321 pp.

Los múltiples matices de la actual situación cultural, los planos móviles que por momentos ocultan, por momentos descubren, la íntima fisonomía de los problemas sociales y políticos, en fin, las corrientes de pensamiento que agitan la superficie pero ignoran el fondo no detienen a Gianfranco Morra en sus análisis por llegar a la raíz profunda del panorama humano que nos toca observar cotidianamente.

La confusión de ideas y de términos, el desprestigio de ciertos conceptos, la inocultable victoria de muchos principios materialistas o historicistas son atacadas en un lúcido estudio sobre la crítica marxista a la religión. Crítica que se proyecta desde los orígenes (Hegel, Feuerbach y, por supuesto, Marx) hasta los últimos documentos de los congresos neo-marxistas, sin olvidar la responsabilidad que les cabe a los "cristianos para el socialismo" en la construcción de un mundo comunista.

A las citas textuales, claras y precisas, se suman comentarios al pie de página que remiten a fuentes autorizadas o trabajos de especialistas calificados.

Un libro imprescindible para quienes, espectadores de un proceso lento y complejo, que no solamente pretende eliminar la religión sino que, en una audaz lucha dialéctica, ofrece a cambio una religión reformada, vacía de eternidad y esclavizada a los dictados de partido, esperan un cambio de dirección oportuno, para el cual los católicos deben prepararse desde ya, aceptando el compromiso que les lanza esta obra penetrante y muy valiosa.

ROBERTO ARAS

OLSEN A. GHIRARDI, *Hermenéutica del saber*, ed. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, nº 94, Madrid, 1979.

El autor de este libro es Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina).

La obra consta de dos partes: en la *primera* se trata de los siguientes temas: Interpretación y conocimiento (c. I); El conocimiento en las ciencias matemáticas (c. II); El conocimiento en las ciencias físico-matemáticas (cap. III) y El conocimiento en las ciencias biológicas (cap. IV).

En la *Segunda Parte* el autor se ocupa de: El proceso de conocimiento (cap. I); Los tipos del saber especulativo (cap. II); El saber de tipo práctico (cap. III) y El giro copernicano y el saber de tipo práctico (cap. IV). Finaliza la obra con unas Conclusiones y una Bibliografía de obras citadas.

En la *Primer Parte*, de contenido epistemológico, el Dr. Ghirardi se muestra muy al tanto de las tendencias contemporáneas en tal materia, y es evidente allí la influencia de Eddington, Duhem, Maritain, Simard, Selvaggi, Poincaré, Ullmo, Piaget y muchos otros. En lo esencial, su posición es la de Duhem-Maritain. Es particularmente interesante, en esta Parte, al comienzo del cap. I, su exposición sobre hermenéutica o interpretación, en relación con las funciones concedidas por los griegos al dios Hermes.

La *Segunda parte* es primordialmente filosófica: es evidente la adhesión del autor a la escuela neotomista de Maritain, cuyas grandes líneas sigue; e igual influencia se nota en el sector relativo al saber práctico, con la admisión, entre la Filosofía Moral y el conocimiento totalmente práctico de la prudencia, del escalón intermedio de las Ciencias Prácticas totalmente reales; tesis ésta, maritainiana también, muy discutida dentro del tomismo contemporáneo.

Dejando de lado ciertas objeciones que podrían hacerse, (se traduce bien *ens* por ser y no por *ente*?; junto a la doctrina "clásica" de los tres grados de abstracción, ¿no habría que haber mencionado la de los tipos de abstracción, *total* para la Filosofía de la Naturaleza y *formal* para las Matemáticas; mientras que en Metafísica lo esencial no sería la abstracción sino la "*separatio*"?; al tratar del Derecho, ¿no habría que haber centrado el trabajo

en la *ipsa res iusta* [S. TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, q. 1, c.]? etc.); dejando de lado, pues, todo ello, cabe decir que se trata de una obra compendiosa y bien informada, claramente escrita; útil al alumno, al profesor y a personas cultas interesadas por estos problemas; es meritorio sobre todo el interés del autor por vincular y fecundar mutuamente *philosobia perennis* y epistemología moderna, según aquello de S. S. León XIII en la "Aeterni Patris": "*Vetera novis augere el perficere*": acrecentar las cosas viejas con las nuevas, y perfeccionarlas.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

THOMAS AUCHTER, *Crítica de la pedagogía antiautoritaria*, Sociedad de Educación Atenas, Salamanca, 1979, 197 pp.

La indigencia natural del hombre para alcanzar su propio perfeccionamiento fundamenta una larga y variada serie de reflexiones sobre el tema educativo.

Una virtud esencial del maestro e inherente a su condición de guía es la autoridad. Es el mismo orden natural el que exige que, cuando aprendemos algo de otro, la autoridad preceda a la razón. La historia de la pedagogía muestra los abusos y desviaciones que se han cometido en nombre de aquélla. En este libro, el autor ensaya una crítica a uno de esos extremos viciosos: el de la antiautoridad.

La primera parte está dedicada a una mera exposición de diversas escuelas antiautoritarias, edificadas la mayoría de ellas, ya sobre el psicoanálisis, ya sobre la crítica socialista "a la familia o a la sociedad burguesa".

En el capítulo segundo se plantea un intento de recopilar lo válido de los sistemas anteriormente expuestos. Se nota aquí una cierta indecisión teórica en la elección de los conceptos fundamentales. Debía ser así al provenir los aportes de fuentes tan dispares que dificultan la síntesis pretendida por el autor.

En el tercer capítulo es elaborada, desde el marco del psicoanálisis, una crítica de la pedagogía antiautoritaria. Son analizados los temas de la sexualidad, la agresión, la creatividad, la identidad y la misma autoridad.

El sinfín de citas que aparecen en el texto no logran conformar una posición homogénea y sólida frente a la pedagogía antiautoritaria. Su punto de partida, el psicoanálisis, junto a la ausencia de una visión religiosa marcan el tono de algunas de las conclusiones pedagógicas elaboradas en esta parte.

El último capítulo lo dedica el autor a señalar los límites de la educación. Remarca lo que ella tiene de "relación dialógica" entre dos hombres, como así también la función del maestro como "ayuda del yo". En la última parte de este cuarto capítulo, creemos que es donde se encuentran las reflexiones de mayor provecho pedagógico. Se estudia aquí brevemente "la seguridad", la "capacidad de lenguaje", "el ser sí mismo" y la "solidaridad". En resumen, un final acertado para un libro de desarrollo dispar.

JUAN ANDRÉS LEVERMANN

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

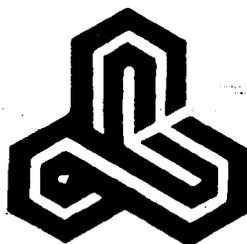
T. E. 394 - 1360 - 1364

COMERCIAL Y AGROPECUARIA S.A.
CORRIENTES 378 - 5º PISO - BUENOS AIRES

TELÉFONO 394 - 1360 - 1364

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLAZA



Una empresa con raíces en la patria.

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

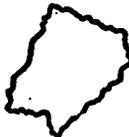
SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971
Isidro Casanova
651-0948

SARMIENTO 767
Piso 2º
40-6789 y 68333

ASOCIACION BANCARIA (S.E.B.) OBRA SOCIAL

Turismo - Tanti - Córdoba

SEÑOR AFILIADO:

La Asociación Bancaria (S. E. B.) cuenta con un Complejo Turístico enclavado en las serranías cordobesas, un verdadero lugar de ensueño.

El mismo está a escasos 45 km. de la Ciudad Capital de la Provincia, y es un modelo en su tipo.

En el mismo puede gozar de todas las comodidades que Ud. pueda imaginar:

- Servicio de Hotel y Comedor con calefacción.
- Asadores para pic-nic con servicio eléctrico e iluminación.
- Camping y Proveeduría.
- Bar y Confitería - Pileta.
- Hermosos parques y frondosas arboledas.
- Agua en abundancia.
- Futuro Complejo Polideportivo.

También le ofrece amplias comodidades para convenciones y otros eventos, salón para fiestas, bailes familiares y otros acontecimientos.

Visítelo. Conózcalo y luego disfrútelo!!!

Es una obra que debe ser conocida y apreciada

Está en Villa García, antes de llegar a Tanti, por Ruta Provincial

SOLICITAR INFORMES:

En Administración Central: Reconquista 335, Capital Federal,
o en las respectivas Seccionales del Interior.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

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

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

PENSAMIENTO

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

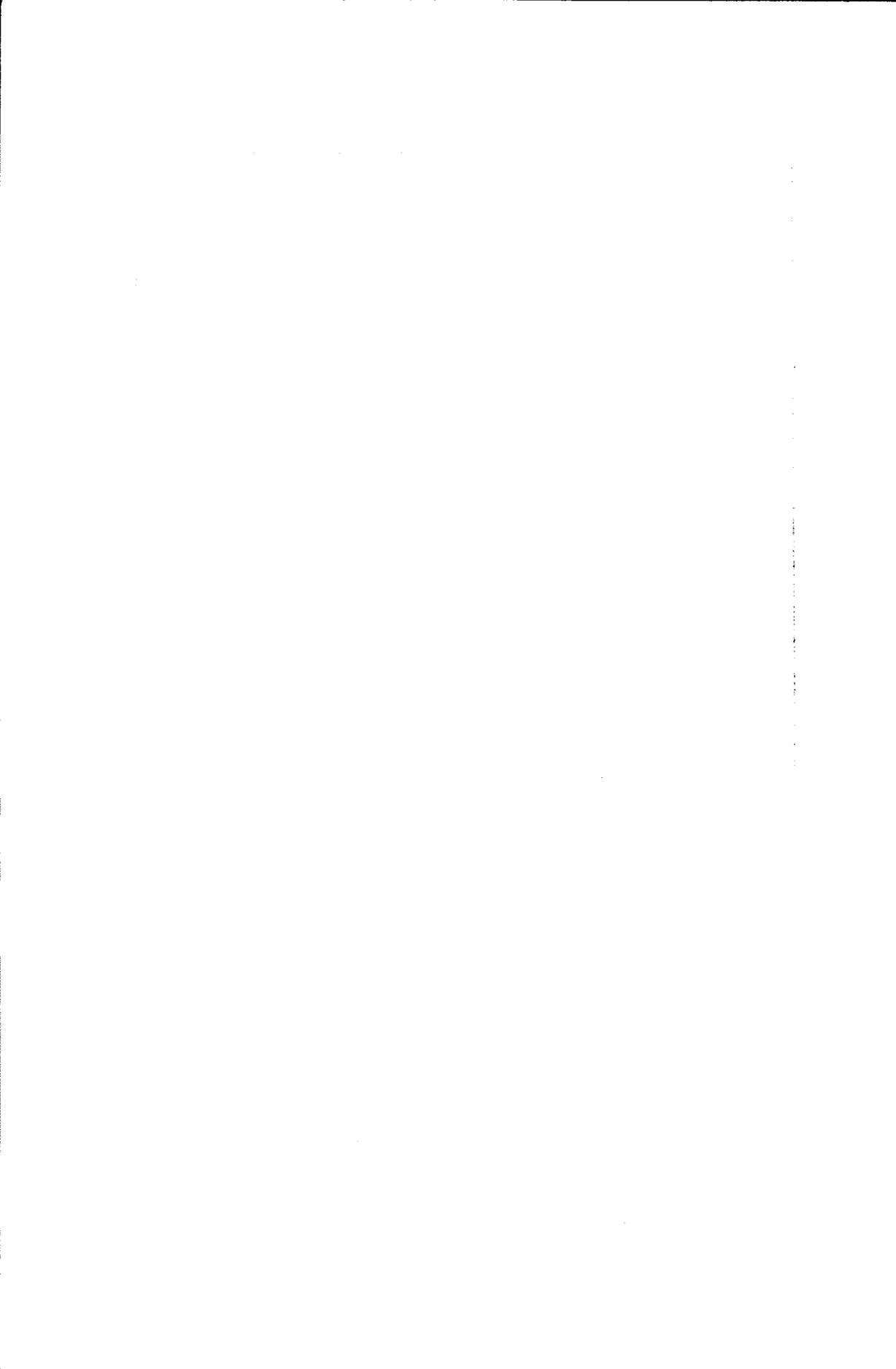
Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

C. L.



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