

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Imposibilidad de la Teología sin la Filosofía* ..... 83

### ARTICULOS

- ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Santo Tomás de Aquino y nuestra situación intelectual* ..... 89
- J. E. BOLZÁN: *Dinámica de la integración material* ..... 97
- GUSTAVO A. PIEMONTE: *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena (conclusión)* ..... 115

### NOTAS Y COMENTARIOS

- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Pruebas tradicionales de la existencia de Dios e impotencia metafísica* ..... 133

### BIBLIOGRAFIA

MAURICE BLONDEL, *Exigencias filosóficas del cristianismo* (Omar Argerami), p. 148; JUAN E. BOLZÁN, *Qué es la Filosofía de la Naturaleza* (Gustavo E. Ponferrada), p. 149; HENRY SIDGWICK, *The methods of ethics* (Guido Soaje Ramos), p. 151; IRENE LEZINE-ODETTE BRUNET, *Desarrollo psicológico de la primera infancia* (Elsa S. de Navarro), p. 151; J. E. VAN LAERE, *Elementos de psiquiatría* (Elsa S. de Navarro), p. 152; BELISARIO TELLO, *El mito de Leviathan* (S. M. Popescu), p. 153; K. M. SAYRE, *A Study in the Philosophy of Recognition* (Abelardo Pithod), p. 153; VARIOS AUTORES, *Situación y revisión contemporánea del marxismo* (César H. Belaúnde), p. 154; AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Visión de Andalucía* (Octavio N. Derisi), p. 155.

- NOTICIAS DE LIBROS ..... 156
-

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

## IMPOSIBILIDAD DE LA TEOLOGIA SIN LA FILOSOFIA

1. — *La Historia de la Filosofía avanza con un movimiento pendular, que va del Racionalismo o exaltación de la razón al Irracionalismo o negación del poder de aquélla, para de-velar el misterio de la realidad, y viceversa. Entre ambos extremos, se ubica la posición cabal de la inteligencia con el Intelectualismo. Este confiere al entendimiento la primacía y decisión definitiva para el logro de la solución de los supremos problemas que se plantean al hombre, pero sin descuidar la necesaria intervención que los sentidos —e incluso los sentimientos y la voluntad— desempeñan en el conocimiento humano.*

*Es indudable que nuestra época está dominada en gran manera por el Irracionalismo vitalista y existencialista, no sólo en el plano filosófico sino en todos los planos de la cultura, principalmente en los distintos sectores del arte, como la pintura, la escultura, la música y la literatura. Ciñéndonos al plano filosófico, que informa a todos los demás, el Irracionalismo niega a la inteligencia el valor para penetrar en el ser de las cosas, y sólo le confiere poder para organizar científicamente y manejar la realidad fenoménica. La inteligencia, según la frase de uno de sus más sobresalientes representantes, H. Bergson, pertenece no al homo sapiens sino al homo faber, no es una facultad para aprehender el ser como él realmente es, sino para manejarlo. Por la vía intelectual el ser es inaccesible al hombre —agnosticismo—, sólo puede llegar a él por un camino intuitivo y no intelectual —Irracionalismo propiamente tal—.*

*Lo grave es que tales posiciones filosóficas, presionan e inciden sobre todas las manifestaciones de la cultura: el derecho, la economía, el arte y, bajo alguna manera también, la misma religión. No podía suceder de otro modo, dado que las actividades estrictamente humanas proceden de una misma raíz espiritual: la inteligencia. Desde ésta brota la actividad volitiva y, mediante ésta informada por aquélla, emanan las diferentes actividades del obrar moral, con el derecho y la economía, y del hacer técnico-artístico, con todas las actividades que modifican la realidad material para convertirla en útil o bella. De ahí la importancia y la gravitación que la organización suprema del saber de la inteligencia, que es la Filosofía, ejerce sobre todos los demás sectores de la cultura.*

2. — *De ahí el cuidado con que la Iglesia ha vigilado siempre, como es lógico, sobre su Doctrina revelada, el dogma propiamente tal, del cual es ella depositaria infalible por disposición divina; pero también sobre la Filosofía que se imparte a sus hijos, especialmente en sus Seminarios y Universidades, y el celo de los últimos Pontífices —desde León XIII a Paulo VI— y del Concilio Vaticano II para que en sus centros de estudios superiores se cultive seriamente la Filosofía tomista, previamente al estudio de las Sagradas Escrituras. La Iglesia tiene conciencia que la Filosofía del Aquinate está organizada toda ella sobre el ser trascendente y constituida a la luz de sus exigencias inteligibles, que posee los principios y método más adecuados para alcanzar la verdad del orden natural, acerca del mundo, del hombre y de Dios; para así poder erigir sobre esta sólida estructura de la verdad del orden natural la obra estrictamente teológica de la verdad sobrenatural. Porque así como la sobrenaturaleza o realidad sobrenatural supone y se apoya sobre la realidad natural, también la organización científica de las verdades reveladas, la obra propia de la Teología, supone y se apoya en la organización científica de las verdades del orden natural, que es la Filosofía.*

*En estos momentos el Irracionalismo filosófico —desde el vitalismo, el activismo y sobre todo el existencialismo— presiona y hace impacto en no pocos teólogos, los cuales, desconociendo y olvidando el carácter mismo de su obra y los fundamentos naturales en que se fundan quieren realizar su tarea con prescindencia total de la Filosofía —a la que despectivamente llaman logicismo— y sostienen que tampoco es necesario el estudio de la misma para investigar o transmitir la verdad propia de su quehacer teológico. Lo grave es que tales ideas e intentos, en parte por el menor esfuerzo que implican, están cundiendo entre estudiantes de no pocas casas de formación eclesiástica o católicas por lo menos, que se han hecho a la idea de que para estudiar y saber Teología no es necesaria la Filosofía que, a lo más, se la puede estudiar sumariamente con la misma Teología.*

*La infiltración irracionalista y el desconocimiento consiguiente de la índole propia de la obra teológica que intentan realizar, es demasiado evidente.*

3. — *Para darnos cuenta y tomar conciencia del grave error que tal posición implica, basten las siguientes notas.*

*En primer lugar, todo el contenido dogmático, es decir, todas las verdades reveladas por Dios, no pueden ser recibidas por el hombre sino mediante su actividad intelectual. Sin la intervención de la vida de la inteligencia no es posible la fe. Esta, en efecto, es la aceptación segura de las verdades reveladas, aceptación que supone la actividad intelectual que aprehende y adhiere a una verdad determinada, cuyo sentido entiende, aunque pueda no comprenderla cuando se tra-*

*ta de misterios. Por la Revelación Dios nos comunica su Ciencia divina y nos habla de su Ser y de su Vida y de su Plan providencial en nuestro lenguaje humano, que es la expresión de un lenguaje interior o intelectual, sin el cual pierde aquél todo sentido.*

*La verdad revelada es expresada así por conceptos y juicios de la inteligencia humana y luego, confrontada y fecundada con otras verdades sobrenaturales y naturales, es sometida al raciocinio y conducida a nuevas conclusiones. La verdad sobrenatural se organiza y desarrolla a la luz de otras verdades reveladas y naturales. Ahora bien, toda esta obra, para que esté ajustada a la verdad, implica que los juicios empleados deben ser verdaderos y los raciocinios correctos, porque de otra suerte el error del plano natural contaminaría la verdad del plano sobrenatural. No se puede realizar obra teológica con una actividad intelectual inficionada de error o desviada en su razonamiento. (Pío XII, Humani Generis).*

*Pero para asegurar el alcance preciso de los conceptos, la verdad de los juicios y la corrección lógica de los raciocinios, se requiere una tarea crítico-filosófica rigurosamente realizada sobre los mismos. Porque si bien en muchos casos la Revelación se expresa en conceptos y juicios verdaderos del sentido común, en muchos otros utiliza conceptos y juicios arduos que deben ser entendidos con rigor en el preciso alcance intentado por Dios, a fin de que la verdad revelada no sufra detrimento en su formulación intelectual-humana. Cuando se habla de naturaleza y persona en la Trinidad y en Jesucristo, por ejemplo, tales conceptos no pueden ser tomados en su acepción vulgar, casi siempre imprecisa cuando no errónea y ciertamente lejos de su entera significación, sino en su justo alcance que sólo puede asegurarle una Filosofía ajustada a las exigencias de la verdad. Tómese otro ejemplo la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Partiendo de las mismas palabras de la institución de la Eucaristía, tomadas del Evangelio, algunos protestantes las interpretan en el sentido de una presencia puramente moral de Jesús en el pan y en el vino durante el tiempo de la celebración, mientras que el católico cree en una "Tran-substanciación" o cambio total de la sustancia del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de N. S. Jesucristo, quien permanece bajo las especies de pan y vino mientras duran éstas. Tal sentido preciso de la fe católica en la Eucaristía se apoya, desde luego, en el Magisterio infalible de la Iglesia, pero supone también un conocimiento cabal de las nociones empleadas —sustancia, accidente, cambio total, cantidad, etc— que sólo el rigor filosófico puede acuñar. Sin la precisión que la filosofía otorga a estas nociones, la presencia real del Señor en la Eucaristía, podría ser aprehendida en un sentido contrario a la misma fe católica, o por lo menos en un sentido ambiguo.*

*El problema se agrava si se tiene en cuenta que, con los actuales medios de difusión, no pocas concepciones filosóficas erróneas van*

*penetrando y consubstancializándose en la conciencia popular. Conceptos equivocados y juicios erróneos son aceptados de este modo, inconscientemente, a fuerza de verlos u oírlos a través de los medios de difusión. De lo cual resulta que en no pocas personas no se ajusten a la verdad o, por lo menos, se presenten como ambiguas, nociones tan fundamentales como las referentes al alcance de la inteligencia respecto al ser y con las normas de la conducta moral.*

*Ahora bien, cuando se echa mano del conocimiento humano, desnaturalizado así por el uso corriente, para expresar las verdades reveladas por Dios, salta a la vista el grave peligro de que ellas sean desfiguradas o no entendidas en el preciso sentido que les da la Iglesia. Sin duda muchos errores o ambigüedades con que se expresan actualmente algunos dogmas de nuestra fe, y que tanto preocupan a S. S. Paulo VI, tienen su origen en esta falta de una buena formación filosófica. A la luz de teorías filosóficas erróneas, común e inconscientemente admitidas, el contenido de la verdad sobrenatural fácilmente se deforma o "naturaliza", perdiendo su preciso sentido sobrenatural. Con razón se ha dicho que no hay peor Filosofía que la hecha inconscientemente, porque no se la puede controlar críticamente.*

*De ahí que si el empleo de conceptos y principios vulgar e irreflexivamente aceptados por la gente siempre ha revestido un peligro cuando se los emplea como recipientes o expresión de la verdad revelada, tal peligro se ha acrecentado inmensamente en la actualidad, a causa de la divulgación de ideologías que deforman los conceptos, juicios y principios de muchas personas, aún en temas fundamentales. Se aceptan y usan nociones falsas o deformadas, tales como las provenientes del Marxismo, Freudismo, y Existencialismo —baste recordar cómo todo el mundo habla de "dialéctica", "complejos", etc.—, que penetran, sin que ellas se den cuenta, hasta en personas que se dicen están contra las mismas. Esto ocurre también y principalmente en lo concerniente a normas y prácticas morales, que el pueblo sencillo —del cual no excluimos a "intelectuales" profesionales— va aceptando paulatinamente sin darse cuenta, hasta perder y pervertir su propio criterio moral en no pocas cosas. En un plano estrictamente filosófico, nociones tan claras como la de objetividad, por ejemplo, pierden su verdadero sentido a través de influencias ideológicas en boga, tales como la empirista, kantiana, racionalista, etcétera.*

*De lo cual resulta que si siempre fue necesaria la reflexión filosófica para el empleo exacto de los conceptos y juicios adoptados como expresión de las verdades reveladas, tal intervención hoy resulte absolutamente indispensable para preservar a la doctrina sobrenatural de toda infición de error o imprecisión, provenientes de aquéllos. Sin ella el logro aun de la sola expresión cabal y comprensión intelectual exacta de las verdades reveladas es imposible.*

4. — *Mas si ya la sola recepción y comprensión de las verdades reveladas implica un ajuste filosófico de los conceptos y juicios en que se expresan, mucho más necesario aún será el empleo de la Filosofía para la constitución de la Teología propiamente dicha, es decir, para la organización científica de las verdades reveladas.*

*En efecto, la Teología es una ciencia que toma sus principios de las verdades reveladas por Dios, aceptadas por la fe, que se funda en la autoridad divina, en la Ciencia y Veracidad de Dios. De esos principios extrae las conclusiones en ellos implicadas, al contacto fecundante de otras verdades reveladas o del orden natural. De este modo las verdades recibidas por la fe desarrollan todo su contenido implícito y proyectan todo su alcance sobre instituciones y situaciones nuevas provocadas por el carácter histórico del hombre, y se organizan en unidad orgánica entre sí y con las verdades del orden natural.*

*Ahora bien, tal obra sobrenatural en sus principios, es tarea realizada por el esfuerzo de la humana inteligencia, el cual, para que sea ajustado a la verdad y a sus exigencias, ha de emplear conceptos y principios que sólo una labor filosófica previa puede asegurar que sean verdaderos, para luego con ellos poder fecundar las verdades aceptadas por la fe, mediante un raciocinio correcto, que también únicamente una labor lógica puede asegurar.*

5. — *Sin Filosofía o labor científica que asegure el sentido cabal y verdadero de las nociones y afirmaciones empleadas en la expresión misma de las verdades de la fe y que establezca después un cuerpo orgánico de verdades crítica y científica o sapiencialmente elaboradas en la luz de la evidencia del ser, para, finalmente, con ellas y las verdades reveladas, mediante un raciocinio correcto, desarrollar el contenido de la Revelación y organizar estas verdades sobrenaturales entre sí y con aquéllas en un cuerpo armónico, la Teología estrictamente tal o como obra científico-sapiencial resulta irrealizable.*

*En síntesis, sin Filosofía, expresión conceptual y judicativa de las verdades sobrenaturalmente recibidas por la fe, éstas corren el riesgo de perder el sentido genuino que poseen y de dar lugar a comprensiones diversas inexactas y hasta heréticas o negadoras de la verdad misma comunicada por Dios; y la obra estrictamente teológica o de organización científica del dogma, resulta enteramente imposible. ¿Qué sentido tendría la Creación o la Encarnación para un filósofo idealista o trascendentalista? Evidentemente un sentido puramente inmanente y trascendental —tal como Hegel ha interpretado los dogmas cristianos—, enteramente opuesto al realista de la genuina Revelación cristiana.*

*Lo que una inteligencia filosóficamente no cultivada podría realizar es muy poco y expuesto continuamente al error y a la imprecisión en cuanto al contenido de esas expresiones, y a la incorrección del raciocinio que intenta desarrollar dicho contenido. Peligro que se*

acrecienta si se tiene en cuenta que en esa inteligencia es fácil existan pre-juicios, inconscientemente aceptados, que puedan conducir mucho más lejos en el camino del error.

6. — *En esta necesidad del buen uso de la razón para la aprehensión de la verdad sobrenatural y natural y en el raciocinio correcto para conducirla a nuevas conclusiones y a un desarrollo orgánico de aquéllas entre sí y con éstas en busca de la formación de un cuerpo doctrinal científicamente organizado, finca la insistencia con que la Iglesia —sobre todo los últimos Papas y el Concilio Vaticano II— ha exaltado y recomendado con palabras apremiantes la Teología y la Filosofía de Santo Tomás. El Angélico Doctor parte de las verdades reveladas, adecuadamente expresadas y esclarecidas, para luego organizarlas y articularlas científicamente en una obra estrictamente teológica, gracias a la ayuda —ancilla— de una Filosofía ajustada a la verdad natural y a sus exigencias y alcanzada en la luz de la evidencia de la inteligibilidad misma del ser. Con la aceptación sincera y la comprensión cabal del sentido de las verdades reveladas, lograda con la ayuda de una auténtica Filosofía —expresión intelectual y, más precisamente todavía, aprehensión misma de la verdad del ser— Santo Tomás ha logrado realizar la síntesis magnífica y coherente de su Teología, como una tarea estrictamente científico-sapiencial, y una síntesis aún más amplia de la Filosofía y de la Teología orgánicamente articuladas en la Sabiduría cristiana.*

*Semejante síntesis tomista, perenne e inmutable en los principios o verdades sobrenaturales y naturales en que se funda y que la configuran en sus líneas esenciales inconfundibles, permanece, sin embargo, siempre abierta a nuevos aportes y aún a una nueva comprensión, más honda y más clara, de verdades ya conocidas, y que el esfuerzo de teólogos y filósofos ha de realizar y que las nuevas coyunturas históricas exigen y favorecen.*

*Pero como ubicación de la fe y de la inteligencia en las verdades sobrenaturales y naturales, ya definitivamente adquiridas, y que constituyen el cuerpo de la Sabiduría Cristiana, —hecha de Filosofía y Teología armónicamente articuladas— constituido en sus líneas esenciales, el Tomismo es perenne e inmutable, como que la verdad natural y sobrenatural no pueden cambiar y porque como lo expresara S. S. León XIII en la Encíclica Aeterni Patris: “Distinguiendo, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculos de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera que ni la razón elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe le es dado tener más eficaces y numerosos auxilios, que los que obtuvo gracias a Santo Tomás”.*

## SANTO TOMAS DE AQUINO Y NUESTRA SITUACION INTELECTUAL

¿Qué tiene que hacer Tomás de Aquino en nuestra situación intelectual, en una situación intelectual como la nuestra? ¿Qué podemos hacer de él y con él, en el supuesto —claro está— de que la pregunta tenga algún sentido?

En primer lugar nos asiste el pleno derecho de reivindicar su personalidad auténtica. Quiero decir que en una situación intelectual como la nuestra, a Tomás de Aquino no le ha prescrito el derecho al nombre y a la obra. No es preciso motejar nuestro escudo con el lema de *laudatores temporis acti*, para que se nos autorice su voz y su presencia. Cabe que a Tomás de Aquino se le quiera enclaustrar en los confines del orden medieval, pero el decreto de confinamiento cronológico no puede ser dictado por una situación que se considere intelectual. Habría que acudir al *odium auctoris*. Más diré; a una situación, por muy radical que supongamos su carácter situacional, no le está permitido, si es intelectual e histórica, desentenderse del pasado. El presente connota una cierta memoria del porvenir, pero implica una verificación del pasado. El presente no se basta a sí mismo jamás. Un presente autosuficiente sólo puede ser aceptado por quienes se resignen a un situacionismo episódico no intelectual. El pasado, por muy confortante o por muy trágica que fuera nuestra situación actual, no es un paraíso perdido para siempre.

Lo que sucede es que el hombre percibe en el presente, con más ilusionada claridad, el nacimiento del porvenir que el epitafio del pasado. Vive su gozo en la sonrisa incipiente del hijo en el que se prolonga, y su pesadumbre en la decrepitud del padre en quien él también se va muriendo. Por una tendencia ingobernable, el hombre se cree más actual si defiende el presente alanceando el pasado con el acero de las armas que tiene más a mano. Pero ¿no será que los hombres se suicidan intelectualmente cuando se alejan de la luz que se enciende en las raíces? Nuestra situación intelectual —la nuestra— es la que nos permite conocer dónde estamos. Señala también el repertorio de nuestras posibilidades antropológicas y sociales. Pues bien, parece que se puede afirmar que nuestra situación intelectual se encuentra “estromatizada” en la ciencia. Nuestra situación

intelectual sería, si se acepta el diagnóstico, una situación imputada sociológicamente por la ciencia. La ciencia no es sólo un elemento de nuestra situación intelectual, sino que constituye el ingrediente de más clara vigencia y de más probada efectividad. No estoy en condiciones de enumerar hoy, aquí y ahora, los países en que la ciencia opera como un ingrediente situacional de participación, y en qué otros países, España, por ejemplo, como incidencia, pero estimo que el rasgo más característico de nuestra situación es la impronta científica. El más característico, y el de más honda significación. Xavier Zubiri en un ensayo de 1942, al que no han erosionado cinco lustros de aceleración incontinente, escribió que la ciencia moderna, sólo ella, puede equipararse en grandeza a los tres productos más gigantescos del espíritu humano: la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel. El cristianismo les habría absorbido después en una unidad radical y trascendente.

Para saber dónde estamos, qué somos y cuáles son nuestras posibilidades, nos vemos, pues, forzados a contar con la ciencia. Esta forzosidad revela una condición de nuestro tiempo y nos coloca en una situación un tanto paradójica y desde luego problemática. Porque no se trata sólo de que la ciencia conforme nuestra existencia y nos acomode o desajuste en ella, sino de que la ciencia se presenta alardeando ostentosamente de ser la configuradora de nuestra vida personal, social, política y religiosa. La ciencia adopta pretensiones positivizadoras de cualquier género de realidad. Pretende que ninguna realidad le sea ajena, desplazando los quicios antropocéntricos o humanistas de la cultura clásica. Cuando se escribe que la ciencia es el nuevo humanismo, no se acomete tan sólo la empresa de entronizar un humanismo —el de la ciencia— abatiendo cualquier otro humanismo. Lo que se sugiere es invalidar cualquier humanismo que no sea el de la ciencia. Lo que se empieza a hacer bajo el pabellón del humanismo científico es algo muy parecido a lo que se permitió insinuar Ortega con referencia a la filosofía actual: no es un nuevo humanismo, sino algo cuya calificación como humanismo es sobremanera cuestionable, es decir, algo nuevo y diferente frente a todo humanismo.

Alcanzado este punto, algo se nos presenta como inequívoco. Una situación de este porte no debe nada a Tomás de Aquino. Me explico. Nuestra situación intelectual, al resignarse a esta manumisión, presenta los síntomas de una alarmante intoxicación científica, sin que la ciencia, de suyo y por sí, sea la causa. Nuestro mundo ha entrado en un proceso científico-técnico de subdesarrollo intelectual. Este proceso no sería peligroso si se hubiese incoado como consecuencia de una integración superadora del pasado, o hubiera surgido por una descompensación intelectual al quedarnos sin las reservas

alienadoras de una metafísica abstracta. Sin entrar en la etiología del fenómeno, lo que sí resulta desconcertante es que el subdesarrollo intelectual de nuestra situación científico-técnica obnubila las posibilidades —tenidas hasta ahora por humanas— del hombre, y su futurición humana. Como quiera que Tomás de Aquino significa la síntesis viva y cálida de la situación de su tiempo, a niveles de rigor intelectual, parece lícito que nos preguntemos si no es acaso por esta ausencia de rigor intelectual por lo que en nuestra situación apenas si se le concede a Tomás de Aquino alguna audiencia pública.

Por de pronto, las hipótesis científicas aceptadas en su tiempo por Tomás de Aquino para su síntesis intelectual son hoy voceadas como material de desecho. Pero ¿es que Tomás de Aquino modeló su sistema tomando este material como basamento? Resueltamente, no. Tomás de Aquino recibe este material, lo reelabora, lo pesa y mide, y edifica el sistema con tal habilidad arquitectónica, que el sistema no queda expuesto al desgaste del material utilizado. Tomás de Aquino se comporta con más prudencia y con más agudo sentido crítico que muchos de nuestros filósofos actuales, quienes, con demasiada frecuencia, vinculan a los materiales de segunda mano que les venden algunos manuales científicos escolares, la precariedad del sistema, la teoría antropológica y la interpretación del cosmos. Reelaboran la ciencia de nuestro tiempo en los laboratorios clandestinos de una criptometafísica, con razonable escándalo de los científicos, que no acaban de entender las manipulaciones de estos intermedarios. Hoy los filósofos obran con frecuencia como trabajadores no cualificados, en contraste con la metodología escrupulosa con que operan los científicos en sus investigaciones.

La lección de Tomás de Aquino en el curso de sus operaciones intelectuales sigue siendo ejemplar. No comprometió el porvenir de la inteligencia y declinó su responsabilidad como filósofo en las hipótesis científicas, sin canonizar ni sus métodos ni sus resultados. Desear el sistema de Tomás de Aquino porque la ciencia de su tiempo no sea homologable con la ciencia del nuestro, delata un anacronismo superficial y una incoherencia intelectual; en la que caerían también, *a sensu contrario*, quienes, por emotividad novicia, se prestaran a retener como tesis crónicas del Santo de Aquino las hipótesis endémicas de la ciencia del siglo XIII.

Tomás de Aquino es un medieval muy poco representativo de su época. Hasta me atrevería a decir que más parece un revolucionario activista, siempre que se admita que su órgano de penetración fue la inteligencia reflexiva. El escándalo adquirió, como se sabe, caracteres alarmantes, en vida y después de muerto. Porque no sólo no se responsabilizó intelectualmente de la ciencia de su tiempo, sino que tampoco asumió como tesis algunas de las idealidades religiosas.

respetadas como depósito clerical en su tiempo. Tomás de Aquino fue un metafísico del ser, latente en el entendimiento tan pronto como se pone en actividad, y patente a la reflexión como resolución intelectual suprema de las realidades todas. Nuestra situación intelectual no acusa un progreso sobre esta afirmación metafísica, sino una banalización de la reducción ontológica del conocimiento humano.

Tomás de Aquino percibió "los signos de los tiempos", y se esforzó por descifrarlos. En ese esfuerzo reside su pervivencia, y no resulta lícito argumentar que un cambio en los signos exige utilizar una clave distinta u opuesta. Si bien se mira, nuestra situación intelectual es astrológica, al abjurar de la metafísica por motivaciones científicas o sociopolíticas. La situación intelectual dinamizada por Tomás de Aquino, presenta caracteres más originarios que originales, sin que se vea mediatizada unilateralmente por Aristóteles. Algunos críticos olvidan que la predilección por las ideas aristotélicas no denuncia en él un espíritu antiplatónico, sino un condicionamiento histórico, ya que en los siglos XII y XIII el platonismo viajaba suplantado en la personalidad de su autor y en sus ideas por intérpretes neoplatónicos de muy dudosa ascendencia magistral.

Nuestra situación intelectual vive sumergida en el inmanentismo subjetivista. Sin que me sienta por ello enredado en paradojas verbales me atrevo a decir que el inmanentismo subjetivista ha degenerado en naturalismos, en pérdida de la intimidad y en hastío intelectual. El primer intento serio y consciente de inmanentismo lo realizó un hombre que buscaba la insularidad de su yo pensante, en su afán de defenderse de los tentáculos insuprimibles de la realidad material. La ciencia, reductora de la materia y ovuladora de su seno, ha seducido a los filósofos dejando en orfandad a la inteligencia. Que es cabalmente la situación opuesta a la proyectada por Tomás de Aquino.

Muchas biografías intelectuales de Tomás de Aquino parecen escritas por présbitas. Y ésta es una razón importante de la infravaloración de su pensamiento y de su inactualidad. El recurso a la Autoridad pontificia, sobreestimando la prescripción eclesiástica para adoptar su sistema, sirvió en años pasados para profesionalizar al tomismo, pero ha sido catastrófico para la actualización de Tomás de Aquino. Hoy lo apreciamos con claridad y con amargura. Porque el sistema filosófico de Tomás de Aquino no es aceptable por ser una cómoda arquitectónica para el cristianismo católico, sino que su validez y su verificabilidad intelectual no son extrínsecas al sistema. A lo que convendría añadir que el Cristianismo no es una filosofía, sino una doctrina de vida y una vida, filosóficamente antepredicativas. El cristianismo resulta inexpugnable ante cualquier formación filosófica, aunque algunas direcciones filosóficas resulten funerarias

para la concepción cristiana de la vida. Suenan a metal abollado algunas voces de filósofos cristianos queriendo sellar el sepulcro de Tomás de Aquino. Pero acaso no sea del todo inoportuno repensar la actualización posible de la filosofía de Tomás de Aquino, poniendo buen cuidado en no desconocer ni desfigurar los rasgos de la situación que nos es dada. Los neotomismos, por ejemplo, cuando olvidan la originalidad de la situación actual, se esforzarán en vano por esclarecerla, al partir de unos presupuestos sociológicos incoherentes con nuestra situación, y contentarse con una lectura histórica de Tomás de Aquino demasiado precipitada.

La filosofía discurre en algunos postrimeros del neotomismo entre desazones mortales. Acudir a Tomás de Aquino, como a un alquimista de la inteligencia, no resulta saludable, entre otras muchas razones, que la patología filosófica podría poner en claro, por una sencillísima: porque un filósofo no ejerce nunca esa función con las almas. El filósofo —como la madre de Sócrates— ayuda a la naturaleza, es deferente con la ciencia, pero su misión se concreta preferentemente en proyectar luz en el ámbito saneado de la libertad de pensamiento. Lo que sí cabe —y Cornelio Fabro ha sabido exponerlo con agudeza y profundidad— es reducir los focos de luz que emanan de la doctrina de Tomás de Aquino, y orientarlos hacia las zonas doloridas o exultantes de nuestra situación actual, por si el área barrida con ellos cobra una significación distinta. Nosotros estamos entre los que columbran una melancólica esperanza de sosiego y de progreso filosóficos, de transcendencias y de vida intelectual, en una situación que no se resista a esa iluminación, sin que por ello haya que rechazar la originalidad estremecedora de la situación actual. Nuestra situación actual ha invalidado la pedagogía de acrecentar lo viejo con materiales nuevos, y reclama una instauración de lo nuevo en un principio teórico que trascienda de cualquier situación, sin anular las distancias.

Tomás de Aquino, ayer, como Heidegger, hoy, por sólo citar un nombre actual, parte de un análisis de ser-en-el-mundo, respetando la situación en que se encuentra. La inteligencia obra como la conciencia de la realidad: palpitante en la singularidad personal, abierta esencialmente al mundo, inteligible en el ámbito de cualquier experiencia. La intelección actúa por esencia como un transformador de la realidad, elevándola a una categoría más sublime y más amplia que la pretendida por Carlos Marx en su glosa a Feuerbach. Y en esta transformación Dios permanece a la expectativa; no en lontananza, sino en el timón de la nave, con presencia invisible, silencioso e insinuante, extraño y entrañable, es decir, a lo divino, favoreciendo el proceso humano de la recreación del mundo. Lo que sí queda claro es que la ciencia, exponente de la virtud recreadora del

hombre, no tiene límites previsibles en su desarrollo, ni en su prolongación técnica, pero no puede arrogarse el título de dispensadora de las finalidades antropológicas. Siempre —claro está— que el filósofo reconozca que también la inteligencia se despierta con nuevas energías y se configura históricamente, formalizándose al ritmo de su evolución y del desarrollo científico-técnico.

La ciencia, esa original criatura de la cultura occidental, al sentirse a solas con la realidad, anhela el cobijo o solicita el techo de una “fe filosófica”, para decirlo con frase de Jaspers. Pero la “fe filosófica”, al actuar desde la inteligencia y no sólo desde la ciencia, se abre a una fe integral, en un proceso entrevisto por Blondel, y que Tomás de Aquino anticipó y, a su modo y en su tiempo, sistematizó con genialidad innegable. Ya sé que nuestra situación intelectual es resistente a la fe y reticente para con los filósofos que, como Tomás de Aquino, escribieron, pensaron y vivieron desde la fe. Pero ¿en verdad nuestros contemporáneos saben lo que niegan cuando desencuadernan la fe del libro de sus obras completas o la disuelven en el matraz de sus experimentos? Porque Santo Tomás de Aquino se afincó en la inteligencia y no permite la abdicación de su primacía. A lo más a que puede llegar la inteligencia en asuntos que la trascienden es a desvelar el contenido, pero sin que sea la inteligencia la creadora de ese mundo de misterio sobrenatural. Más aún, el acto intelectual con el que creemos con fe teologal, es tan libérrimo que no hay razón humana que pueda determinar el asentimiento formal. Es, para decirlo en expresión moderna, una atención, un acto de elegancia, un obsequio intelectual. Para este género de donaciones la inteligencia no se basta a sí misma, necesita la ayuda de la humildad, de la pureza, del dolor, del soliloquio o de la voz amiga. Pero siempre quedará en el hondón del alma el secreto de la decisión y la generosidad de la respuesta, de cuya sinceridad no todas las manifestaciones exteriores son fieles testimonios. Tomás de Aquino no mezcla lo divino con lo humano nunca, sino que enriquece al hombre en la inteligencia, y en la inteligencia radica a la libertad. Por eso, la libertad no queda entorpecida, frustrada o comprometida en la fe. La fe sigue siendo un asunto reservado al pudor de la cámara nupcial.

Hemos asegurado que nuestra situación intelectual está “estomatizada” en la ciencia. Pero el desarrollo de la ciencia es hoy un fenómeno condicionado —a veces también determinado— por la política. Nuestra situación intelectual, caracterizada por la ciencia, no estaría, pues, del todo entendida, si no se presta alguna atención al fenómeno político. En este ámbito Tomás de Aquino no sólo tiene voz. Si se le priva de derecho al voto, ese ingrediente de nuestra situación actual que es la política, se degrada a sí misma y humillará al hombre y a la ciencia.

El hombre no es un individuo singular y además un ser social. La socialidad es un constitutivo ontológico de su personalidad. A esto se debe el hecho de que no haya socialidad verdaderamente humana donde la socialidad no reafirme a la persona humana en su radicalidad primaria de conciencia en libertad. En Tomás de Aquino el Estado es una exigencia de orden moral. La politicidad del derecho y del Estado no sólo no subordinan a la persona humana, reduciéndola a simple condición de medio para la actividad del Estado, sino que el Estado es el que ha de favorecer que actúe con valor y categoría de fin. En Tomás de Aquino el Estado es un representante —no un sustituto— de la racionalidad y de la eticidad de la persona humana, pero un representante con pleno derecho racional y ético, —el jurídico se le supone—, para integrar y coordinar la actuación de todos los ciudadanos a niveles de comunidad pacífica. La politicidad del hombre es una dimensión de su esencia, y no una gratuidad ni del Estado ni siquiera de la comunidad sustantivizada. El derecho político es la expresión comunitaria del derecho *simpliciter*, por lo que un derecho político antitético al derecho natural resulta antijurídico, y un derecho natural racionalizado en la individualidad del hombre es una abstracción inoperante. En verdad que Tomás de Aquino tiene reservado un puesto de honor en los Estamentos políticos del mundo contemporáneo.

Nuestra situación actual en el campo jurídico y político es ambivalente. Esta ambivalencia es una realidad fáctica que se agiganta y se endurece, viéndose favorecidas las tensiones de la polaridad por los negadores de la evidencia. En la doctrina política de Tomás de Aquino el reconocimiento de la ambivalencia no implica una caída en la ambigüedad axiológica. La politicidad no es sólo un hecho sino también un valor, y sus condicionamientos y progresos históricos no deponen en contra de un fundamento supremo absoluto y unívoco, que es el que justifica la actividad del Estado y de la Autoridad.

Si no temiera desconsagrar vocablos canónicos diría que Tomás de Aquino es el filósofo de la encarnación de las ideas y de la idealidad objetiva en cualquier región de la realidad y en todos y en cada uno de los instantes de la historia. El concretó este esfuerzo en el siglo XIII. Alguien tendrá que lograrlo en el siglo XX, si no queremos que el hombre quede reducido a ese “presentes sucesiones de difunto” con que clausuró Quevedo uno de sus estremecedores sonetos. Y conste que al poner de nuevo en escena, hoy, con vestuario del siglo XX, a un autor como Tomás de Aquino, no hacemos teatro retrospectivo sino que adoptamos una actitud prospectiva. Nuestra situación es actual en el grado en que actualiza la presencia humana de los hombres en el porvenir.

Nuestra situación actual se revela como una situación espectacular y trágica, no sólo de lo que los hombres son hoy en verdad, sino también de lo que pueden llegar a ser. Esta revelación es azorante, porque el proceso de aceleración ha sobrepasado la barrera del sonido y está a punto de tecnificar las fuentes naturales de la vida. Pero yo me pregunto si la dedicación científica al estudio y aceleración de lo que el hombre pueda llegar a ser, es en verdad una ocupación humanamente satisfactoria, o si por el contrario es un juego demasiado inconsciente e irresponsable de antropomorfismo de la materia.

En Tomás de Aquino se aprende lo que el hombre y la realidad del siglo XIII ofrecían a la meditación reflexiva en análisis de profundidad. Su sistema filosófico no es un código para el siglo XX, pero en su doctrina se adquiere la evidencia de que lo que el hombre y la realidad *pueden eventualmente ser*, no es lo que la realidad y el hombre *deben esencialmente llegar a ser*. A veces nos acomete la tremenda duda de si nuestra situación intelectual no se caracteriza por las sumisiones a la integración legal de los fenómenos provocados por la ciencia, con descuido del compromiso moral que el hombre tiene, en cualquier situación, de salvar a la humanidad del fatalismo positivista.

La inteligencia tiene, entre sus virtudes, la de transformar lo que mira —la mirada crea, anticipó Eugenio D'Ors—, a la manera como el ángel de luz viste de claridad esperanzada el aire y el mensaje. En un mundo en que la inteligencia no sea la que dicte la finalidad a la ciencia y no señale a la investigación las preferencias morales, es natural que la humanidad viva en desasosiego, y que aparezcamos como unos realquilados de la historia. Quizás esa falta de sentido que se advierte cada día con más agobio en nuestra situación actual, se deba a que hemos desalojado de nuestro mundo a hombres como Tomás de Aquino, sin antes haberles oído con testimonio de presencia. El tiempo puede que sea, como quería Kant, un transcendental apriorístico, pero hay hombres que, por la gracia y la genialidad de su pensamiento, adquieren la categoría de un transcendental histórico.

El pasado no vuelve, cierto, pero los hombres no trascienden ese pasado irrepitable, si no reconocen en la filosofía de su instante a los que, como diría San Agustín, no se dejaron cabalgar por las ideas de su tiempo, sino que se enseñorearon de ellas descifrando el sentido de la historia, que no es, para decirlo con el poeta, un rayo vulnereado sino manantial que no cesa.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

*Departamento de Historia de la Filosofía  
Universidad de Madrid*

## DINAMICA DE LA INTEGRACION MATERIAL

*“Subo a tan altos secretos,  
que de verdad yo contase  
por locura mis concetos  
si la causa no mirase  
cuando miro los efetos”.*

(J. BOSCÁN, *Obras*).

Habiéndonos ocupado en un trabajo anterior de la continuidad de la materia<sup>1</sup>, insistiendo muy especialmente en el esencial sentido dinámico que ha de otorgarse a los términos, hasta acabar concibiendo la substancia material *in actu exercito* como un en-sí-para-otro y, consiguientemente, gracias-a-otro según una ineluctable acción-pasión, pretendemos ahora continuar ampliando nuestro pensamiento.

Toda substancia corpórea es el resultado de una combinación de elementos virtualmente subsistentes en ella, en tanto que la adición de substancias da lugar a los complejos multisubstanciales, **cuales son** los que en definitiva hallamos en el mundo inanimado, pues aun de las substancias químicamente puras —tanto las “pro analysi” cuanto las más actuales ultrapuras de la electrónica— ha de predicarse un límite de impurezas: el “Pb” o el “KCl” son una abstracción a partir de una realidad (“este trozo de plomo” o “de cloruro de potasio”) que puede ser indefinidamente aproximada a aquéllos, pero según una asíntota separada del límite por el más o menos inherente a toda medición de una cantidad continua. Es decir que al nivel de lo inanimado no hallamos nunca substancias químicamente —único modo experimental de definir las así— puras; y si efectivamente ocurriera encontrarlas, no podríamos saberlo. Lo cual equivale a aceptar que podamos estar manejando, efectivamente, substancias puras. ¡Tal la gloriosa indigencia del saber humano!

Pero dejando de lado estas dificultades experimentales, conven-gamos en que existen substancias o bien agregados de substancias

<sup>1</sup> Cf. “Continuidad de la materia” SAPIENTIA, 1968, XXIII, 13 ss.

(cuerpos multisubstanciales) y sólo una experiencia partitiva podrá decirnos del o de los componentes substanciales del agregado e, *in extremis*, de la substancia última, ya irreductible por elemental; la cual no podrá ser jamás alcanzada, pues en tanto se trata de un proceso inalienable de la cantidad —por cuanto todo extenso es indefinidamente divisible— siempre habrá de tenerse una “cantidad de substancia”, que aparecerá como puerta abierta a la tentación y posibilidad de resolución partitiva y *per accidens* de tal supuesta irreductible substancia. Posibilidad que no ha de perderse de vista en cuanto afectante de todo criterio experimental respecto de las “partículas elementales”, las cuales aparecerán siempre como concepto teórico más bien que como realidad fáctica, debido a la inseguridad concomitante a su extensión.

Mas si la extensión, tras traernos la existencia acarrea las dudas, es también quien nos permite saber “de qué están hechas” las cosas al acceder, precisamente, a la partición de la substancia y su descomposición en unidades más simples; en primer lugar, alcanzando el *mínimo natural* en su orden, mínimo éste cuya resolución partitiva nos conduce a otras substancias más simples, puesto que al nivel del mínimo natural la substancia depende específicamente de la cantidad en cuanto a su existencia. Vía ampliamente explotada por la físico-química y siguiendo la cual se ha podido arribar a sutilezas que maravillan tocante a la estructura de la materia, habiéndose logrado determinar efectivamente no sólo los criterios experimentales adecuados con respecto a los mínimos naturales (átomos y moléculas) sino también a estudiarlos individualmente y aun a separarlos en “partículas elementales”, en base a muy depuradas técnicas teórico-experimentales. Y no queremos ahora insistir en el punto de máxima sutileza y maravilla, que constituye el timbre de honor de la ciencia de la materia: la estructura del átomo, con su racional distribución electrónica según órbitas y subórbitas, bajo la regencia de los números cuánticos, capaces de marcar no sólo diámetros circulares sino aun elípticos, aceptando la espacialidad de dichas órbitas y obligando todavía a admitir un sentido de giro a cada electrón respecto de su propio eje (“spin”); etc., hasta penetrar en la intimidad del otrora impoluto núcleo. Tema que hemos referido en el trabajo anterior y que no nos importa directamente ahora.

Lo que sí nos es de monta aquí es señalar que esta vía analítica o de separación presenta en la ciencia de la materia, una peculiaridad: pronto se olvida el punto de partida —la substancia o cuerpo substancial dado— para asignar una decidida prioridad a las partes de él obtenidas; se trata de una vía analítica vergonzante, frustrada

por exceso de ese como juego de abalorios en que parecen convertirse a veces moléculas, átomos, protones, electrones, etc. Bajo esta perspectiva, el científico tiende a imponerse a la naturaleza a través de la intensiva explotación de algunos de los resultados logrados, más bien que acatarla. Para recuperar, en consecuencia, la posición perdida, se hacía necesaria una urgente recurrencia a una vía sintética que, componiendo ahora, tuviera buena cuenta de la prioridad de su término de llegada (prioridad de la causa final), del todo sobre las partes y de lo estructural sobre lo material.

En este sentido, y paradójicamente, aparece bajo este particular modo de darse la vía sintética en la ciencia experimental, como la formalmente importante, puesto que acaba por reconocer “de vuelta” lo preterido “a la ida”: el complejo material dado, el cuerpo o trozo de sustancia naturalmente existente y dato de partida ineludible. Mérito también éste de la físico-química contemporánea. Los denominados “estados de la materia”, estudiados siempre muy empíricamente hasta aparecer casi desconectados de la estructura atómica, han pasado a ocupar un lugar preferencial que les corresponde dada la realidad palpable, sensible directamente, de los cuerpos. Existe hoy la posibilidad de recorrer con cierta satisfacción científica el camino que va desde las “partículas elementales” hasta un trozo concreto de sustancia que se hace comprensible en función de su estructura y de las estructuras de sus estructurantes estructurados, más un plus que viene indicado ya por el hecho mismo de la nueva estructura de orden superior que comporta el “estado” del trozo de materia.

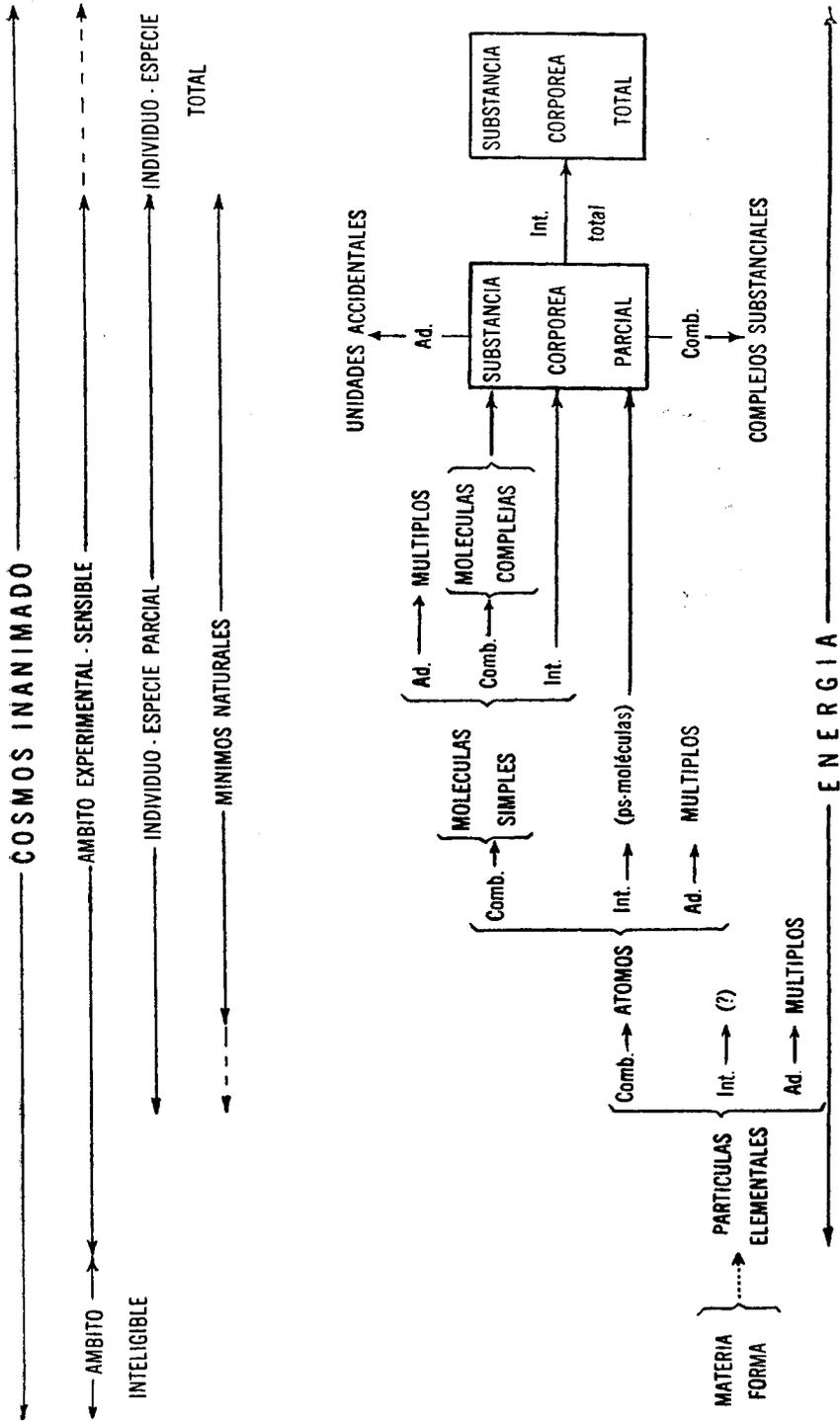
Una primera sistematización acerca de esta continuidad de los estados gaseoso, líquido y sólido, la dio la teoría cinético-molecular, con su admisión de una estructura “a bulo” de la materia según pequeñas esferas rígidas y sin estructura ellas mismas (átomos, moléculas) y cuya interrelación energética explicaría el estado de la porción de materia considerada. Así, el estado gaseoso se caracteriza por presentar una mínima atracción (fuerzas de van der Waals en el caso de moléculas no polares) entre sus componentes; atracción que aumenta muy rápidamente pasando por los estados líquido y sólido. Estas simplificadas suposiciones permitían dar cuenta ya cualitativamente del comportamiento de la materia en esos estados: mayor difusibilidad de los gases respecto de los líquidos y de los sólidos; ausencia de límites naturales en los primeros —necesidad de algún tipo de recipiente coercitivo— mientras que la viscosidad de los líquidos era capaz de mantenerlos dentro de ciertos límites, límites muchísimo mejor definidos para el caso de los sólidos; compresibilidad rápidamente decreciente desde el gas al líquido y al sólido; etc. Todo ello explicado

en base a la relación energéticamente más o menos débil según el caso, entre las partículas constituyentes y que conduce a asignar un orden entre ellas: orden máximo para el sólido y mínimo (casi cero) para el gas. Los procesos de fusión (paso de sólido a líquido) y de volatilización (paso de líquido a gas) se explican en términos de la energía térmica entregada en el proceso a la materia, y que se transforma en energía cinética de las partículas componentes, haciendo que éstas venzan más o menos las fuerzas que las mantienen unidas, pasando hacia aquellos estados de mayor desorden.

En resumen, que las ciencias de la materia nos dan un maravillante detalle en cuanto a estructura y comportamiento dentro de la zona o ámbito experimental que va desde las "partículas elementales" hasta los trozos de sustancias específicas con que efectivamente nos hallamos como punto de partida de análisis y arribo de la síntesis. Nos proponemos ahora demostrar no sólo que es posible asimilar coherentemente ambas vías científicas en una correcta visión filosófico-natural, sino que aún es viable extender el ámbito del cosmos real tanto "más acá" de las "partículas elementales", cuanto "más allá" del trozo de sustancia, y según una visión armónica integral.

Cuanto al más acá, la situación es conocida y no insistiremos en ello, pues que se trata simplemente de alcanzar los principios últimos (o primeros), irreductibles, del ser material: materia prima y forma substancial. Principios reales de una real realidad, mas no experimentables directamente sino sólo en sus consecuencias; lo cual nos permite alcanzar el ámbito puramente inteligible del ser natural, "más acá" del ámbito experimental propiamente dicho. Tal lo pretende indicar el esquema que sigue, y al cual nos referiremos constantemente según avance nuestra exposición.

La primera concreción existencial de aquellos principios ocurre en las "partículas elementales", camino que señalamos con una flecha de trazos por cuanto no experimentable él tampoco. Con la aparición de estas "partículas elementales" surge el ámbito experimental en sentido estricto, por cuanto estas "partículas elementales" ya constituyen cuerpos, esto es, sustancias corpóreas, extensas, materiales. La elementalidad de estas partículas ha de ser juzgada en función de su simplicidad estructural, según la cual las tales son susceptibles de resolución en reales individuos específicamente diferentes; lo cual comporta, si bien se mira, un ideal, puesto que experimentalmente nada podrá asegurarse al respecto ya que imposible es definir un "comportamiento mínimo" como expresión de la simplicidad estructural; y aún ha de agregarse la dificultad y duda que establece la cantidad, según dijimos. De aquí que siempre nos refiramos a las



tales partículas y su elementalidad poniendo la expresión entre comillas, y que no comprometamos el juicio con ninguna de las definidas por la ciencia <sup>2</sup>.

Ahora bien: ¿Partícula o partículas “elementales”? En otras palabras dicho: ¿Sería posible una reducción extrema a una primera especie de partículas elementales, progenitora del resto por alguna vía plausible? No lo creemos posible si se entiende estrictamente su elementalidad, tal como esperamos lo hará claro nuestro siguiente paso, ahora en función del dinamismo de las tales partículas. Para lo cual debemos definir previamente los procesos que estimamos pueden sufrir aquéllas y, en general, todo los posteriores mínimos substanciales o naturales. Tales procesos son:

a) *Adición*, entendiendo por tal la simple yuxtaposición de individuos, sin más consecuencia que la de dar lugar a la aparición de múltiples o simples agrupamientos; y donde la interacción —que *siempre* existe, pues que se trata de seres esencialmente dinámicos— se reduce a una relación dinámica de ínfimo orden, debida sólo a la ubicación accidental de los individuos. Entrarían aquí fundamentalmente las fuerzas de gravitación de la física, las acciones de masas. Proceso extremo sumamente difícil de definir, contra lo que pareciera a primera consideración, y de verificar, dada la imposibilidad de aislar sistemas de toda otra acción que no sea la simple atracción universal.

b) *Integración*, proceso que a través de yuxtaposición de mínimos naturales *de una misma especie* —como condición necesaria— conduce a la aparición de *íntegros*, esto es, de trozos de substancias o cuerpos macroscópicamente perceptibles y que siendo substancialmente iguales a los mínimos integrantes, significan, sin embargo, la aparición de ciertas propiedades inexistentes —o imperceptibles, quede esto así por ahora— en aquellos mínimos substanciales. La interacción es aquí de orden superior al caso de la simple adición, surgiendo propiedades tales cuales las agrupa la físico-química bajo su epigráfico “estados de la materia”; y donde el trozo de substancia no puede reducirse a la simple suma de sus mínimos naturales constituyentes (un alambre de cobre es “algo más” que la adición de  $n$  átomos de cobre).

c) *Combinación*, donde supuesta también como condicionante una previa yuxtaposición de mínimos naturales, pero ahora de especies diversas, el resultado comporta la aparición de propiedades muy

---

<sup>2</sup> Se parece este caso al de las substancias “químicamente puras” a que aludimos *más* arriba; y bien podemos traer al caso y como ejemplo que llame a prudencia la probable heterogeneidad estructural del otrora elemental protón.

- notablemente diferentes de las de los mínimos naturales reaccionantes. El comportamiento del producto pide admitir que se trata de una substancia diferente, como resultado de una interacción de orden superior entre los mínimos naturales de partida. No se trata aquí de “algo más” sino de algo fundamentalmente “otro”; de un cambio substancial, en fin, y al cual se refiere la físico-química hablando de una substancia (química) nueva como resultado de un proceso de combinación.

Hemos introducido y definido así un tercer proceso, el de *integración*, junto a, y complementándolos, aquellos dos bien conocidos y ampliamente utilizados: los de adición y combinación. La justificación de nuestro proceder resultará —lo esperamos— de las aplicaciones que de él sigan.

Pero también será conveniente definir ahora, y según una terminología que emplearemos más adelante, los resultados de tal proceso de integración, que denominaremos, con nomenclatura un tanto precaria, *individuo-especie parcial* e *individuo-especie total* (en adelante I-E P e I-E T, para acentuar de paso el nuevo contexto en que deben entenderse tales individuos). El I-E P es el resultado de un real proceso de integración (no de simple adición); significa un trozo concreto, el “hoc aliquid” que logra existencia física; es “este fragmento de cobre” o “de nitrato de potasio”, macroscópicamente captable, sujeto inmediato de toda experiencia directa; el cual I-E P presenta propiedades que no posee el átomo o la molécula separadamente. Así, un átomo de cobre no es gaseoso, líquido o sólido; no posee color ni temperatura, etc. Mas un trozo del mismo metal es sólido a temperatura ambiente, tiene color “rojo cobre”, etc. A todo lo cual podrían sumarse las propiedades físicas y químicas específicas del fragmento mas no del átomo; tales: resistencia a la tracción, conductividades térmica y eléctrica, solubilidades, punto de fusión, ebullición, etcétera.

El I-E T es el individuo resultante de la integración acabada de todos los I-E P de una misma especie; en el cual I-E T quedaría agotada cuantitativamente toda una especie actualmente existente o existible; sobre lo cual volveremos cuando justifiquemos más ampliamente la realidad de este I-E T. Con las aclaraciones pertinentes análogas, podríamos hablar también de *substancia-corpórea parcial* y *substancia-corpórea total*, respectivamente; pero esto tal vez resulte un tanto más despistante.

Volvamos por ahora, y con estas tres posibles vías de interacción, a nuestro esquema anterior (pág. 101) a fin de hallar respuesta a nuestra pretendida génesis substancial.

### Caso de las "partículas elementales"

Dejando de lado según dijimos, la estructuración hilemórfica, partiremos directamente del plano de las "partículas elementales". Estas podrán sufrir:

a) *Adición* simple, dando lugar a meros múltiplos;

b) *integración*; mas este proceso no pareciera conducir a nada concreto diferente de la adición: recuérdese que se trata de "partículas elementales" de la misma especie; y aun la física se preguntaría si los tales procesos de adición tienen algún sentido como diversos de la combinación, especialmente en el caso de la adición de partículas de especies diversas. Lo cual no carece de sentido filosófico-natural, pues es concebible que a menor actividad específica (a menor naturaleza) menor especificidad de condiciones de reacción, menor variedad de vías dinámicas: las "partículas elementales" sufrirán así muy pocas —hasta una única— vía de interacción que conduciría a sola

c) *combinación*, para dar lugar a ciertos complejos más o menos estables, substancialmente diferentes: los átomos, como primera y tal vez única concreción no elemental. Y toda combinación sólo puede darse si los combinantes poseen cierta contrariedad dentro del género, como bien lo señalara Aristóteles<sup>3</sup>, pues sólo así se explica puedan sufrir acción y reacción<sup>4</sup>. Nada alteraría a nada si todo fuera específicamente lo mismo. Recuérdese que toda estructura, aun la más elemental, se explica a través de partículas "contrarias", especialmente —por no decir exclusivamente— con respecto al signo de la carga eléctrica, como en el caso de los átomos de hidrógenos ( $p^+$ ,  $e^-$ ), muonio ( $\mu^+$ ,  $e^-$ ) y positronio ( $e^+$ ,  $e^-$ ) y hasta la intimidad del otrora elemental protón parece introducirse la complejidad estructural<sup>5</sup>.

De aquí que sostengamos la necesaria multiplicidad específica de sustancias, al menos en el plano de las "partículas elementales" estrictamente entendidas, es decir, aquellas que no poseen ninguna heterogeneidad interna que pueda manifestarse como multiplicidad dinámica capaz de permitirles cierta variación en sus interacciones más allá del mero choque. Tales "partículas elementales" propiamente dichas sólo deben poseer un único y mínimo modo de acción-pasión; de aquí que muy probablemente hayan de permanecer siempre en el terreno de la hipótesis según la vía experimental, como ya hemos apuntado, pues sería su misma precariedad existencial la que impediría una adecuada aislación; explicándose así, concomitantemente,

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De Gen. Corr.*, 323 b 29.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *De Gen. Corr.*, 328 a 32.

<sup>5</sup> Cf. nuestro trabajo citado, p. 20, nota 10.

la dificultad de la ciencia a admitir nuestros procesos de adición a integración, los cuales presuponen una suficiente individualidad o estabilidad.

### *Caso de los átomos*

Los átomos significan, pues, las primeras sustancias complejas y donde podrán admitirse como posibles procesos de:

a) *Adición*, dando lugar a múltiples homogéneos (átomos de la misma especie) o heterogéneos (átomos de especies diversas), tal cual lo muestra la existencia de gases elementales monoatómicos; para ser más precisos en el ejemplo, deberíamos referirnos a los gases que más se aproximan al "gas ideal" (cumplimiento de la relación  $p.v = n R T$ ) y en condiciones de presión relativamente bajas para evitar la indecisión que sobrelleva la continuidad de estados;

b) *integración*, surgiendo así lo que denominaremos —a falta de otro término más adecuado— pseudomoléculas, reservando el término "molécula" para el resultado de la combinación entre átomos de especie diversa, como veremos más abajo.

Echando mano nuevamente de nuestro criterio dinámico, es plausible admitir en este caso del átomo, la probabilidad de esos dos procesos, puesto que siendo los átomos las resultantes de una combinación de "partículas elementales" que no pueden haber desaparecido totalmente a favor de la nueva estructura, que deben hallarse en ésta en estado virtual, es plenamente admisible la existencia de cierta heterogeneidad interna y virtual dentro del átomo; la cual, bajo ciertas circunstancias, se pone efectivamente de manifiesto según cierta contrariedad entre átomos de la misma especie como para conducir a procesos de integración. Tal sería, por vía de ejemplo, el caso del hidrógeno, cuya integración es la correspondiente pseudomolécula biatómica se explica recurriendo al diferente sentido de giro del electrón periférico en ambos átomos constituyentes.

Esta cierta heterogeneidad interna sólo es capaz de producir íntegros —en nuestro sentido definido— los cuales, consiguientemente, no difieren específicamente de los átomos originales, mas que ya hacen surgir algunas propiedades nuevas debidas al estado de integración poliatómica; estado que denominaremos I-E P, pues que se trata en todo caso y plausiblemente de un determinado trozo o cantidad de sustancia específicamente una.

Tan importante aparece este tipo de proceso de integración que volveremos no sólo a encontrarlo inmediatamente, sino que, posteriormente, nos referiremos a él en apartado especial.

### Caso de las moléculas

Volvamos ahora a nuestros átomos, pues nos falta la referencia al proceso

c) *de combinación*, según el cual átomos de especies diversas dan lugar al surgimiento de nuevas sustancias, las moléculas simples, en primer término. Las cuales, a su vez, sufriendo los tres conocidos procesos motivarán la aparición de simples múltiplos (por *adición*); de moléculas complejas (por *combinación*); y, a través de éstas o directamente, según sea el caso, a la correspondiente sustancia corpórea parcial (simple o compuesta) o I-E P, al cual han de aplicarse, *mutatis mutandis*, las precedentes consideraciones y las prometidas finales. Se trata de un trozo de sustancia químicamente compuesta, molecular, como podría ser el nitrato de potasio (molécula "simple") o la glucosa (considerada como producto de  $6 \text{ CH}_2\text{O}$ ; o bien cualesquiera de los innumerables "productos de condensación" de la química orgánica), distinción que carece de importancia.

### EL ORDEN CORPORAL

Hemos arribado así, por vía sintética, a hacernos con los *cuerpos*, con aquellos fragmentos de sustancias que constituyen, al fin y al cabo, el punto de partida de toda experiencia y de toda pregunta por la estructura de la materia. Mas ahora, a esta misma sustancia corpórea parcial (simple o compuesta) habrá de aplicársele los tres mentados procesos; conduciendo:

a) el de *adición*, a simples múltiplos o unidades accidentales, tal como podría ocurrir con un corriente montón de cristales de nuestro nitrato de potasio;

b) el de *combinación*, a sustancias corpóreas más complejas o complejos substanciales (caso análogo al de las moléculas complejas):

c) el de *integración*, al cual denominaremos ahora de *integración total*, acabará por culminar en la sustancia corpórea total o I-E T; con la cual denominación señalamos —creemos conveniente recordarlo— ese hipotético único individuo que, logrado por integración, correspondería a toda la cantidad de una especie existente en un instante dado (esta restricción temporal es necesaria aceptado el dinamismo cósmico). Este I-E T, que escapa como tal al ámbito experimental, representa nuestro prometido "más allá" en nuestra vía integrativa; el extremo absolutamente final del proceso que comenzara con los principios del ser móvil o, al menos, con las "partículas

elementales"; y resulta tan hipotético como éstas, pues si por vía experimental-partitiva —único carril de acceso— se cae siempre en una solución provisoria y de facto al menos en cuanto a la elementalidad de las dichas "partículas", por vía experimental-integrativa nunca podrá asegurarse la unificación (integrativa) de todos los I-E P de la especie. Pero ello no obsta —y procuraremos demostrarlo más adelante— a la aceptación de aquel I-E T como constituyendo, teóricamente al menos, la perfección final de la substancia corpórea, el estado según el cual la substancia se expresaría cabalmente según *toda su actividad, todo su acto de ser*.

Mas en orden a la perfección y ornato del universo, la substancia vuelve a manifestarse como en-sí-para-otro: tal orden pide multiplicidad de individuos de las diversas especies porque al multiplicarse la posibilidad de contacto entre substancias diversas, se multiplican las posibilidades de acción-pasión, especialmente en el orden substancial <sup>6</sup> y, por consiguiente, surge más esplendentemente la realidad del cambio que "es como la vida del cosmos", al decir del Estagirita. Y sobre esto, la aparición de nuevas substancias que van completando así la obra de ornato de la creación <sup>7</sup>: "Universi partes ad invicem ordinatae sunt, in quantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis et etiam ad ultimum bonum quod est finis totius universi" <sup>8</sup>.

Con todo, siempre será cierto que es preferible una multiplicidad de especies a una de individuos, pues aquella es esencial a la variedad, mientras que ésta es accidental y según el modo concreto de darse la armonía cósmica. En palabras de S. Tomás, "pertinet etiam magis ad perfectionem universi multiplicatio specierum, cum sit formalis, quam multiplicatio individuorum, quae est materialis" <sup>9</sup>. Lo cual, dicho sea de paso, nos reafirma en la posición privilegiada que hemos asignado al I-E T.

En suma y dejando para una elaboración posterior más amplia justificación, nuestro cosmos inanimado resulta un todo complejo y dinámico de substancias corpóreas, interactivas (de aquí la línea continua de *ENERGIA* que recorre nuestro diagrama todo), donde la substancia corpórea, reconociendo una genérica composición captada en el ámbito puramente inteligible, brota en el sensible como consecuencia de una *combinación* de elementos corpóreos, los cuales,

<sup>6</sup> Expresión cósmica ésta de aquello que bien sabe todo químico principiante, quien procede a pulverizar sus reactivos sólidos a fin de acelerar las reacciones; lo cual ya sabía ARISTÓTELES, *De Gen. Corr.*, 328 a 23-33.

<sup>7</sup> Desde esta perspectiva, el químico que va obteniendo nuevas substancias, inexistentes en la naturaleza, está contribuyendo en el mismo sentido teológico con su ciencia.

<sup>8</sup> S. TOMÁS, *II Sent.*, D. 9, q. 1, a. 6, c.

<sup>9</sup> S. TOMÁS, *In II De Caelo*, lect. 16, n° 9.

subsistiendo virtualmente en aquélla, dan lugar, en primer término, al mínimo substancial de cada especie atómica o molecular; la *integración* de tales mínimos substanciales acaba posteriormente en el trozo de substancia o I-E P, cuerpo substancial que constituye el objeto inmediato y directo de toda experiencia, tanto vulgar cuanto científica. Por donde las propiedades de la substancia resultan aquellas captadas en el cuerpo substancial: aquí es donde se expresa más cabalmente el modo de obrar, la natura, de una substancia dada. Y es precisamente continuando en esta línea de natura que hallamos la substancia corpórea total o I-E T, como remate final y perfecto de toda integración.

Los mínimos naturales habrán de concebirse ahora como límites teóricos *secundum naturam*, estableciéndose sus propiedades por extrapolación simplificante (no se hallan en el átomo de cobre todas las propiedades del cobre). Parece, no obstante, que podría sostenerse como alternativa que la verdadera substancia es el mínimo natural, y que el "cuerpo" sólo difiere de aquél en cuanto presenta, además, ciertas propiedades que surgen de determinados estados de agregación; siendo tan substancia el mínimo natural cuanto el cuerpo, agregando éste sobre aquél las propiedades que aparecen por la interacción peculiar entre los mínimos de la misma especie. Perspectiva que pareciera ser la atrayente desde el punto de vista de una ciencia de la materia que hasta no hace mucho intentaba explicar el todo como la suma de las partes mínimas en su orden, alcanzadas según un proceso partitivo conducente a una cantidad mínima de substancia que todavía —pero no más allá— representaba la substancia de partida.

Empero esta imagen resulta hoy simplificante en demasía, y recordando lo dicho al caso del átomo, también los cuerpos parecen más bien descomponerse en mínimos naturales (átomos, moléculas) que componerse de ellos: un cuerpo se puede descomponer en sus átomos, pero uno cualquiera de éstos no representa acabadamente el cuerpo de partida, resultando un algo mucho más pobre y huidizo, un sujeto de atribución más precario, alcanzado el cual desaparecen casi explosivamente ciertas características o propiedades antonomásticamente materiales: color, temperatura, estado, etcétera.

Nos hallamos así como fluctuando entre la validez de un mínimo substancial cuya realidad se impone exigentemente al pensamiento, y la prioridad substancial de un cuerpo cuya riqueza cualitativa —cualicuantitativa, mejor— parece reclamar su privanza. En otros términos: que urge lograr una reconciliación entre las propiedades del mínimo substancial y las del cuerpo substancial. ¿Cómo es posible que el cuerpo substancial posea propiedades que no tienen los mínimos naturales? ¿Cuáles son las propiedades reales de la especie: las del mínimo correspondiente, o las del cuerpo o trozo de substancia?

### *Los tres géneros del accidente*

Un sano realismo pide admitir que la especie es una abstracción sin existencia real más allá de los individuos que concretamente la expresan a su modo; que pertenecen a la misma especie y que, por ello mismo, permiten abstraer la noción de especie.

Ahora bien, para conformar la noción de especie sólo se requiere agregar a la esencia determinable que es el género, la diferencia específica (plano metafísico) la cual, a su vez, se expresa y capta por medio del o de los accidentes propios (plano físico): si al género "animal" se agrega la diferencia específica "racional", surge la especie "hombre" completamente definida en cuanto especie abstracta; pero todo ello es insuficiente con respecto a la real existencia y distinción de los individuos de una misma especie, y aún de uno cualquiera de ellos. El hombre no es reconocido como tal animal racional por una intuición directa del género y la diferencia específica sino por su modo de comportarse, por un dinamismo que nos lleva a predicar de él tanto la animalidad cuanto la racionalidad y, como contrapartida, a distinguir en él al menos dos tipos de accidentes: aquellos que necesariamente se han de dar, por cuanto exigidos ya por la especie; y aquellos que, reales como son, no hacen esencialmente al modo de ser específico. Denominaremos a los primeros, *accidentes propios o esenciales*, necesariamente existentes en el individuo de la especie, como que son las cualidades mínimas fundamentales según las cuales decimos estar en presencia de tal individuo específico; tales *propios* surgen de los principios mismos de la especie y por ello la expresan *quoad nos*. La especie sería ininteligible sin estos propios.

Los demás accidentes no aparecen como necesarios a la inteligibilidad de la especie como tal, y son los accidentes accidentales, sólo necesarios considerando la coartación de la especie por el individuo realmente existente. Hallamos aquí una subdivisión de estos accidentes accidentales, pues en orden al individuo los tales serán *separables* e *inseparables*, según que en el individuo sujeto de predicación se pueda prescindir o no de ellos respecto de su intelección. Así, en orden a la intelección y definición de la especie "hombre", nada importa se trate de varón o mujer el individuo realmente existente; mientras que necesariamente tal individuo humano ha de ser de uno de ambos sexos; ha de ser piel roja o carapálida, etc. (accidentes accidentales inseparables). Pero el estar durmiendo o en vigilia, sentado o marchando, es cosa que puede hacer indistintamente "el hombre (mujer), piel roja (carapálida)", este hombre en concreto (accidente accidental separable).

Como bien lo resume S. Tomás: "...tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur

propria, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui. Et hoc dicitur quia, vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei. Unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei. Potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum”<sup>10</sup>.

Es decir que la intelección de la especie exige sólo aquellos accidentes causados “ex principiis speciei”, y sean ellos cuales fueren —tarea harto difícil respecto del ser inanimado— siempre continuará cierto que serán los mínimos en número de entre todos aquellos que presente un individuo concreto de la especie, el cual poseerá necesariamente accidentes de todas las tres clases. Es decir que todo individuo concreto y desde el cual se parte para alcanzar reductivamente la especie, no sólo significa un cuerpo o cantidad de substancia sobre la cual se labora analíticamente, sino que como expresión de la especie significa un ser mucho más variado y matizado, mucho más rico cualicuantamente que lo exigido por su ser específico, del cual la expresión material más próxima estará representada por el mínimo natural, que es un mínimo cualicuantitativo, un mínimo según la cantidad y la cualidad, el individuo límite, expresante sólo de las exigencias más fundamentales, más elementales, de la especie. La vía partitiva, que no puede ser sino de reducción cualicuantitativa, nos acaba por dejar entre las manos la mínima riqueza de accidentes causados “ex principiis individui”; el ser en acto más próximo a los requisitos elementales de la especie a la cual pertenece y donde la razón de individuo se diluye en gracia a su pobreza cualicuantitativa que lo sitúa en un límite existencial inmediato, al cual no le aguarda sino el no ser de tal especie.

Aparece así el mínimo substancial o mínimo natural como la aproximación existencial más íntima a la esencia específica; como la verdadera unidad substancial, por multiplicidad integrativa de la cual surgen los cuerpos substanciales —integración también ella cualicuantitativa— que subtrae a los mínimos naturales de aquella su peligrosa posición límite, concretando mejor la individualidad dentro de la especie y permitiendo una mayor expresividad de ésta (incremento cualicuantitativo de accidentes provocados “ex principiis individui”).

<sup>10</sup> S. TOMÁS Q. *Disp. De Anima*, q. única, a. 12, 7um.

Mas como una cosa es definir qué sea una especie y muy otra reconocerla *in actu exercito* y aun distinguirla de otras especies del mismo género, no será nada fácil ejemplificar lo anterior en función de nuestro cosmos inanimado el cual, por su parte, representa considerado como un todo —como reino mineral— el estadio ontológicamente menos rico, menos matizado —formalmente más pobre— de toda la creación y, por consiguiente, de mayor uniformidad entre especies e individuos. Aquí es de esperar que aparezcan los ragos más claros sólo entre ciertos casos más o menos extremos, sea entre especies, sea entre individuos dentro de una especie.

Concretándonos a nuestra inquisitoria original y retomando el ejemplo del cobre, estimamos lícito decir ahora que el mínimo natural de cobre —el átomo de cobre— representa la mínima expresión substancial de la especie cobre, exhibiendo dinámicamente la elemental (fundamental) accidentalidad surgente “*ex principiis speciei*”; mínimo natural que sólo es alcanzado violentamente, según una extremada vía partitiva en gran parte de hipotética meta, existencialmente hablando. Mas experimentalmente, las “propiedades específicas” o “constantes físico-químicas” de la especie se definen operando no sobre el átomo de cobre sino sobre un trozo de dicho metal, sobre un individuo macroscópico (I-E P) apareciente recién cuando se posibilita la interacción integrativa de un cierto número de mínimos naturales de la especie; individuo al cual le pertenecen tanto los accidentes propios cuanto inseparables, todos ellos inseparables para el científico, por cuanto ambas especies definen no sólo al individuo de que se trate —esto, de por sí, carecería de importancia científicamente hablando— sino y muy especialmente porque esa definición individual se hace en el contexto de la *participación del individuo a la especie*: no hay ciencia sino de lo universal.

Y aun han de estimarse debidamente los separables, al menos científicamente hablando, tales como temperatura actual, configuración geométrica, etc., los cuales modifican, por ejemplo, el “estado de la materia” al menos; y hasta pueden conducir a comportamientos que introduzcan serias dudas con respecto a la especie, haciendo surgir propiedades tan insólitas que no se las sepa atribuir claramente a una u otra categoría de accidentes, con la consiguiente pérdida de la claridad y distinción específicas; tal ocurre, por ejemplo, con las “propiedades” de ciertos elementos químicos a temperaturas muy bajas (caso del helio, etc.) o en condiciones energéticas de alto nivel (caso del “plasma”, considerado a veces como un cuarto estado de la materia), o intencionalmente “impurificados” (caso de los semiconductores). Es notable que tales dificultades experimentales hallan asidero doctrinal ya en el mismo S. Tomás, al distinguir nuestro Doctor

entre propiedades propias y menos propias dentro del género, admitiendo, como se verá en seguida, cierta flexibilidad entre los eslabones separantes (o unificantes) de las especies (analogía del ser). En efecto, al comentar un paso de la *Metafísica* aristotélica, señala que “contingit quod quaedam contrarietas facit differre specie et quaedam non, quia quaedam contraria sunt propriae passionis generis, et quaedam sunt minus propriae. Quia enim genus a materia sumitur, materia autem per se habet ordinem ad formam; illae propriae sunt differentiae generis, quae sumuntur a diversis formis perfectioribus materiam. Sed quia forma speciei iterum multiplicatur in diversa secundum materiam signatam, quae est subiecta individualibus proprietatibus, contrarietas accidentium individualium minus proprie se habet ad genus, quam contrarietas differentiarum formalium”<sup>11</sup>. El individuo se escapa de las redes rígidas del género y de la especie precisamente por sus propiedades individuales, las cuales, estrictamente, son los accidentes separables, accidentes accidentalísimos en cuanto si bien innecesarios para la constitución y la intelección de la especie, son necesarios de facto para la constitución real de cada individuo; sin pertenecer a género ni especie, propiamente hablando, pertenecen los tales accidentes necesariamente a cada uno de los individuos específicamente “sabidos” e intuitivamente conocidos. De aquí, nuevamente, que el individuo como tal escape a la ciencia como tal por el puente de plata del contingentismo a ultranza (innecesidad) que marcan los accidentes separables.

Todo lo cual puede resumirse en la peculiaridad individual que significa el “esse”, más allá de una real pero parcializante abstracción metafísica. Lo que en otro lugar hemos dicho acerca del más y del menos de la substancia aparece análogamente aquí con relación a la especie: y así habrá de entenderse el “species sunt sicut numeri”, sólo como poniendo una lógica barrera infranqueable según continuidad entre especie y especie, así como existe una barrera absolutamente infranqueable entre número y número; pero —y continuando con la analogía— así como es posible una indefinidamente prolongada aproximación entre dos números consecutivos, así puede ocurrir entre individuo e individuo de una misma especie —o de especies próximas— hasta provocar confusión experimental. Estos accidentes separables constituyen lo irracional en la naturaleza científicamente captada; y la abstracción no es sino el proceso intelectual de catarsis gnoseológica, que eleva al individuo al plano de lo racional.

Tenemos entonces como resultado que el mínimo natural aparecería como un límite alcanzable doblemente: como concreción existencial de la noción filosófica de substancia o especie substancial, y

<sup>11</sup> S. TOMÁS, *In X Met.*, lect. 11, nº 2131.

como dilución experimental de la definición operacional de substancia química. Límite de coincidencia y distinción de dos modos (métodos) de alcanzar la substancia: deductivo uno y señalándola por exigencias intrínsecas al deber ser de la substancia; inductivo el otro y por conclusión hipotético-necesaria de una experimentación analizante y definiente.

Claro es que también la filosofía de la naturaleza, cuando haya menester señalar como diferentes dos o más substancias (caso del cambio substancial) habrá de acudir a una definición operacional, distinguiendo por comportamientos realmente diversos y aceptando implícita o explícitamente que "operatio sequitur esse", que la substancia se muestra en la operación y que ésta mide de algún modo la substancialidad a través de los accidentes propios cuanto inseparables del individuo —del cuerpo— en el cual se encarna la substancia específica <sup>12</sup>.

La naturaleza toda aparecerá así como ordenada convivencia de substancias corpóreas indefectiblemente relacionadas según un esencial dinamismo, en cuyo equilibrio reside, precisamente, la unidad y el orden cósmico. Dinamismo éste que es el modo inmediato y lógico de entrar en contacto el hombre con las cosas, de captarlas y analizarlas. Captación y análisis que supone bien claramente, según el método de las ciencias empiriométricas, un poner en contacto intencional y dirigido a esos seres o substancias corpóreas, unas que jugarán el papel de objeto-incógnita, y otras consideradas ya conocidas en su modo de ser (obrar, actividad): éstas son las que denominamos substancias-aparatos o unidades accidentales pero orientadas inteligente y finalísticamente por el científico como resultado cada vez más complejo de más profundos y mejores conocimientos de la interacción constante entre cuerpos substanciales (o compuestos accidentales de cuerpos substanciales). Lo cual viene a decir que toda experiencia científica comporta poner en contacto dinámico naturas que actúen espontáneamente —caso de la interacción substancial pura— o artificialmente, como resultado a su vez de una interna interacción substancial (natura en sentido lato: el aparato o instrumento es un *unum per accidens* y su comportamiento unitario frente a los fenómenos a captar y medir se justifica, en última instancia, por los cuerpos substanciales que lo componen). El orden en que se han de concertar los cuerpos substanciales a fin de constituir un "instrumento" lo dará, cabalmente, el conocimiento previo del modo natural de ser de las "partes", ellas a su vez cuerpos substanciales o composi-

<sup>12</sup> "Quod ratio enim nostra facit circa substantiam, accidens est, et non substantia", como dice S. TOMÁS, *De natura generis*, c. 4, fin. Los textos del Santo referentes a la captación de las formas vía accidentes son muy numerosos y bien conocidos; cf., por ejemplo, *De spir. creat.*, a. 3, 3<sup>um</sup>; *In I Gen. Corr.*, lect. 8, n<sup>o</sup> 62; etc.

ciones de cuerpos substanciales, mas siempre de orden substancial, en último análisis.

Ahora bien, en esta perspectiva de captación dinámica y donde la substancia queda en un trasfondo inaccesible para el instrumento —pues él mismo está metido dentro del orden substancial, y sólo ha de ser considerado en cuanto activopasivo— y por cuanto la substancia se expresa mas no se muestra, es lógico pensar que la ciencia empiriométrica pueda acabar concediendo prioridad a la *interacción* sobre la *concreción substancial*; que es lo que propiamente ocurre con la física relativista, donde los “campos” que expresan zonas de interacción —el nuevo éter— se manifiestan como la matriz fundamental del ser físico que se concreta como densificación particular de aquellos campos<sup>13</sup>, brotando ahora la substancia como una suerte de substancialización de la acción; lo cual, si bien se repara, no es tan descabellado como pudiera parecer a primera vista y consideración, pues que ésta debe ser precisamente la vía de acceso a la substancia —al cuerpo substancial, más bien— según el método propio de una ciencia de la interacción, concebida y analizada en el plano definitivamente sensible. Más aún: tal vez deba ser todo ello considerado con asombro como un mérito de aquella ciencia, la cual arriba así y con lujo de detalles a los umbrales mismos —que no podrá sobrepasar en modo alguno— de la noción de substancia *stricto sensu*, a través de un adecuado detalle de los varios aspectos que comporta toda substancia corpórea realmente existente (captación a su modo del “esse”).

Así, la aceptada equivalencia entre masa y energía, según la célebre ecuación de Einstein ( $E = mc^2$ ), aparece dinamizando precisamente aquella cualidad que parecería dar la máxima concretez y ponderosidad a los cuerpos, permitiendo establecer el criterio de materialidad más inmediato y espontáneamente aceptado en el contexto no sólo de la experiencia vulgar sino también de una físico-matemática con más de esto que de aquello. La física relativista, claramente consciente del respeto debido a una realidad desbordante de marcos más o menos sobreimpuestos, ha comprendido también aquí la importancia de la interacción (naturas) frente a una supuesta existencia aislada o aislable.

J. E. BOLZÁN

*Pontificia Universidad Católica*  
*“Santa María de los Buenos Aires”*

<sup>13</sup> “El campo es la realidad primaria y es el que crea y modela el espacio y el tiempo, dándoles un contenido físico”, L. DE BROGLIE, *Continuidad y discontinuidad en física moderna*, Madrid, 1957, p. 8.

## NOTAS SOBRE LA *CREATIO DE NIHILO* EN JUAN ESCOTO ERIUGENA \*

### II

#### JUAN ESCOTO Y LA TRADICION GNOSTICA EN EL JUDAISMO

Hemos visto en un punto concreto cómo Eriúgena se aparta de las ideas habituales en su medio. Tal aislamiento, del que tiene plena conciencia, ¿es signo de originalidad? ¿O bien las concepciones que lo distinguen de la tradición occidental derivan, no de su reflexión independiente, sino de otras corrientes de pensamiento, desconocidas para sus coetáneos, a las cuales sirvió de transmisor? La afirmación de Gilson sobre el efecto deslumbrador de la teología griega en Escoto se funda no sólo en su obra de traductor y comentarista, sino en las abundantes referencias y citas que en el *Peri physeon* provienen *ex praeclarissimis Graecorum fontibus*. Ningún juicio sólido puede ser formulado sobre el origen de determinados temas eriugenianos, sin un estudio exhaustivo de las influencias que el mismo filósofo invoca. Mas el propósito de los párrafos que siguen no es insinuar una vinculación genética, sino más bien mostrar someramente las posibilidades que para una mejor comprensión del pensador irlandés puede ofrecer la comparación con los tipos de pensamiento que llamamos, de modo general, "gnósticos". Si existe una influencia de éstos sobre él, ha de ser quizás indirecta<sup>68</sup>; por lo demás, las formas particulares de gnosticismo que han sido relacionadas con Eriúgena en los trabajos que nos servirán de base, florecieron en tiempos posteriores al siglo IX. Sea como fuere, hay en ambas partes no pocas expresiones idénticas o muy cercanas, que pueden indicar visiones afines<sup>69</sup>.

\* La primera parte de este trabajo ha aparecido en SAPIENTIA, XXIII (1968), pp. 37-58.

<sup>68</sup> Ya hemos visto un posible contacto del Pseudo Dionisio con la gnosis; cf. sobre el tema H. LEISEGANG, *La gnose*, Paris, 1951, pp. 147-148. En cuanto a San Gregorio de Nisa, v. ORBE, *op. cit.*, p. 37. DE WULF señala que las teorías de la caída y la redención son interpretadas por Eriúgena al modo del simbolismo gnóstico: *op. cit.*, p. 130. Téngase presente que expresiones y tesis que en los autores eclesiásticos utilizados por Juan Escoto se presentaban neutralizadas o compensadas, parecen a veces recobrar en él toda su virulencia. Así ocurre, según E. VON IVÁNKA, con las imágenes emanatistas del Areopagita (cf. "Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. II. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?", *Scholastik*, XXXI [1956], 384-403; pp. 402-3. Cp. con KOCH, *art. cit. supra* [n. 24] p. 133).

<sup>69</sup> R. OTTO, a propósito de Sankara y Eckhart, observa que las teorías fundamentales de cada uno pueden ser dispuestas de tal modo que parezcan una mera traducción de las del otro,

### *La creación según Eriúgena y la tradición hebrea*

Gershom G. Scholem, profesor de la Universidad de Jerusalén, a quien se debe la completa renovación de los estudios sobre la tradición esotérica judía, que han alcanzado gracias a él un nivel científico poco acostumbrado en tal materia<sup>70</sup>, señalaba, hace ya unos lustros, semejanzas entre Eriúgena y algunos escritos hebreos<sup>71</sup>. Recientemente, en una obra que sintetiza más de cuarenta años de labor sobre los orígenes de la "sabiduría oculta" en Israel, la *Qabbala*<sup>72</sup>, ha retomado y desarrollado el tema. No es necesario insistir sobre el interés que presentan estos posibles ecos, hasta ahora poco explorados, de las enseñanzas de Eriúgena; interés que se acrecienta, en nuestro caso, por cuanto uno de los principales puntos comunes consiste, al parecer, en la doctrina de la creación.

En el libro *Yesira*, II, 6, se decía que Dios "hizo de lo que no es lo que es". Esta frase, que se refería al origen del mundo a partir de la nada en sentido literal —tomada, ya sea como total ausencia de ser, o como la materia indeterminada al modo de Platón— fue interpretada por Azriel de Gerona<sup>73</sup>, aprovechando la estructura de la frase hebrea (*'asa' eno yeshno*), de este modo: "hizo de su nada su ser".

y subraya que ello no es casual: en la semejanza o igualdad de estructuras y términos se refleja la igualdad o semejanza de las realidades mismas que aquéllos expresan. "Oestliche und Westliche Mystik", en *Logos*, 13 (1924), p. 2.

<sup>70</sup> Son expresiones de Georges Vajda, de la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de París.

<sup>71</sup> *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1960, c. I. n. 24, p. 370; p. 123. Apuntaba ya, de paso, la analogía J. BRUCKER, *Historia crítica philosophiae*, Leipzig, 1766 (*apud DAL PRA, op. cit.*, p. 244); C. BAEUMKER, *La filosofía europea del Medioevo*, Milán, 1945 (primera ed. alemana, Berlín, 1909), p. 19, señala afinidad en el tema de la esencia divina representada como "nada". Pero Scholem no nos presenta afirmaciones genéricas, sino comparaciones concretas y extensamente documentadas, pues su dominio del tema le permite utilizar textos poco conocidos y numerosos inéditos. Señalemos que la edición original de *Les grands courants* es: *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1941.

<sup>72</sup> *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 (original alemán: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlín, W. de Gruyter, 1962). *Qabbala* significa en hebreo "tradición"; el término se aplicó primero a toda doctrina transmitida oralmente, mas a partir del siglo XII adquirió el sentido técnico de "tradición esotérica". (Preferimos utilizar la grafía original para evitar el matiz peyorativo del castellano "cábala"; nuestras transcripciones del hebreo son por lo demás aproximadas, debido a razones tipográficas).

El Prof. Scholem ha mencionado también, con notable énfasis, la probable influencia de Juan Escoto sobre el esoterismo judío, en la conferencia que pronunció como parte de la 13. *Mediävistentagung* de Colonia el 15 de octubre de 1963, publicada bajo el título "Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert" en *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Hrsg. von Paul Wilpert unter Mitarbeit von W. P. Eckert. Berlín, W. de Gruyter, 1966 (*Miscellanea Mediaevalia*, 4), 37-54; cf. sobre todo pp. 52-54.

<sup>73</sup> A la escuela de Gerona (primera mitad del siglo XIII) pertenecieron igualmente Ezra ben Salomón, Jacob ben Sheshet y otros, entre los cuales el más ilustre es Moisés ben Nahman (Nahmánides, hacia 1194-1270). Antes del surgimiento de la *Qabbala* propiamente dicha, existían ya entre los judíos doctrinas esotéricas que eran clasificadas en dos grupos: 1) las relativas a la *Merkaba* (el "carro" de la visión de *Ezequiel*, cap. 1), que según las investigaciones recientes se remontan hasta el siglo II o I de la era cristiana, y pueden ser consideradas una versión judía de la gnosis; 2) las referentes a la creación, *Bereshit* ("En el principio", las primeras palabras de *Gén.*, I, 1); con éstas se vincula el libro *Yesira*, de fecha incierta (a más tardar del siglo VI). El documento cabalístico más antiguo es el *Bahir*, redactado en Provenza en la segunda mitad del siglo XII, pero cuyos materiales provienen de Oriente, y son de origen muy anterior; no hay dudas sobre su carácter esencial gnóstico. También en el

Le néant est non pas LE néant, indépendant de Dieu, mais SON néant. La transformation du néant en être est un événement qui se place en Dieu lui-même; c'est, comme l'entend Azriel, l'acte par lequel la sagesse divine se manifeste. Et les deux, le néant et l'être, ne sont que des aspects du "sur-être" un et indifférencié <sup>74</sup>.

Si bien la reinterpretación de la doctrina tradicional aparece también en Isaac Israeli, el neoplatónico judío de los siglos IX-X —así como, en el Islam shiíta, entre los ismaelitas <sup>75</sup>— el Prof. Scholem se

sur de Francia aparecen las primeras figuras de cabalistas históricamente conocidas: Abrahán ben Isaac de Narbona, Abrahán ben David, y sobre todo el hijo de éste, Isaac el ciego (hacia 1165-1235). Del Languedoc, la *Qabbala* pasó a España, donde a fines del siglo XIII fue redactada su obra clásica, el *Zohar*.

<sup>74</sup> *Les origines*, p. 448 (Corregir la errata: *différencié*). La obra donde Azriel expone su concepción del acto creador es *El camino de la fe y el camino de la herejía*, editada parcialmente por Scholem a partir del ms. *Halberstam 444* (*Ibid.*, p. 394; cita en p. 447). Esta explicación de la creación *ex nihilo* no es personal de Azriel, sino doctrina común de la *Qabbala*. Scholem le ha consagrado un estudio especial: "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschran-kung Gottes", en *Eranos-Jahrbuch*, XXV (1956, aparecido en 1957), 87-119; las conclusiones de este trabajo son utilizadas, en ocasiones literalmente, para los pasajes correspondientes de *Les origines*. Cf. pp. 107-8: "Die wirkliche Schöpfung aus Nichts betrifft den Übergang aus diesem Nichts Gottes in das urbildliche Sein seiner Weisheit, und diese Definition ist in der kabbalistischen Literatur unermüdlich wiederholt und variiert worden" (V. también p. 113 y *Les origines*, p. 447). G. VAJDA considera la procesión del ser a partir de la Nada divina como un tema central de la especulación cabalística; cf. sus *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-La Haya, 1962, p. 102, y ya la *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947, p. 205. En lo sucesivo indicaremos los títulos de las obras citadas de manera abreviada, y omitiremos el nombre del autor si ello no produce confusión.

<sup>75</sup> Sin duda el más antiguo representante de esta exégesis ha de ser Basílides de Alejandría, el gnóstico del siglo II. Véase la exposición de su doctrina según HIPÓLITO, *Ref.*, VII, 20, 2-21, 4: Hubo un tiempo cuando nada era, es decir absolutamente ninguno de los entes que son nombrados o percibidos por los sentidos o la inteligencia; y así Dios, al que los basilidianos denominaban "El que no es" y caracterizaban en términos que muy bien podemos llamar de teología negativa, es inefable y "más que inefable", e hizo el mundo "de lo que no es". Cf. ROBERT M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964, pp. 114-117; LEISEGANG, *op. cit.*, pp. 146 y sig. Mas la doctrina basilidiana no parece haber sido desarrollada sistemáticamente, o haber obtenido continuadores inmediatos. (Así SCHOLEM, "Schöpfung aus Nichts", pp. 100-101.)

Sobre Israeli cf. HARRY A. WOLFSON, "The Meaning of *ex nihilo* in Isaac Israeli", *Jewish Quarterly Review*, L (1959), 1-12, que examina todos los textos del filósofo y discute la interpretación de Altmann, según la cual Israeli habría enseñado que la materia y la forma constitutivas del intelecto, primer creado, fueron hechas de la nada (entendida literalmente, como ausencia de ser) (Ver A. ALTMANN-S. M. STERN, *Isaac Israeli*, Oxford University Press, 1958, en particular pp. 171 y sig.). Wolfson muestra que junto a la creación *ex nihilo* encontramos en Isaac la afirmación de que lo así creado fue hecho "del" (*min*) poder y la voluntad de Dios, en expresión que parece significar "out of God himself", y no meramente "by God". Es decir que existe en él "a concept of creation described both in terms of *ex nihilo* and in terms of emanation, which unmistakably points to an identification of *ex nihilo* with emanation" (*art. cit.*, p. 10; referencia a Eriúgena, *ibid.*). No carece de interés una dificultad señalada por Wolfson: mientras el *Libro de los elementos* —conservado sólo en versión hebrea y latina— pone como equivalentes *ex nihilo* (*me-'ayin*) y *ex privatione* (*me ha-he'der*), el *Libro de las definiciones*, al explicar la correspondiente a la creación ("Hacer existir los entes a partir del no ser"), refuta a quienes entiendan el "no ser" (*lays* en árabe) como una "privación" (*adam*). Para conciliar ambos textos, Wolfson conjetura que el término árabe *'adam* corresponde en el primero al griego *me on*, en el sentido de *meden*, "nada", y en el segundo a *stereis* en su acepción técnica aristotélica (*art. cit.*, pp. 3-4). Por nuestra parte nos permitimos llamar la atención sobre la similitud que en la tesis y el argumento empleado para demostrarla presenta el *Liber de definitionibus* con *De div. nat.*, III, 22, 686 A y sig. (cf. *supra*, p. 55 y n. 56): "De his autem, qui de eo nihilo, quod totius essentiae negationem

inclina a pensar en la influencia de Eriúgena, de cuyo vocabulario latino parecen ser versiones más o menos hábiles muchos términos hebreos de los cabalistas. Así, el *yeter min ha-kol* de Azriel da la impresión de un calco de *superesse*<sup>76</sup>, y el giro, bastante duro en hebreo, *ma she'en ha-mahashaba masseget* semeja una reproducción de *incomprehensibilis*<sup>77</sup>. Y de hecho, esta noción ("lo que no puede ser captado con el pensamiento") corresponde en Jacob ben Sheshet y otros autores a la primera *sefira*<sup>78</sup>, que según la opinión común de la *Qabbala* es la "nada" de donde proviene *Hokma*, la sabiduría divina, comienzo y arquetipo de todo lo que es<sup>79</sup>. La *sefira* suprema es concebida en general como no emanada, y resulta muy difícil diferenciarla del Infinito mismo (*'En-sof*)<sup>80</sup>. Compárese con el sentido de *nihilum* según la *sancta Theologia*, en *De div. nat.*, III, 19, 680 D

significat vel habitudinis eius privationem, mundum factum fuisse arbitrantur, quid dicam, ignoro. Non enim video, quare non considerant oppositorum naturam. Siquidem privatio non potest esse, ubi non est habitus essentiae. Privatio namque habitudinis est privatio; ac per hoc, ubi non praecedit habitus, non sequitur privatio". En la versión latina de Gerardo de Cremona, dice por su parte Israeli: "Et forsitan aliquis existimat quod non esse est privatio. Nos autem faciemus ipsum scire illius destructionem propterea quod privatio non est nisi post invencionem sicut res quae invenitur postea privatur et dicitur: privatum est hoc et hoc..." (ed. J. T. MUCKLE, en *Archives d'hist. doct. et littér. du Moyen Age*, 12-13 [1937-1938], 299-328; cita en p. 326; cf. en la versión abreviada, 329-340, p. 340). Cotejar con la traducción inglesa de ALTMANN-STERN, § 43, p. 67, y la de WOLFSON, *art. cit.*, p. 3: *invencio* responde al árabe *wujud*, que ellos vierten *existence* (cp. Eriúgena: *habitus*). En Escoto al rechazo de la consideración de la nada como ausencia o privación de ser corresponde su identificación con la superesencialidad divina. Israeli, en cambio, se limita, al menos en los textos que nos han llegado, a sostener simultáneamente la procesión de las creaturas *ex nihilo* y *ex virtute Dei*; en ello se acerca más a Ibn Gabirol (cf. WOLFSON, *art. cit.*, pp. 9 y 11; SCHOLEM, "Schöpfung aus Nichts", pp. 92-3). La teología negativa está casi completamente ausente de su obra; sin embargo, aparece en uno de sus discípulos inmediatos (ALTMANN-STERN, *op. cit.*, pp. 157-8). ¿Responde la refutación del *Libro de las definiciones* a una ecuación positiva no expresada sinular a la eriúgeniana? ¿Representa entonces el *Libro de los elementos* la doctrina tradicional, según quería Neumark?

<sup>76</sup> *Les origines*, p. 446 y n. 1; "Schöpfung aus Nichts", p. 111 (*yitron*). Quizás es más literal aún la coincidencia de *yeter min ha-kol* con expresiones como *ultra omnia* en III, 19, 681 C (cit. *supra*, p. 54). Cf. también *super omnia y plus quam esse*, en el texto aducido *infra*, n. 94, y muchos otros.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 286; cf. p. 397. Del mismo modo, *hawwaya* "esencia" y *haskel* "entender" parecen copia de *essentia* e *intelligere* (p. 297), y *hashlama*, de *perfectio* (n. 161, p. 464).

En la novedad que significó la *Qabbala* dentro del judaísmo, cuyo aspecto doctrinal modificó radicalmente (VAJDA, *Recherches*, p. 7) cabe distinguir, pues, dos momentos: 1) la reelaboración gnóstica de la tradición rabínica; 2) la irrupción neoplatónica. El primero de estos procesos comienza en Oriente, el segundo es peculiar de Provenza (*Les origines*, pp. 384-5). Ahora bien, la forma específica que la corriente neoplatónica adopta en los primeros cabalistas, a fines del siglo XII, no puede ser suficientemente explicada por influencia de filósofos judíos o árabes, y por el contrario su estilo y contenido evoca las obras cristianas inspiradas en el Areopagita, nominalmente a Eriúgena ("Jüdische Mystik in Westeuropa", pp. 50 y sig.).

Hay que distinguir esta cuestión de la suscitada por la notable proximidad que en la interpretación del acto creador muestra Escoto con pensadores que le son aproximadamente contemporáneos, como Israeli y algunos ismaelitas. ¿Se trata de una mera semejanza estructural, o hay también aquí dependencia histórica, y en tal caso en qué dirección y por qué vías? (Cf. "Schöpfung aus Nichts", pp. 98-99). A título de mera información y sin insinuar hipótesis alguna recordemos que San Agobardo, obispo de Lyon, en sus opúsculos polémicos del año 829, revela conocer algunas doctrinas judías esotéricas (cf. P.L. 104, especialmente 86 C y sig.).

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 274, 447, 450.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 456 y sig., pp. 467-468; "Schöpfung aus Nichts", p. 108.

que ya hemos citado: la inefable e *incomprensible* claridad o gloria de la divina bondad: *bonitas*, es, como se sabe, la primera en todas las listas de las *causae primordiales*<sup>81</sup>, y junto con ello, en este pasaje designa la superesencialidad de Dios anterior a toda creación. Consecuentemente con las dos interpretaciones de 'ayin, "nada", también *bara'*, el verbo de Gén., I, 1, que se aplicaba corrientemente a la creación a partir de la nada tomada como ausencia de ser, asume un sentido esotérico: "hacer emanar"<sup>82</sup>. Quizá esto pueda ayudar a entender cómo en Eriúgena se borran los límites entre *creare* y *generare* (en Dios), hasta llegar a la paradójica tesis del Verbo *creatum*<sup>83</sup>.

¿Qué queda entonces de la doctrina teológica del rabinismo sobre la creación?

Rien de cela n'est conservé dans la Kabbale, sauf la formule elle-même, dépouillé mais portée publiquement en bannière, alors que son contenu réel est au contraire détruit... Comme on pouvait le conclure des remarques faites plus haut... *il n'y a plus de place dans ce monde [de las sefirot] pour un néant, dans le sens de la conception théologique*<sup>84</sup>.

Para los cabalistas, "el hecho fundamental de la creación tiene lugar en Dios". Es un movimiento del 'En-sof oculto, que sale de su reposo y pasa él mismo de la nada al ser<sup>85</sup>, y ese movimiento, *création et auto-révélation tout ensemble... constitue le grand mystère de la théosophie*<sup>86</sup>. De ahí que no lo expongan siempre abiertamente; Nahmánides, p. ej., ha velado de tal modo su pensamiento, mezclando lo exotérico y lo esotérico, que muchos autores han creído que sostenía en este punto una opinión contraria a la de los demás cabalistas, en tanto que cualquiera de ellos "habría ofrecido al no iniciado exactamente la misma versión tradicional de la teoría de la creación a partir de la nada", utilizando el lenguaje ordinario sin definir el sentido

<sup>81</sup> II, 36, 616 C; III, 1, 622 B-C. Cf. la justificación de III, 2.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pp. 233 y 450.

<sup>83</sup> III, 21, 685 C- 686 A. Cf. *supra*, pp. 54-55. Ocioso sería destacar que Eriúgena no ignora el credo de Nicea. No hay en él un retorno al arrianismo, sino la tendencia inversa a representarse el origen del mundo según el modo de las procesiones intratrinitarias, común a tantos autores de la misma inspiración (Cf. CLAUDE TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961, pp. 197 y sig.; 208-9). Mas ello constituye un retroceso en otro aspecto, pues justamente la polémica antiarriana había permitido precisar, junto con la noción de generación y por oposición a ella, la de creación, en cuanto ésta excluye la proveniencia de lo creado no sólo de una materia preexistente, sino también de la esencia divina. Por eso, aun cuando la creación *ex nihilo* no sea exclusiva del Cristianismo, queda en él más nitidamente contrastada que en las otras religiones monoteístas. Cf. "Schöpfung aus Nichts", pp. 90-91.

<sup>84</sup> G. G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, París, 1960, p. 120. Subrayado nuestro. Tampoco hay *creatio ex nihilo* en sentido literal por debajo del mundo sefirótico. Cf. *Les grands courants*, p. 239, y *Les origines*, p. 476. Desde el "punto original" de la Sabiduría hasta la última realidad material se extiende una cadena ininterrumpida. "Nirgends tritt da ein echtes Nichts, die Kontinuität der Kette unterbrechend, auf" ("Schöpfung aus Nichts", p. 112).

<sup>85</sup> Con esto se vincula el *jeu de mots* entre 'ayin y 'ani, que se refiere a la transformación progresiva de la "nada" en el "yo" de Dios (*Les grands courants*, pp. 233-234; cf. también pp. 235-238).

<sup>86</sup> *Les grands courants*, p. 233.

nuevo de los términos<sup>87</sup>. Pues bien: Eriúgena, según hemos visto en detalle, presenta tesis enteramente análogas<sup>88</sup>, y su exposición de la cuestión, tan confusa por momentos, puede obedecer en parte a una actitud de reserva como la que hallamos en estos autores hebreos.

En el *Sefer Ha-Rimmon* de Moisés de León (1278) leemos:

La véritable essence de Dieu est au-dessus aussi bien qu'en dessous, dans les cieus et sur la terre, et rien n'existe en dehors de Lui<sup>89</sup>.

La misma fórmula había sido ya empleada por Azriel de Geroná en una de sus explicaciones del nombre "Uno", 'ehad, aplicado a Dios<sup>90</sup>. Pues bien, se trata de una expresión corriente en Eriúgena; cf. por ejemplo I, 72, 517 A:

Aliud praeter eum et extra eum esse non crediderim<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> *Les origines*, pp. 448-9. Scholem subraya en varias oportunidades (*La Kabbale et sa symbolique*, pp. 114-5; *Les origines*, pp. 214, 222 y sig., 389, etc.) la actitud cautelosa de los cabalistas, que se justificaba por la situación ambigua de la *Qabbala* frente a la ortodoxia rabínica: ya cuando su primera difusión en el sur de Francia fue acusada de herejía (*Les origines*, pp. 51 y sig.). Paradójicamente, el brote gnóstico no se produce en grupos marginales de la sociedad judía, sino en las familias principales prestigiadas con el estudio de la Tora ("Jüdische Mystik in Westeuropa", pp. 39-40), y éstas lograron al fin hacerlo aceptar oficialmente, como el verdadero contenido del edificio doctrinario tradicional, conservado íntegro, pero convertido en un *corpus symbolicum* cargado con una significación nueva (*ibid.*, pp. 44 y sig.). Nótese que a diferencia de la Iglesia Católica, el Judaísmo carecía de un magisterio con autoridad definitoria. Así, aunque la creación *ex nihilo* (en sentido literal) había sido defendida por teólogos de prestigio como Saadia y Maimónides, negarla no era considerado heterodoxo por uno de los más importantes dogmáticos rabínicos, José Albo ("Schöpfung aus Nichts", p. 98). Ya en la literatura talmúdica circula una explicación de *Gen.*, I, 3, que según Altmann constituye "a somewhat veiled but unmistakable form of the doctrine of emanation" (A. ALTMANN, "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation" *Journal of Jewish Studies*, VII [1956], 195-206; p. 202). Dicho midrash, reproducido en *Pirque de Rabbi Eliezer*, cap. III, preparó el terreno para las teorías emanatistas más elaboradas que por influencia neoplatónica surgieron siglos más tarde con la *Qabbala* (*ibid.*, pp. 197, 203-6). De ahí que la osada *Umdeutung* que transformó la creación de la nada en un símbolo precisamente de aquella unidad de Dios y el mundo que la ortodoxia quería excluir con dicha doctrina, resultase comparativamente menos riesgosa para los teósofos hebreos.

<sup>88</sup> Recordar especialmente III, cap. 19 y 20. El puesto central de la noción de no ser concebido como un más allá del ser y del pensamiento en la teología de Juan Escoto, ha sido destacado recientemente por RENÉ ROQUES, "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène", en *Miscellanea André Combes*, I, Roma-Paris, 1967 (= *Divinitas*, A. XI, Fasc. I, Apr. 1967), pp. 245-329; p. 253 y n. 34. Scholem observa que ese punto de su doctrina, que ofrece un "asombroso paralelo" con la *Qabbala*, se continuó pese a la condenación de Escoto en muchos místicos cristianos. ("Schöpfung aus Nichts", pp. 104-106). Quizá habría lugar de distinguir entre aquellos que se limitan a llamar "nada" al "deseiro de la deidad", y los que vinculan explícitamente el tema con la creación *ex nihilo*. Entre los últimos sobresale sin duda Jakob Böhme; si se considera que las relaciones de Böhme con el idealismo alemán son cosa segura (así C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, p. 592, n. 1) puede conjeturarse el posible alcance de enseñanzas aparentemente confinadas a cenáculos esotéricos. Ha estudiado la continuidad de la tradición gnóstica en la filosofía occidental Cl. TRESMONTANT, particularmente en el apéndice a su obra mencionada *supra*, n. 83, y el excursus II de *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, 1961. Sobre el pensador de Görlitz cf. W. A. SCHULZE, "Jakob Böhme und die Kabbala", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9 (1955), 447-460, en especial p. 448.

<sup>89</sup> Ms. *British Museum* 759, f. 47 b, en *Les grands courants*, p. 239 y n. 64, p. 407.

<sup>90</sup> *Les origines*, n. 155, p. 462; cf. p. 465. Otra fórmula análoga en José Chicatella: "El llena todo ser, y es cada ser" (*Les grands courants*, p. 238). Ya en el apócrifo *Hechos de Pedro* (de origen sirio-palestino, fines del siglo II): "Tú eres el Todo, y el Todo está en ti, y tú eres. Y no existe ninguna otra cosa que sea, excepto tú solo" (cap. 39; en: J. DORESSÉ, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959, p. 189).

<sup>91</sup> Cf. también III, 4, 633 A ("Extra eam [sc. divinam naturam] nihil est, sed intra se habet omnia. Ambit enim omnia..."); III, 17, 675 C; V, 27, 925 B; etc.

A pesar de estas afirmaciones decididas de la omnicomprensividad divina, no es fácil determinar el sentido panteísta o no de las doctrinas de muchos cabalistas. En efecto, toda creatura posee una especie de realidad en sí que la hace aparecer separada de las demás y de Dios. Sin embargo, esto es consecuencia de la caída original; uno de los rasgos de la era mesiánica será la restauración en todos los hombres del conocimiento superior, que al presente es patrimonio sólo de los místicos, a quienes les permite ver la Gloria de Dios como la vida oculta que late en todas las cosas<sup>92</sup>. Ideas de una semejanza extraordinaria aparecen en *De div. nat.*, III, 20, 683 B - 684 A:

Et hoc manifestissime docet omnium redivit in causam, ex qua processerunt, quando omnia revertentur in Deum, sicut aer in lucem, quando erit *Deus omnia in omnibus*; non quod etiam nunc non sit *Deus omnia in omnibus*, sed quod post praevaricationem humanae naturae, et expulsionem de sede paradisi... nemo nisi divina gratia illuminatus, et in divinorum mysteriorum altitudinem cum Paulo raptus, quomodo *Deus omnia in omnibus* est, verae intelligentiae contuitu potest percipere... Non enim credendum est de caelestibus essentiis, quae nunquam aeternae beatitudinis statum deseruere, aliud aliquid in universa creatura praeter ipsum Deum cognoscere... Ad quam visionem humanam naturam reducere Dei Verbum incarnatum descendit... seipsum in omnibus his, qui digni sunt tali visione, manifestans.

Para ilustrar la relación del Creador con la multiplicidad procedente de él, utilizan algunos de los primeros representantes de la *Qabbala* la noción de *hashwa'a*, que significa el estado indiferenciado de los contrarios, en el seno del *'En-sof*, o de la voluntad primordial, y carece de antecedentes en la tradición filosófica hebraica. Ya Reuchlin (*De arte cabbalistica*, 1517) hacía notar el paralelo que con ella presenta la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa; y Scholem agrega que más allá de ambos habría que buscar la fuente común

<sup>92</sup> *Les grands courants*, pp. 237-240; estas concepciones aparecen en el *Zohar*, y no son puestas por Scholem en paralelo explícito con Eriúgena; sin embargo, sobre el proceso que "hace retornar todas las cosas a sus esencias" (*hashabat kol ha-debarim le-hawwayatam*) observa que parece modelarse sobre la frase latina: *restitutio omnium rerum ad integrum* (*Les origines*, p. 317 y n. 179), y en *Les grands courants* subraya su correspondencia con la *apokatastasis* de los autores cristianos (n. 65, p. 407).

Agreguemos que según Nahmánides ese retorno es al mismo tiempo una vuelta a la "nada" (*BL*) identificada con la Voluntad divina, que es también "corazón" de la creación (*LB*); cf. *infra*, p. 130; *Les origines*, p. 473 y n. 184) Azriel de Gerona, por su parte, enseña que la *debequt*, la "adhesión" del que ora a Dios, es unión con la "nada" (*Ibid.*, pp. 438-9). Ambos temas encuentran correspondencia en *De div. nat.* V, 21, donde se explica que tanto el *redire in causas suas*, y a través de ellas *in Deum*, de todas las cosas al fin del mundo, como al hacerse *unum cum Deo virtute contemplationis*, son en cierto modo un morir (*interire, perire*) porque Dios es la nada superesencial (897 D y sig.). Esto a su vez recuerda la reinterpretación por Ezra de la famosa tradición talmúdica según la cual el "muy bueno" de *Gen.*, I, 31 aludía a la muerte. Ezra encuentra la justificación de dicha exégesis en la identificación bueno = nada, y agrega que la nada es "causa de la venida al ser de las generaciones" (Véase la trad. del texto respectivo del *Perush Shir ha-Shirim* en VAJDA, *Recherches*, pp. 317-8). Scholem comenta que la explicación de Ezra no es comprensible sino supuesto el nuevo contenido esotérico del término *'ayin* (*Les origines*, pp. 444-5; referencia a Eriúgena, p. 446). Observemos que el mismo versículo del Génesis aparece en *De div. nat.*, III, 2, 628 A, como confirmación de que el Creador "per suam bonitatem omnia de nihilo, ut essent, derivavit". (627 D).

en *De div. nat.*, I, 72 (517 B-C)<sup>93</sup>. Por nuestra parte, nos ha llamado la atención un pasaje de las *Expositiones super Ierarchiam caelestem* donde pueden verse, en un contexto análogo al de los autores judíos —la explicación esotérica de la creación— los conceptos de ente y no ente, conciliados en el de sobreeser, o *nihil per infinitatem*<sup>94</sup>. Todavía otros probables puntos de contacto son objeto de la atención del profesor de la Universidad Hebrea, tales como el puesto asignado a la materia y los cuatro elementos, la doctrina de las categorías, etc.<sup>95</sup>.

¿Qué significado atribuye Scholem a estas coincidencias? Los autores por él estudiados en *Les origines de la Kabbale* se agrupan hacia fines del siglo XII y comienzos del XIII<sup>96</sup>, es decir en una época cuando la influencia de Eriúgena había alcanzado su punto culminante<sup>97</sup>. La utilización del *Peri physeon* por los cátaros, atestiguada ya por Alberico de Trois-Fontaines, ha sido confirmada últimamente por los estudios de Frances Yates<sup>98</sup>; ahora bien, la *Qabbala*

<sup>93</sup> *Les origines*, pp. 462-464. Es sabida la influencia que ejerció Eriúgena sobre el Cusano, que contaba el *De div. nat.* entre las obras que no deben ser mostradas a aquellos cuya vista espiritual es débil (*Apologia Doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, pp. 29-30; en CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 251).

<sup>94</sup> "Non... aliunde Deus accepit materiem operationis sue, qui nullius indigens est et cum quo nichil ei coeternum uel sibi coessentialis creditur esse, nisi a se ipso; ab uniuersali itaque sua bonitate et ab ineffabilibus sapientie sue thesauris essentias omnium que sunt produxit. Quid est ergo quod de eo predicatur? Credimus enim ipsum de nichilo omnia fecisse; nisi forte illud nichil ipse est qui, quoniam super omnia superessentialis extollitur et super omne quod dicitur et intelligitur glorificatur, non irrationabiliter per excellentiam nichil esse dicitur, quoniam in numero omnium que sunt nullo modo collocatur. Si enim ipse est simul omnia que sunt et que non sunt, quis dixerit aliquid eum esse uel non esse, dum omnium sit esse et plus quam esse? Aut, si aliquid non est per excellentiam, non priuationem, conficiter nichil esse per infinitatem" (*Expos. super Ier. cael.*, cap. IV; ms. Douai 202, f. 37 r. - 37 v.; ed. Dondaine, n. 3, p. 262; respetamos la ortografía).

<sup>95</sup> Cf. *Les origines*, pp. 331-332, 336, 363, n. 135 en p. 452, n. 147 en p. 459, pp. 470-471. En "Jüdische Mystik in Westeuropa", p. 53, habla de "...eine lange Liste von Übereinstimmungen überraschender Natur".

<sup>96</sup> Hemos desarrollado lo expuesto por Scholem, agregando referencias a autores un poco posteriores, pero que continúan las mismas ideas.

<sup>97</sup> Chenu habla de la "séduction erigéniste des années 1200" (*La théologie au douzième siècle*, 2. ed., Paris, 1966, p. 319). Las causas del resurgimiento de Juan Escoto en el curso del s. XII nos escapan en parte. Sin duda contribuyó a ello la *Clavis Physicæ* de Honorio Augustodunensis, especie de extensa *defloratio* del *De div. nat.*, aún inédita, que ha sido estudiada por M.-TH. D'ALVERNY, "Le Cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle, *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, 28 (1953) 31-81; cf. "Jüdische Mystik in Westeuropa", p. 52. Por otro lado, la investigación sobre las conexiones de los varios autores y movimientos heterodoxos de comienzos del s. XIII, entre sí y con las ideas erigenianas, puede tal vez brindar aún resultados interesantes. No están aclarados todos los detalles sobre las censuras de que fue objeto la obra de Juan Escoto en París, antes de la condenación pontificia, en circunstancias de extrema efervescencia doctrinal. Cf. M. TH. D'ALVERNY, "Un fragment du procès des Amauriciens", *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, 25-26 (1950-1951), 325-336, sobre todo p. 335 y n. 3; y acerca de los acontecimientos de 1210 y 1215 en general, F. VAN STEENBERGHEM, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, 1966, pp. 88 y sig.

<sup>98</sup> Puede verse un comentario sobre su trabajo *Ramon Lull and Johannes Scotus Erigena*, London, 1960, en R. D. F. PRING-MILL, "Ramón Llull y la «De divisione naturæ»", *Estudios Lulianos*, VII (1963), pp. 167-180. Sobre la vinculación de Escoto y Lulio hace algunas observaciones Scholem, *op. cit.*, n. 58, p. 452, que explica por allí las analogías entre Lulio y la *Qabbala*. En cambio admite posibilidad de contacto directo J. M. MILLÁS-VALLICROSA, "Las relaciones entre la doctrina Luliana y la Cábala", en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris, 1960, pp. 635-642.

se cristaliza en las mismas tierras del Languedoc que convulsionaba en ese entonces la herejía albigense, y no son de excluir contactos entre ambos movimientos<sup>99</sup>. Nada tiene de inverosímil, pues, que los cabalistas hayan leído al irlandés; ¿no observa el autor del *Sefer 'Iyyun* —obra pseudoepigráfica de origen provenzal—, después de exponer opiniones sobre la materia que corresponden bien con las de Escoto: "Y así han escrito los grandes sabios de la naturaleza (*hakmey ha-teba'*), los filósofos al tanto de la metafísica (*hokmat ha-mehqar*)", con expresión que da a Scholem "la impresión de una paráfrasis del título y del contenido metafísico de la obra de Eriúgena"<sup>100</sup>? El entusiasmo por nuestro filósofo parece haber sobrepasado, pues, el círculo de los *claustrales* y *virii scholastici* donde encontraba Honorio III a quienes se ocupaban asiduamente del *Peri physeon*; por lo demás, la querrela suscitada por los adversarios de estos *novitatum amatores*, y que terminaría en la condenación de 1225, debió tener ecos en el campo judío.

Il est même fort possible que l'attaque dirigée contre l'auteur ait donné plus facilement accès à ses idées dans certains milieux juifs. Quoi qu'il en soit, il est permis de dire que le grand problème du rôle joué là par ce penseur, de son influence sur la Kabbale spéculative n'a pas encore trouvé sa solution<sup>101</sup>.

En algunos casos, como el de Azriel de Gerona, las analogías superan de lejos los puntos de detalle, que podrían ser explicados por tipos afines de exégesis aplicados al texto común de la Biblia<sup>102</sup>. Observa finalmente el Prof. Scholem:

Si l'on pouvait élever ces coïncidences du rang de l'hypothèse à celui d'une certitude, ce serait un grand pas de fait dans les recherches sur la Kabbale<sup>103</sup>.

Mas quizá el interés de la tarea comparativa no se agote con ello. Los desarrollos paralelos de un mismo tema pueden ser útiles para comprender el sentido que posee en cada uno de los autores que lo

<sup>99</sup> Sobre posibles relaciones entre cabalistas y cátaros, cf. *Les origines*, pp. 22-24, etc. Es notable que una de las primeras huellas de influencia eriúgeniana, ya a fines del siglo IX, se encuentre precisamente en Albi y Narbona; cf. A. WILMART, "La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire", en *Archives d'hist. doct. et littér. du Moyen Age*, 3 (1928), pp. 285-319.

<sup>100</sup> *Les origines*, p. 386. Sobre la expresión *hakmey ha-mehqar* (literalmente "sabios de la exploración") v. VAJDA, *Recherches*, pp. 376 y 393. Generalmente se entiende bajo esa denominación fuentes neoplatónicas (*Les origines*, n. 218, p. 334; cf. en p. 465 un texto donde se les atribuye la defensa de la teología negativa).

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>102</sup> "La concordance d'idées et de concepts importants entre Azriel et Erigène paraît si frappante, si puissante que l'hypothèse déjà plusieurs fois envisagée ici d'un lien historique entre ces deux hommes devra être prise sérieusement en considération. Il doit s'être naturellement produit, en cours de route, des atténuations, des adoucissements, des déchristianisations et peut-être même, des malentendus; néanmoins ce néo-platonicien chrétien reste pour Azriel à tel point l'exemple le plus voisin et le mieux concevable, et cela sur tant de détails que nous ne pouvons guère invoquer ici le hasard" (*Ibid.*, n. 161, p. 464).

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 465.

consideran. Ciertamente que no todas las afirmaciones de una de las partes pueden ser extendidas a las demás; pero justamente, las ausencias o contrastes resultan a veces tan iluminadoras como las semejanzas. Nos atrevemos por eso a tratar brevemente algunos otros puntos, sólo a título de conjetura, o aun de mero interrogante<sup>104</sup>.

### Otras similitudes entre Eriúgena y la Qabbala

a) A las *causae primordiales* de Escoto parecen corresponder con bastante aproximación las *sefirot* del esoterismo hebreo.<sup>105</sup> La teoría de estas entidades emanadas del 'En-sof —la divinidad infinita e indeterminada— se formó a partir de las consideraciones sobre los atributos de Dios (*middot*) que ya en la antigua Aggada asumieron figura de hipóstasis o “potencias”; a este último término, en griego *dynameis* (cf. Filón) equivale quizá *virtutes* en II, 36, 616 C, etc. Se las identificó igualmente con las diez palabras (*ma'amarot*) con las cuales Dios creó

<sup>104</sup> Para los autores hebreos nos basamos en los datos y citas que ofrecen las obras ya mencionadas de G. Scholem. Respecto de los temas de los apartados a), b) y d), la comparación con Eriúgena se encuentra en algunos aspectos indicada allí, pero no desarrollada.

Convendría comparar a Eriúgena con los cabalistas también desde el punto de vista del método, sobre todo en lo que respecta a razón y autoridad. El medio principal de que se valió la *Qabbala* para renovar el universo espiritual judaico fue la exégesis bíblica, dirigida por un principio de suma importancia: el de la *infinitud de sentido* de la Escritura. Práctica sistemática y teoría de la exégesis simbólica surgen hacia 1200 (“Jüdische Mystik in Westeuropa”, pp. 45-6). En cuanto a Juan Escoto, dice R. Roques, *art. cit.*, p. 270: “On n’a pas assez souligné ou, du moins, on n’a pas assez pris au sérieux le fait que le système d’Erigène est à la fois le fruit d’une exégèse et le résultat d’une réflexion. L’exégèse, pour la qualifier d’un mot qui n’est sans doute pas tout à fait exact, est une exégèse de type ‘alexandrin’, une exégèse en tout cas très ‘allégorisante’”. Y en III, 24, 690 B leemos: “Infinitus conditor sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus sanctus, *infinitus in ea constituit intellectus...*”; así justifica Eriúgena sus interpretaciones personales que se apartan de los Santos Padres, y resultan a veces, por decir lo menos, desconcertantes. Así p. ej. la explicación que nos brinda de *Gén.*, III, 22, que según él “reditum hominis in paradisu sub quadam dubitativa locutionis forma interrogativaque promittit. Ait enim: *Ne forte manum suam mittat, et sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum*. Tamquam diceret: Non adeo de interitu hominis dolendum lapsuque ipsius de paradiso lugendum; non enim spes redeundi ab illo penitus ablata est. *Forte ne mittat manum suam, hoc est, suae bonae actionis in virtutibus studium extendat, quo possit de fructibus ligni vitae sumere, hoc est, Dei Verbi spiritualibus donis, et comedat escam purae contemplationis, cuius virtute vivet in aeternum nunquam ad egestatem temporalium rerum, quae omnino cum mundo peribunt, reversionis...*” (V, 2, 862 C-863 A). Esta extraña alteración del sentido corrientemente atribuido al “Ne forte” (que es el originario: en hebreo *pen*, “conjunction of rejection” según el *Lexicon* de KOEHLER-BAUMGARTNER, p. 765) concuerda con la interpretación del “Nunc ergo” inicial del versículo, y la del querubín puesto para custodiar el camino del árbol de la vida, “hoc est, ne viam ligni vitae oblivioni tradamus” (!) (862 B-C y 865 A). Pues bien, resumiendo palabras de Jacob ben Sheshet dice VAJDA, *Recherches*, pp. 110-111: “Un commentateur a cherché à interpréter *Gen.* III, 22 en un sens favorable à l’homme. Celui-ci est certes déchu puisqu’il a mangé de l’arbre de la science, autrement dit, il s’est adonné aux choses corporelles. Il lui reste cependant un recours: *peut-être mangera-t-il du fruit de l’arbre de vie et il vivra alors éternellement après la mort du corps*” (subrayado del autor). Y observa VAJDA: “Ce commentateur reste à identifier. Il est sans doute le même que celui dont au siècle suivant Juda ben Nissim ibn Malka s’inspirera dans l’explication philosophique du verset en cause...” (p. 110, n. 3). Sobre el árbol de la ciencia cf. *De div. nat.* IV, 22.

<sup>105</sup> El término *sefira* es un neologismo del libro *Yesira*, que significa “número”, pero no en el sentido habitual (como *mispar*), sino en cuanto los números son concebidos como principios de la creación (cf. *Les origines*, pp. 35 y sig.). Compárese con la doctrina eriugeniana de los *numeri intellectuales*, en III, 11-12, a que aludíamos más arriba.

el mundo, según la Mishna; para Eriúgena, los mandatos divinos de *Gén.*, I son el origen de las causas primordiales<sup>106</sup>. Las *sefirot* son los distintos nombres de Dios<sup>107</sup>, que forman un Nombre único, los varios rostros que son otros tantos aspectos de una sola Faz oculta: de igual modo las *primordiales causae* son en el Verbo una misma realidad indivisa (III, 1, 624 A-B; cf. III, 9, 642 A-D)<sup>108</sup>; la misma doctrina se aplica a los eones de la gnosis antigua<sup>109</sup>. Y, en efecto, las "fuerzas de Dios" de la *Qabbala* pueden ser miradas con todo derecho como eones en el pléroma<sup>110</sup>. Es verdad que en el judaísmo el número de *sefirot* muy pronto se fija en diez, mientras que Escoto enumera en III, 1 quince causas primordiales, y advierte expresamente que lo hace sólo a título de ejemplo, pues en realidad son infinitas (623 D); sin embargo, en el *Bahir* aparecen junto a las *sefirot* los arquetipos del mundo visible, *demuyot*, en número no determinado<sup>111</sup>. La correspondencia entre los nombres dados a tales entes en los autores judíos y en Eriúgena no es sino parcial; pero el esquema canónico de las *sefirot* no se cristalizó desde el primer momento, y se encuentran numerosas variantes de terminología y orden hasta el siglo XII, y aún más tardíamente.

b) En todos los cabalistas, las tres primeras *sefirot* forman un grupo aparte. La segunda, *Hokma* "sabiduría", es el "principio" en que Dios creó según *Gén.*, I, 1; la tesis análoga de Escoto sobre el Verbo (II, 15, 546 A-B, etc.) no puede sorprendernos, ya que es bien común de la Patrística como lo será después de la Escolástica. Sin embargo, es interesante destacar que los primeros autores cristianos recibieron esta exégesis de fuentes judías, y en definitiva del Targum

<sup>106</sup> "Generaliter autem in omnibus sex primorum dierum operibus intelligendum est, ubicunque Scriptura commemorat: *Dixit Deus: Fiat lux, fiat firmamentum, et cetera* in reliquis diebus, primordialium causarum specialem conditionem significari, quarum universaliter creatio nomine caeli et terrae praemissa est" (III, 27, 696 D-697 A). Cf. también V, 16, 887 C, donde las "palabras que no pasarán" de *Mt.*, 24, 35 son así interpretadas: "Non alia dixerim... verba Verbi... nisi causas praefatas et substantias, hoc est incommutabiles rerum rationes in sapientia Dei factas, secundum quas visibilia et invisibilia condita sunt, et in quas caelum et terra transibunt".

<sup>107</sup> Cf. *Les grands courants*, pp. 230-231. En Escoto, una identificación análoga está al menos implícita, ya que su concepción de las causas primordiales se inspira en el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio. Cf. III, 1, 622 B; prefacio de la *Versio Dionysii*, 1034 C.

<sup>108</sup> Puede verse en *Les origines*, p. 468, un texto que subraya fuertemente la unidad de las *sefirot*, en términos muy próximos de Eriúgena; por lo demás, la influencia de éste en dicho punto es admitida por Scholem, *op. cit.*, p. 332.

<sup>109</sup> La "multitud eónica del Pléroma valentiniano" no es más que la expresión de distintas virtualidades del Unigénito. Cf. ORBE, *op. cit.*, n. 22, p. 29, y la nota anterior, pp. 28-29, donde se cita *Evang. Veritatis*, 19, 31, que habla de los "aspectos del Rostro del Padre".

<sup>110</sup> *Les origines*, pp. 91-92, etc.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, p. 152. Cf. sobre el "abismo" de *Gén.*, I, 2 en Eriúgena (II, 17, 550 C-551 A) y Azriel, "Schöpfung aus Nichts", pp. 112-3, y *Les origines*, n. 135, p. 452 "...In der Lehre des Eriгена von den *causae primordiales* ... die grösste Affinität zu der Lehre von den göttlichen *Sephiroth* vorliegt, die wir in der spekulativen Tradition des Abendlandes entdecken können" ("Jüdische Mystik in Westeuropa", p. 53).

palestino, es decir el mismo texto invocado por los cabalistas a partir de Isaac el ciego<sup>112</sup>. Según Scholem, las indicaciones de Eriúgena sobre el Hijo coinciden “de la manera más sorprendente” con las que los más antiguos representantes de la *Qabbala* consagran a la *Hokma*<sup>113</sup>. El nombre de la tercera *sefira*, *Bina*, significa literalmente “inteligencia”, y quiere decir también que es ella la que diferencia las cosas que existían indistintas en la *Sophia*; algunos autores al menos la identifican con el *Yoser Bereshit*, la emanación de Dios que desempeña el papel de demiurgo, y da origen al mundo exterior<sup>114</sup>. Compárese lo dicho con la función del Espíritu Santo en Escoto: divide y distribuye lo que el Padre creó en el Verbo *uniformiter unitimque ac simpliciter*, y hace así proceder los efectos visibles e invisibles de las causas primordiales (II, 22, especialmente 563 C-D. 566 A-B, etc.)<sup>115</sup>. Por lo que respecta a la *sefira* más elevada, si su nombre *Keter*, “corona”, dice poco, ya en el libro *Bahir* aparece otro, más ilustrativo: *Mahashaba*, “pensamiento”. Este término se aplica al mismo tiempo a lo ilimitado en Dios y al movimiento supremo del alma humana, que es la ascensión hacia ese ilimitado situado más allá de todos los atributos o *sefirot*. Si en su aspecto divino recuerda la *Ennoia*, eón supremo de algunos sistemas gnósticos, en el humano es comparada por Scholem con la *vernünfticheit* de Eckhart, el “fondo del alma”<sup>116</sup>. De ahí que no creamos aventurado relacionar este “pensamiento puro” de la *Qabbala* con el *nous*, *intellectus*, *animus* o *mens* de II, 23-24, que es imagen de la primera persona de la Trinidad. El *intellectus* constituye la *principalis pars animae* (574 B; cf. 570 A), y es el *summus motus* (570 B), por el cual el alma

<sup>112</sup> Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, Desclée, 1958, pp. 219 y sig.; SCHOLEM, *Les origines*, p. 292.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, n. 161, p. 464.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 224-225; *La Kabbale et sa symbolique*, p. 123.

<sup>115</sup> “Le passage du monde de la Sagesse et du Verbe à celui de l'Esprit correspond, chez les kabbalistes de Gérone, à celui de la deuxième à la troisième *sefira*, passage vu d'une façon tout à fait similaire, si l'on fait abstraction de l'élément christologique” (*Les origines*, n. 161, p. 464).

<sup>116</sup> *Les origines*, pp. 139-142, 148-153, 285-292, etc.; la referencia a Eckhart en p. 142. Sobre la noción de *vernünfticheit* en el Sermón alemán 9 (*Quasi stella matutina*), cf. VLADIMIR LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960, en especial pp. 197 y sig. Por ella el alma despoja a Dios de los velos de la bondad y de todo nombre, y lo alcanza en su “desnudez”, en su “soledad”. Allí Dios es superior al ser (*wesen*), tal como en las *Quaestiones parisienses* está por encima del *esse* y es *puritas essendi*. Puede hablarse así de nihilismo en Eckhart, pero no en el sentido de que Dios sea una privación de ser; se trata antes bien de un “nihilismo intelectual”: Dios no es *esse* sino *intelligere*, el cual se opone al ser como el fundamento increado a lo que de él deriva (*Op. cit.*, p. 219). Si por el otro lado “*Solus Deus proprie est ens ... Ab ipso Deo solo omnia sunt ...*” (*Opus tripartitum Prologi*, ed. H. Bascour, Leipzig, 1936, p. 32; cf. la exposición de FABRO, *Partecipazione e causalità*, pp. 539-553), ello no implica necesariamente un cambio de opinión; cp. con la antítesis eriugeniana a que aludíamos *supra*, pp. 38-39. No hemos hecho sino rozar una temática de enorme riqueza y complejidad, cuyos ecos de ningún modo se han apagado hasta nuestros mismos días.

circa Deum incognitum aeternaliter volvitur, ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum Deum omnino absolutum ab omnibus... intelligens<sup>117</sup>.

La correspondencia de la primera *sefira* con el Padre se confirma por la que presentan el segundo y tercer términos de la tríada que nos sirvió de elemento de enlace, no sólo con el Verbo y el Espíritu Santo, sino también con la segunda y tercera *sefirot*. En efecto, el segundo es *logos*, *ratio*, que se dirige a las *rationes* formadoras de todas las cosas; y, sobre todo, en tercer lugar, no tenemos como en la trinidad agustiniana *amor*, sino *dianoia*, o *sensus interior*, cuya función es discernir por sus diferencias propias lo que era uno en la consideración de la razón (cf. 577 C y sig.).

c) La teología talmúdica encontraba enumerados en *Ex.*, 34, 6-7 trece atributos de la Misericordia y el Gobierno divinos. Para conciliar esta doctrina de las trece *middot* con la de las diez *sefirot*, fueron hechos varios intentos; el más importante, por la notable influencia que tuvo en el desarrollo posterior de la literatura cabalística, hasta el siglo XVI, es la consulta que un autor anónimo de Provenza, hacia 1230, atribuye a Hay Gaon. Tras subrayar la dificultad de la respuesta, el texto enuncia el principio en que ésta se basa: las *middot* de que habla la *Tora* son "ramas y derivaciones" que nacen de los diez grados llamados *sefirot*, los cuales son sus "raíces"; las ramas son trece, porque por encima de los diez grados hay aún otros tres "ocultos, principios supremos". El Pseudo Hay da los nombres de las diez *sefirot* y prosigue:

A présent, je vous indiquerai les trois lumières suprêmes au-dessus des dix sefirot, qui n'ont pas de commencement, car elles sont nom et substance de la Racine des racines, et la pensée ne peut pas les saisir, car trop courtes sont pour cela la compréhension et la connaissance de tout le créé. Au nom de nos saints Anciens, nous avons reçu leurs noms: la *Lumière primordiale intime* ('*Or penimi qadmon*), la *Lumière transparente* ('*Or mesuhsah*) et la *Lumière claire* ('*Or sah*), et tout est lumière et substance et racine infiniment cachées...<sup>118</sup>.

Ahora bien, comentando *Sant. I*, 17, que Dionisio cita al comienzo de la *Jerarquía celeste* (*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*)<sup>119</sup>, dice Juan Escoto:

<sup>117</sup> II, 23, 574 A. La tríada *animus-ratio-sensus* proviene de MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, cap. 8 (P.G. 91, 1112 D - 1116 D; versión de Eriúgena: P.L. 122, 1219 B y sig.). Otros textos de la *Qabbala* que parecen presentar especulaciones de tipo trinitario, p. ej. en *Les origines*, pp. 468-470; VAJDA, *Recherches*, pp. 396-8.

<sup>118</sup> *Op. cit.*, pp. 367-375; la cita en pp. 370-371 (términos hebreos en p. 369). La versión de VAJDA, *Recherches*, p. 180, es algo diferente en la parte final, particularmente a partir de "et tout est lumière": "toute entière une seule lumière, une seule essence [ou 'substance?'] une seule racine occulte, à l'infini". Aclaremos que el verdadero *gaon* (jefe de la escuela talmúdica en Babilonia) Hay murió en 1038.

<sup>119</sup> GILSON, *op. cit.*, p. 266, al comentar este pasaje de Eriúgena, subraya la importancia del texto de Santiago para el pensamiento medieval. V. también ROQUES, *art. cit.*, n. 249, pp. 317-8.

Pater autem luminum est Pater caelestis, *lumen primum atque intimum*, a quo lumen verum, Verbum suum... unigenitus Filius suus nascitur, a quo, Patre dico, coessentiali sibi Verboque suo lumen procedit Spiritus Sanctus... Et haec est trina lux, et trina bonitas, tres substantiae in una essentia... unus Deus, una bonitas, unum lumen diffusum in omnia... splendens in omnibus... supereminens omnia... <sup>120</sup>.

La tradición dionisiana es abundante en metáforas tomadas de la luz, y también la cabalística; no obstante, la coincidencia notable de adjetivos en el caso de la primera luz <sup>121</sup>, el hecho de formar un grupo de tres, e identificarse con la sustancia de la deidad por encima de todo lo que es, que aproxima tan notablemente la concepción judía a la Trinidad cristiana <sup>122</sup> nos hacen pensar que no se trata de una casualidad. Quizá Eriúgena no sea el autor de la terminología que utiliza; de todos modos, si de alguien la tomó el Pseudo Hay, probablemente lo hizo de él <sup>123</sup>.

d) Nahmánides, en su comentario de la *Tora*, dice que Dios creó de la nada absoluta un elemento o fundamento que asume las formas y efectúa la transición hacia el ser actual. Es, agrega, la materia primordial, que se llama *hyle* entre los griegos; de ella ha salido todo el resto <sup>124</sup>. Comparemos *De div. nat.*, III, 6, 636 C-D:

De informi materia, *quam Graeci hylon vocant*, nullus in sacra Scriptura exercitatorum... ambigit, quod a conditore omnium et causaliter inter causales, et inter causarum effectus secundum suas proportionales condita sit. Qui enim fecit mundum de materia informi, *ipse fecit materiam de omnino nihilo*, siquidem non alius est auctor mundi de informi materia facti, et alius ipsius materiae de omnino nihilo, sed unus atque idem utriusque est conditor, quoniam ab uno principio omnia quae sunt, sive informia, sive formata, procedunt.

<sup>120</sup> *Expos. super Ier. cael.*, cap. I, § 1, 128 B-C.

<sup>121</sup> En todos los escritos del círculo 'Iyyun, del cual proviene el texto citado, el adjetivo *penimi* comporta el matiz de "místico", "oculto"; cf. *Les origines*, n. 235, p. 343. Para los calificativos de la segunda y tercera luz: "transparente", o "más que claro", y "claro", cp. la imagen del rayo solar, que tiene claridad inefable en el eter, y se oscurece al bajar a las *materiae crassiores* (*Expos. super Ier. cael.*, cap. XIII, § 3, 237). En II, 32, 608 B-C, a propósito de la imagen trinitaria *ignis-radium-splendor*, parece decirse lo contrario, pero cf. III, 19, 681 B.

<sup>122</sup> De hecho no faltaron quienes vincularan ambas concepciones, sea para ver en el dogma de la Iglesia una deformación de las enseñanzas cabalísticas —autores judíos—, o por el contrario, para defenderlo apoyándose en la tradición hebrea, "cabalistas cristianos", a partir del siglo xvii. Scholem insiste en el surgimiento accidental de esta tríada en la *Qabbala*, y en su carácter impersonal, que la aproxima más al universo de Proclo que al Cristianismo; sin embargo, no excluye que haya sido concebida con conocimiento de la Trinidad cristiana (*Op. cit.*, pp. 374-375). El contexto en que aparecen las imágenes eriúgenianas presuntamente relacionadas, tiende a confirmar esta última idea, así como el hecho de que las tres "luces supremas" sean la fuente de las tres primeras *sefirot*, cuya analogía con las personas de la Trinidad parece firme.

<sup>123</sup> Influencia del simbolismo de la luz, del Areopagita y Escoto, es admitida por Scholem (*Op. cit.*, p. 331) para el *Sefer ha-Iyyun*, originario del mismo medio que la consulta del Pseudo Hay.

<sup>124</sup> *Les origines*, pp. 449-450.

Ciertos detalles de la exposición de Nahmánides muestran que se sitúa en el plano exotérico, y que la misma terminología tiene un segundo sentido, al que alude sin explicitarlo. Este sentido oculto, que para Scholem es absolutamente indudable, hace corresponder, a la nada absoluta, la nada entendida como una determinación del mismo Dios, la primera *sefira*, como ya hemos visto más arriba; y a la materia, la segunda *sefira*, la sabiduría que es principio primero de todo lo que existe. El maestro de Nahmánides, Judá ben Yaqar, afirmaba abiertamente que la sabiduría es "como la materia sin forma" (*kemo golem beli sura*). La identificación de *Hokma* con la materia aparece también en otros cabalistas<sup>125</sup>; con este tema entra en conflicto el motivo de la sabiduría como dadora de formas, de origen neoplatónico; ambas ideas parecen armonizarse en la representación de *Hokma* "que forma las formas de las substancias en transformación" (Azriel de Gerona), pero que por otra parte no tiene esas formas que impone sino en estado indiferenciado: es "comienzo de todas las esencias, *hawayot*" (Jacob ben Sheshet)<sup>126</sup>. Ahora bien, aunque las explicaciones de Escoto sobre la materia informe no parecen del todo coherentes entre sí, resulta claro de III, 9, 647 A que incluye la doctrina de su creación a partir de la nada = negación —de origen agustiniano— entre los puntos que el discípulo considera infirmados por los argumentos de su maestro; más tarde, en III, 17, 678 D y sig. la rechaza explícitamente. Finalmente en III, 19, 681 C-D, a continuación del texto citado antes, en el cual explica que la divina bondad, *que es llamada nada*, desciende de esa nada hacia algo, *ex informitate in formas innumerabiles et species*, agrega:

Prima siquidem ipsius progressio in primordiales causas, in quibus fit, veluti *informis quaedam materia* a Scriptura dicitur; materia quidem, quia *initium est essentiae rerum*, informis vero, quia *informitati divinae sapientiae proxima est*. Divina autem sapientia informis recte dicitur, quia ad nullam formam superiorem se ad formationem suam convertitur; *est enim omnium formarum infinitum exemplar*; et dum descendit in diversas visibilibus et invisibilibus formas, ad se ipsam *veluti ad formationem suam* respicit<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 450-451 y n. 134. Identificación *Hokma* = materia primera explícita en Barzilai, p. 452.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 453-454. Jacob ben Sheshet expone sus ideas en el curso de una controversia con los que creen que el mundo ha sido creado de algo que está eternamente al lado de Dios (p. 451). Igual polémica, en el mismo contexto, en Eriúgena, III, 5-6, 637 A-638 A; 14, 664 C-665 A. Véase la exposición del *Meshib debarim nekohim* de ben Sheshet (inédito) en VAJDA, *Recherches*, pp. 56 y sig.

<sup>127</sup> Quizá cabría admitir tres momentos en la concepción eriúgeniana de la materia: 1) exposición de la doctrina de S. Agustín: la materia creada de la nada en sentido literal (p. ej. II, 15, 546 y sig.); 2) introducción de la tesis de raíz estoica, leída en el Niseno, según la cual la materia visible surge de la combinación de accidentes inteligibles (cf. I, 34). La conjunción de esta tesis con la de las causas primordiales (cf. ya II, 15, 547 C - 548 A), conduce a la negación de la nada en el origen del mundo corpóreo, según vimos en nuestro análisis del libro III, *supra*, pp. 47 y sig.; 3) reinterpretación de la doctrina tradicional: la "materia informe" es, sí, algo *prope nihil*, y un tránsito *ex non esse ad esse*. Pero esa "nada" no es ya la carencia de ser, sino la superesencialidad divina.

e) Uno de los escritos más antiguos de la mística de la *Merkaba*, forma judía de gnosis que precedió a la *Qabbala*, es el *Shi'ur Qoma*, literalmente "Medida del cuerpo", donde la "figura con apariencia de hombre" de *Ezeq.*, 1, 26 es considerada un símbolo de la divinidad, cada uno de cuyos miembros es descrito sobre la base del *Cantar de los cantares*, 5. Semejante antropomorfismo, tan chocante para la mentalidad judía, no es posterior al siglo II de nuestra era. Para mantener, a pesar de él, la invisibilidad divina, se interpretó que esta imagen representaba, no la esencia misma de Dios, sino una proyección o emanación suya, la "gran Gloria", o "gran Fuerza", identificada con la *Shekina*, es decir la "presencia" de Dios hipostasiada. La figura de hombre sentada sobre el Trono fue considerada así el "cuerpo de la *Shekina*", *guf ha-Shekina*<sup>128</sup>. En el *Bahir*, otra imagen aparece que de algún modo está emparentada con aquélla: la *Shekina* es el "corazón", *leb*, del cosmos, de los mundos inferiores<sup>129</sup>.

Leamos a continuación el comentario de Eriúgena a un pasaje del cap 15 del *De caelesti ierarchia*, donde Dionisio expone el simbolismo de la efigie humana aplicado a los ángeles, y en particular el del corazón, que representa la "vida deiforme":

Quo in loco notandum, quod omnes virtutes, quae per singula membra humani corporis imaginantur, non solum ad caelestes essentias, *verum etiam ad causam omnium*, ex qua omnes procedunt virtutes, possunt referri. Ex qua etiam *veluti intimo corde* vitalis motus in universitatem visibilis et invisibilis creaturae tanquam in unum quoddam corpus distribuitur atque seminatur<sup>130</sup>.

En un autor cristiano, tales ideas debían naturalmente evocar el dogma de la encarnación<sup>131</sup>; y, en efecto, Escoto distingue dos modos de encarnación del Verbo: según el primero, asumió la naturaleza humana *in unitatem substantiae* (i. e. *personae*, en el lenguaje eriugeniano).

Alter est, qui ipsum Verbum quasi incarnatum, hoc est, incrassatum litteris rerumque formis et ordinibus asserit<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Sobre el *Shi'ur Qoma*, ver *Les grands courants*, pp. 76-80; *Les origines*, pp. 29-33; en ambos libros se señalan analogías con la gnosis antigua. En el *Bahir* las mismas ideas dan origen a la correspondencia entre los miembros del hombre y las *sefirot*, el conjunto de las cuales sería más tarde denominado *Adam qadmon*, el "hombre primordial". La suposición de concepciones extrañas al judaísmo como fuente de tales representaciones no puede ser descartada, pero tampoco se debe excluir un desarrollo interno "mucho más intenso de lo que suele creerse" (*Les origines*, p. 30).

<sup>129</sup> *Les origines*, p. 108: cf. pp. 88, 173. Las letras de *leb* tienen el valor numérico 32, lo cual corresponde con los "treinta y dos caminos maravillosos de la Sabiduría" con los cuales Dios creó el mundo según el comienzo del *Yesira*.

<sup>130</sup> *Expos. super Ier. cael.*, cap. XV, § 3, 261 C-D.

<sup>131</sup> Cf. III, 17, 678 C-D (paralelismo creación-encarnación).

<sup>132</sup> *Comm. in Ioh.*, 307 B. Cf. entre los errores de los maritricianos condenados en 1210: "Deus visibilibus erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis et accidentibus

En *De div. nat.*, V, 38, 1005 B, se habla a propósito de este segundo modo de *veluti quaedam corpulentia Christi*. En el comentario al Evangelio de San Juan, ya citado, se presenta otro tema en vinculación con el de la *incrassatio*: la creatura visible y la letra de la Sagrada Escritura son los vestidos (*habitus*) del Verbo; la idea surge en relación con el calzado de Cristo de que hace mención el Evangelio<sup>133</sup>, lo que explica en parte su desarrollo:

Duo pedes Verbi sunt, quorum unus est naturalis ratio visibilis creaturae, alter spiritualis intellectus divinae Scripturae. Unus tegitur sensibilis mundi sensibilibus formis, alter divinarum apicum, hoc est, Scripturarum superficie<sup>134</sup>.

Tenemos así distinguidos netamente, en cada uno de los términos, dos elementos: por un lado la realidad, idéntica al Verbo, por el otro, los ropajes que la cubren, que son propios del actual estado de caída de la naturaleza humana. Esto es verdad ante todo del mundo sensible<sup>135</sup>; el revestimiento corruptible formado por la mezcla de accidentes desaparecerá por eso un día, y las sustancias purificadas volverán a la simplicidad de su naturaleza (III, 15, 666 A, etc.); el hombre recobrará transitoriamente el cuerpo celestial y espiritual con el cual fue creado, ya que el que ahora posee es consecuencia del pecado original<sup>136</sup>. Y en cuanto a la "vestimenta" de la Escritura, tiene el mismo origen:

Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta

corrumpi poterat extrinsecis. Hoc quidem errore decepti, Corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare..." (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964, t. I, p. 71). Y el comentario del *Contra Amaurianos*, cap. XII, sobre el segundo error citado: "Hee heresis ab illa descendit, qua dicunt, corpus domini esse ubique [cf. cap. XI]. Sicut enim ipsum adorandum dicunt in pane simplici uel consecrato in altari, sic etiam ipsum adorandum dicunt ubique, quia dicunt ipsum esse ubique" (ed. BAEUMKER, Münster, 1926, p. 47 = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXIV, Heft 5-6). Sobre el tema *caro Christi ubique* ver también *De div. nat.*, II, 11, 539 B; V, 20, 894 C y 37, 992 A, etc. La "corporalidad" de Dios aparece igualmente en J. Böhme; cf. las referencias en SCHULZE, *art. cit.*, p. 449.

<sup>133</sup> La temática del calzado hecho con cueros de animales muertos, como símbolo del cuerpo carnal del hombre, está vinculada con la interpretación de los *perizomata* de Gén., 3, 21, que Eriúgena utiliza en II, 23, 583 C-584 A; IV, 20, 836 D. Su fuente es Gregorio de Nisa, y más allá Orígenes: cf. IV, 16, 818 C-819 A. La misma interpretación de las "túnicas de piel", *kutnot 'or*, por oposición al "vestido de luz", *kutnot 'or*, que Adán tenía antes del pecado, es habitual en la *Qabbala*; Scholem da como fuente común de los cabalistas y de Orígenes un midrash esotérico de mediados del siglo II (*La Kabbale et sa symbolique*, p. 193 y n. 37, p. 218; cf. también SOFÍA CAVALLETTI, "Gregorio da Nissa e la Haggadah", en *Sefarad*, XXI (1961), pp. 257-266). Agreguemos que imágenes muy afines aparecen en las *Odas de Salomón*, XXI, 2, y XXV, 8 (Cf. DANIELOU, *op. cit.*, p. 381); estos himnos judeocristianos, con matices gnósticos, son de origen sirio, y probablemente de la primera mitad del siglo II.

<sup>134</sup> *Comm. in Ioh., loc. cit.* Tener presente igualmente *Expos. super Ier. cael.*, cap. XIII, § 4, 245 B-C, donde a propósito de la visión de Isaías se distingue el rostro del que está sentado en el trono, que representa la elevación superesencial de Dios, y sus pies, que son "profundissima ipsius in universali natura, quam condidit, vestigia". Sobre el tema de los dos vestidos de Cristo, cf. también los textos relativos a la Transfiguración: III, 23, 690 A; III, 35, 723 D.

<sup>135</sup> Cf. CAPPUYNS, *op. cit.*, pp. 357-359.

<sup>136</sup> Cf. II, 23, 571 C-D; II, 25, 582 A y sig.; IV, 12, 800 B-C, etc.

Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis *contexta scilicet est*, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem <sup>137</sup>.

El autor de la parte final del *Zohar*, por su lado, al tratar de representar cuál habría sido el contenido de la *Tora* de no haber mediado el pecado de Adán, y cuál será su estructura en la época mesiánica, cuando el hombre haya recobrado su estado original, estableció una distinción entre dos aspectos de la misma: la *Tora* emanada, *Tora de-’asilut*, es idéntica a Dios mismo; en cambio

la *Tora* creée, *Tora de-beri’a*, est le vêtement extérieur de la Schekina. Si l’homme n’avait pas péché, la Schekina aurait pu demeurer privée d’ un tel revêtement <sup>138</sup>.

Veamos finalmente la enseñanza de la *Qabbala* sobre el mundo visible:

Toute création était originellement de nature spirituelle, et sans l’intervention du mal, elle n’aurait pas pris de forme matérielle... L’homme était originellement un être purement spirituel. La forme éthérée qui le circonscrivait... différait entièrement, quant à sa nature, du corps actuel. C’est au péché que le corps doit son existence corporelle... <sup>139</sup>.

\* \* \*

Las semejanzas que esta rápida comparación ha intentado sacar a luz, representan un conjunto de indicios que parece justificar una búsqueda más a fondo. Dicha búsqueda debería reunir mayor cantidad de datos, antes de estar en condiciones de determinar si las coincidencias son accidentales, o, por el contrario, revelan una afinidad profunda. Quizá se ganaría así un mejor conocimiento del campo de influencia eriugeniano, y, ante todo, una nueva perspectiva para apreciar la doctrina del notable pensador medieval <sup>140</sup>.

GUSTAVO A. PIEMONTE

<sup>137</sup> *Expos. super Ier. cael.*, cap. II, § 1, 146 C.

<sup>138</sup> *Zohar*, I, 23 a/b, según *La Kabbale et sa symbolique*, p. 79; cf. p. 76.

La imagen del “revestimiento” se aplica también, en un nivel superior, tanto a las *sefirot*, que ocultan el esplendor de la divinidad (*Les origines*, n. 66, p. 416; antecedentes talmúdicos en ALTMANN, *art. cit.*, p. 201), como a las causas primordiales, que son *velamina paterni radii* (*Expos. super Ier. cael.*, cap. I, § 2, especialmente 135 B y sig. cf. *De div nat.* I, 14, 461 C). Por supuesto no hay que confundir este revestimiento con el exterior sensible; existe entre ambos toda la distancia que separa la “primera” y la “segunda” creación.

<sup>139</sup> *Les grands courants*, pp. 240 y 247.

<sup>140</sup> Tras recordar brevemente los puntos comunes de Juan Escoto y la *Qabbala*, concluye Scholem en su conferencia sobre la “Jüdische Mystik in Westeuropa”: “So liegt denn hier ein wichtiges Problem vor, dessen Lösung vielleicht bei günstigen Funden oder bei weiterer Vertiefung unserer Analysen eine echte Bereicherung des Wissens über die Zusammenhänge von christlicher und jüdischer Spekulation im Mittelalter auf eine ganz unerwartete und von niemand vorausgesehene Weise bringen kann” (pp. 53-54).

## NOTAS Y COMENTARIOS

### PRUEBAS TRADICIONALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS E IMPOTENCIA METAFISICA

1. Desde hace ya varios siglos coexiste en Occidente junto al pensamiento y cultura cristianos un pensamiento y cultura no cristianos. Esta cultura tiene hoy entre sus características más definidas la total ausencia de Dios: si Este quiere asomarse como persona realmente trascendente y divina es reducida al momento al silencio y expulsada. Este fenómeno contemporáneo de una cultura netamente atea ofrece a la filosofía y a la teología cristianas una problemática profunda y acuciadora. Dentro de ella, una de las cuestiones que primero se puede plantear es ésta: ¿No existen en el acervo de la filosofía cristiana demostraciones del todo concluyentes de la existencia de Dios? ¿No construyó Santo Tomás cinco caminos, cinco vías, bien calzadas y seguras para llegar a El? ¿Cómo es posible, entonces, que su evidencia y rigor probatorio queden ocultos a los pensadores de las actuales filosofías, a los ingenieros de las culturas ateas?

La pregunta, propuesta así, puede parecer un poco ingenua. Y lo sería en el caso de que correspondiese a la convicción de que la inteligencia metafísica es como un ojo imperturbable e incontaminado, que enclavado en la punta del alma, se abre y se dilata absolutamente libre de las otras numerosas y turbulentas fuerzas del espíritu, de su concreto y complicado hacer y deshacer, de su trama existencial e histórica. Si correspondiese a la suposición de que las inteligibilidades, razones o pruebas metafísicas tienen la intuitividad, lucidez y claridad de los objetos empíricos. Con tal idea simplista de la inteligencia y de lo inteligible ontológico, la pregunta casi se hace insoluble: ¿cómo es que el ojo no ve lo visible que está frente a él? Habría que admitir un daltonismo, innato o voluntario, como única explicación.

Pero: hay que convenir en que es sumamente ingenuo pensar que la dificultad puede ser planteada en tales términos. La psicología clásica que distingue los límites específicos de cada facultad del espíritu en razón de sus objetivos propios, afirma con no menos énfasis el enraizamiento y fusión de todas las potencias en el único sujeto, y la mutua interacción y dependencia de las mismas, sobre todo del entendimiento respecto de la voluntad-libertad. Por otra parte, tiene una teoría rigurosa sobre las diferencias formales de los objetos inteligibles, en la que se miden y discuten la proporción y desproporción de los mismos con los diversos hábitos de la inteligencia. Reducir todo lo inteligible a un mismo nivel, homogeneizar todas las esferas del pensar a una misma media luz, es algo que no podrá hacer nadie que haya saludado una sana epistemología.

La respuesta puede venir por la profundización de estos dos caminos: el juego de las opciones de la libertad anteriores a la marcha de la inteligencia (relación verdad-libertad), y dificultades casi insuperables para el hombre (presente) en el terreno metafísico (transcendencia del objeto metafísico). Pero, antes de referirnos a esto más particularmente, es necesario advertir dónde cabalmente está el escollo; es decir, ver cómo surge la negación de la argumentación teísta del corazón mismo de las filosofías contemporáneas, del cientismo, del existencialismo, del marxismo.

## CIENTISMO

2. Entendemos aquí por cientismo no sólo aquella posición prototípica de fines del siglo pasado, fundada en una concepción metafísica sensista y agnóstica, que veía en la Ciencia el ideal absoluto de la humanidad, sino además el transfondo de ideas y principios, sobre todo gnoseológicos, que conforman el cuadro mental último de nuestros llamados hombres de ciencia y técnica, y por de pronto, de los filósofos o epistemólogos neo-positivistas, retoños llenos de pujanza del cientismo precedente.

Dentro de esa filosofía y de su cripto-metafísica, la estrangulación de la demostración de la existencia de Dios, alcanza su forma más sencilla y directa. Recordemos que tal demostración, en cualquiera de sus variadas formulaciones, se reduce a esto: tomar un dato de la experiencia —o toda la experiencia en su conjunto— y comprobar que tal experiencia analizada metafísicamente, es en última instancia inexplicable sin Dios, “si Deus non est”. Implica siempre: un dato y un principio metafísico, en virtud del cual la experiencia sólo se entiende acabadamente si Dios existe.

3. El dato asumido como punto de arranque de la marcha ascensional parecería que no puede ser cuestionado en serio: el hecho del movimiento, de la causalidad, de la contingencia, de la jerárquica gradación de los entes... es algo que está ahí frente a nosotros. Pero, aunque los científicos no nieguen en general directamente esos elementos, al parecer incontrovertibles, de la experiencia, le asignan un sentido completamente distinto del que le confiere la filosofía tradicional. Esto no equivale a decir que el punto experiencial de las demostraciones sólo tiene o tenía valor “dentro de la concepción o imagen del cosmos greco-medieval”. Algunos piensan así, confundiendo malamente las cosas. Para nosotros los hechos valen en sí y no depende su valor de su encuadramiento en una cosmografía ptolomeica-aristotélica. Pero, aunque desconectados aquellos hechos totalmente de los esquemas físicos perimidos, no son aceptados por los científicos contemporáneos como útiles para un ascenso metafísico porque los supuestos epistemológicos de éstos obturan toda salida en esa dirección. No será difícil convenir en que en el mundo hay seres movidos y motores, causas y efectos, cosas que emergen y se desvanecen; mas, todo esto cae dentro de una mentalidad bien determinada, la “mentalidad científica”, y es aclarado e interpretado por ella desde su peculiar ángulo visual.

Como punto de partida, tanto histórico como doctrinal, para entender esta mentalidad suele proponerse el desmoronamiento de las esferas concéntricas de Ptolomeo y Aristóteles. Kepler hace triunfar el heliocentrismo, y detrás de él siguen los descubrimientos de los espacios siderales. El universo no sólo pierde su exacto centro en la tierra, sino su perfecta figura esférica; sus límites se hacen imprecisos y tiende a infinitarse. Dentro del nuevo cuadro de la realidad cósmica que la física va dibujando, esas divisiones categoriales: motor-movido, causa-efecto, contingente-necesario, finito-infinito... no tienen

los límites claros y racionales de las épocas pasadas, algunas de ellas parecen demasiado simples e inmediatas; todas son entendidas de modo muy diferente del de la antigua filosofía.

Tomemos como ejemplo el movimiento o el esquema motor-móvil. La existencia, en uno u otro sentido, no puede excluirse de nuestro universo. Pero otra cosa es el encajar dentro de él la teoría de la potencia y el acto que postulará como principio explicativo un motor inmóvil trascendente. El principio de inercia nos dice que el móvil en movimiento no necesita ya de ningún motor para continuar indefinidamente con la misma velocidad y dirección. Con la ley de la gravedad, Newton dará una explicación satisfactoria a este fenómeno universal: las fuerzas de atracción de las masas producen la interacción de las distintas partes del universo, sin necesidad de ningún agente externo. Así el movimiento mecánico encuentra su explicación desde el punto de vista científico, dentro de los mismos cuerpos en los que se verifica... Lo mismo debe decirse de todos los demás fenómenos físicos y microfísicos, con los que la ciencia va enriqueciendo sus dominios. Todos ellos, cuya última estructura observable sería también uno u otro tipo de movimiento, poseen en sí o en el conjunto de la realidad una explicación suficiente para el científico, o al menos él va tras la esperanza de conseguirla. Por otra parte, la matematización en que esas teorías científicas van vaciadas, les confiere un último toque de rigor, claridad que las tornan capaces de cubrir todas las exigencias de la inteligencia humana.

4. La intención y el límite de los científicos es definir y explicar las realidades mundanales sin salirse del puro campo de la observación empírica. El "Hypothesin non fingo" de Newton es la suprema ley de este procedimiento —entendiendo por hipótesis todo lo que no se reduce a lo observable. Es decir que la ciencia, como dice Grenet<sup>1</sup> es un descomponer los hechos en bruto captados por los sentidos en hechos o elementos cada vez más simples, más pequeños y elementales, pero siempre experimentables o al menos imaginables. Es natural entonces que "dentro de la experiencia" u observación se encuentre o quiera encontrarse toda la explicación suficiente sin salirse de la misma.

No se puede cuestionar la posibilidad y legitimidad del punto de vista de la ciencia, fundamento indispensable en ese otro aspecto tan importante de la vida humana que es la técnica. El peligro está en que esa mentalidad tiende, y de hecho se erige muchas veces en único y supremo conocimiento humano. El drama desarrollado a través de siglos entre la ciencia y la filosofía ha sido verdaderamente catastrófico, como lo ha señalado Maritain. Y, aunque muchos pensadores en nuestro siglo —y casi recién en nuestro siglo— son conscientes de la distinción entre el saber científico y el saber filosófico, la mayoría de los hombres de ciencia y muchos filósofos tienen ideas sumamente borrosas sobre la relación entre los dos saberes y se sienten inclinados a imaginar que el único conocimiento verdadero, objetivo, *al menos tratándose de la realidad cósmica*, es el conocimiento científico. Lamentablemente la cuidadosa y bien fundada distinción con que los neo-escolásticos han separado y coordinado el conocimiento empírico-matemático y el conocimiento filosófico tiene muy poca vigencia fuera del propio campo. Nuestros científicos, salvo ilustres excepciones, creen que su saber y su aclaración de la realidad es el saber y la aclaración sin más —puede ser que algunos admitan una región ignota reservada al fideísmo—; desconocen plenamente el valor del discurso filosófico, al menos

<sup>1</sup> P. GRENET, *Teilhard de Chardin, filósofo a pesar suyo*, p. 242.

en lo referente al mundo material. Y se encuentran ratificados en su posición por el gran sector del neo-positivismo, que critica y conscientemente reduce la filosofía a un análisis del lenguaje y conocimiento científicos.

Con esta sublimación de la ciencia se imposibilita de antemano una interpretación, un análisis del dato en el que aparezca una exigencia de la posición de Dios. La experiencia se vuelve muda bajo este respecto. En cierta manera absolutizada la ciencia en sí misma, no necesita de ningún absoluto; plena de una fácil inteligibilidad del todo inmanente a la realidad cósmica, no puede recibir una rayo iluminador de trascendencia. El ser reducido al fenómeno, y el fenómeno suficiente en sí mismo: ése es el esquema cientista cerrado. En él Dios sobra.

5. Se comprende que en dicho esquema el momento propiamente discursivo de la prueba, en virtud del cual el dato es asumido por el Infinito, carezca de fuerza racional. Ese momento está constituido por el principio de causalidad, y el correlativo que afirma que causas interdependientes no pueden retroceder indefinidamente sin un término fijo. Es verdad que determinismo, mecanicismo y causalidad van íntimamente ligados en la mentalidad de muchos científicos —por lo menos en la macrofísica—, y por ello parecería que el principio de causalidad es aceptado por los mismos. Mas en primer lugar su concepto de causa y causalidad es por lo más ambiguo —mero antecedente, condición, elemento formal de una ley, de una función?—. En segundo lugar: es bien sabido que el llamado indeterminismo de la física cuántica ha puesto en contingencia el determinismo clásico y con él el principio de causalidad.

Mas, lo peor en este caso es que aunque se hable de causalidad se ha vaciado a este concepto de todo su contenido metafísico, se lo reconoce solamente como nuestro modo de enlazar la experiencia fenoménica. Ya en virtud de pretendidos análisis lógico-lingüísticos, ya por una simple aceptación de la posición kantiana, muy decisiva todavía en muchos medios científicos, la noción de causa es sólo categoría de nuestra experiencia empírica, sólo aplicable al interior de la misma. Querer extenderla más allá es operar en el vacío. La causalidad científica no es más que una causalidad *formal*, kantiana, no un principio de contenido metafísico que llegue a nivel del ser como ser. Esta ligazón externa entre fenómeno y fenómeno no puede ser referida a la totalidad de la experiencia para buscar su supuesto Transcendente. Sólo plantear el problema en esta dirección es establecer un sin-sentido. Oigamos a uno de los corifeos del neo-positivismo: "Los ataques a la metafísica aparecen, en la historia de la filosofía, con bastante frecuencia. He citado a Hume y pude haber citado también a Kant, quien afirmó que el entendimiento humano se pierde en contradicciones cuando se aventura más allá de los límites de la experiencia posible. La originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es en el sentido de que viola las reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo"<sup>2</sup>.

A tal punto llega la absorción del principio de causalidad por el área fenomenal-científica y puramente formalística que, filósofos teístas y cristianos exclaman con íntima convicción: "¿Podemos tener nosotros, hombres de este tiempo, y conservar un concepto tan cargado de equívocos?"<sup>3</sup>. Y este interro-

<sup>2</sup> A. J. AYER, *El Positivismo Lógico*, p. 16.

<sup>3</sup> G. MARCEL, *Dieu et la causalité*, p. 27, en *De la connaissance de Dieu (Recherches de Philosophie, III, IV)*.

gante de Marcel es para él algo más que un mero interrogante: es un rechazo del uso trascendental y metafísico del principio: "Sería necesario acabar con la idea de un Dios-Causa, de un Dios que concentra en sí toda la causalidad, y aun con un lenguaje más riguroso, acabar con todo uso teológico de la noción de causalidad"<sup>4</sup>. Parece que Marcel, lamentablemente, no conoce más que la causalidad kantiana.

6. La imposibilidad de una concepción teística para el existencialismo ateo parece provenir en primer lugar de algo que, paradójicamente, es el punto de partida más seguro para la ascensión a Dios, según el pensamiento tradicional: la contingencia del ente. La contingencia está en el corazón mismo del existencialismo. Contra la rigidez de la dialéctica del idealismo, contra la necesidad determinística del naturalismo la fenomenología existencial destaca la contingencia y la imprevisibilidad. Cualquiera sea la dirección que tome el existencialismo, siempre tiene como una de sus primeras intenciones hacer un lugar para la libertad del hombre. La afirmación del hombre, no como razón abstracta ni como especie o clase social, sino como libertad absoluta, singularizada y concreta, eso es el existencialismo. Por eso, un Dios Creador, que se define como necesario irradiaría en toda la órbita de su dominio que es el dominio del ser, su necesidad y no quedaría lugar alguno para la libertad del hombre. *El existencialismo es un humanismo*: puso Sartre por tesis de una célebre conferencia; es defensa de la plenitud del ser del hombre. El ateísmo surge como una exigencia del humanismo. El hombre es antes que nada libertad, y ésta el valor supremo del universo. Con ella no puede conjugarse una libertad que es al mismo tiempo necesidad divina. Evidentemente hay un conflicto entre la libertad humana que, aunque se la considere finita, en cuanto libertad *en algún sentido* debe suponérsela absoluta, y una Libertad Divina plenamente absoluta. La solución del existencialismo es la más simple: elimina un término sin más ni más. Los antiguos filósofos adoraron el misterio, después de reconocerlo en sus verdaderos límites, e intentaron una y otra vez pacientemente desatar el nudo, en vez de cortarlo olímpicamente de un tajo.

Se ha destacado con razón<sup>5</sup> que muchas veces el teísmo ha servido para encadenar la libertad del hombre. Sin recurrir a la teoría de la enajenación de los marxistas es preciso reconocer que en ocasiones se ha apelado a Dios como fundador y garantía de un orden político, social o económico en contra de la justicia y de la verdad, y por ende en contra de la libertad del hombre. En situaciones como éstas es bien comprensible una *rebelión contra Dios*, un levantamiento de la libertad oprimida que intente raer el nombre de Dios, de un dios que cercena la libertad y la esencia misma del hombre. Mas, no se piense que la afirmación de la libertad absoluta del hombre se haga con la intención de instaurar un libertismo ético. Este no es, ni mucho menos, un derivado necesario del existencialismo. Se ha podido decir que: "Las preocupaciones fundamentales de lo ético cruzan el transfondo de la filosofía existencial y abarcan con sus repercusiones de una u otra forma su ámbito entero"<sup>6</sup>. Los existencialistas pocas veces se ocupan de las cuestiones de la Etica, pero su actitud filosófica, comprometedora de todo el hombre, no puede menos de

<sup>4</sup> G. MARCEL, *L'Homme problématique*, p. 63.

<sup>5</sup> J. LACROIX, *El sentido del ateísmo moderno*, p. 29.

<sup>6</sup> J. I. ALCORTA, *El existencialismo en su aspecto ético*, p. 6.

EXIST

← (D)

ser ética: buscar el sentido de la existencia humana concreta, y el modo de orientarla en el mundo y entre los hombres. La supresión de Dios deja la libertad enteramente librada a sí misma. Dentro de las tensiones contradictorias de la subjetividad, la libertad debe comenzar —y terminar— por ser fiel a sí misma. Esto significa tener la angustiosa responsabilidad de ser hombre. Y ser hombre es ser-con-los otros. Realizarse es realizarse con los otros y elegir es elegir para los otros, al propio tiempo que para uno mismo. La ética existencialista adquiere toda su fuerza en la dimensión hacia los otros, y esto aunque esta relación desemboque en el fracaso. “Ser ateo, llega a decir Lacroix, interpretando el existencialismo, es querer existir íntegramente no con relación a Dios sino con relación a los otros”<sup>7</sup>.

7. Hay otra dificultad más radical que imposibilita a la fenomenología existencial la ascensión a un Absoluto trascendente. Su mismo supuesto gnoseológico. Es sabida su pretensión de decidir la querrela entre el idealismo y el realismo: ni constitución del objeto o apriorismo de la razón, ni tampoco calco o reimplantación de la realidad en la conciencia. El hombre *da o dice el sentido* de las cosas. La realidad circundante adquiere significación por y para el hombre. La fenomenología rechaza el idealismo trascendental que pretende fundar los objetos en la conciencia, pero funda en ella las significaciones: éstas son lo que son para la conciencia, y querer darles un valor de por sí, trascender la misma en sentido realista es romper el supuesto mismo de la fenomenología. Las ambigüedades e impasses del Ser o la Presencia heideggeriana —que ilumina y da sentido a todos los sentidos— no provienen de otro origen. Por ello se ha dicho bien de la fenomenología que “es un idealismo de las significaciones que se apoya sobre un realismo de la existencia bruta”<sup>8</sup>. Ahora bien: lo que interesa son las significaciones. En ellas se agota el conocimiento y toda la fenomenología. Parece, pues, superfluo buscar otro fundamento al ser y al ente, dado que éste se lo ve como del todo fundado en la conciencia. De aquí que la preocupación por Dios, de un Ser Fundamento no del ser-sentido, sino del ser-realidad es ajena lógicamente al fenomenólogo existencialista. La idea de una conciencia que logre una real transcendencia es contradictoria.

Marx

8. En la concepción marxista-comunista aparece el ateísmo derivado de múltiples fundamentos: su materialismo excluye de raíz todo teísmo y su panevolucionismo dialéctico cierra el paso a cualquier transcendencia metafísica. En un análisis más al por menor, habría que señalar las explicaciones de Engels sobre el nacimiento de los primeros sentimientos religiosos e ideas sobre lo divino, explicaciones clásicamente animistas y positivistas, y, más próximamente la teoría de la enajenación de Feuerbach. El ateísmo se manifiesta así en el pensar comunista apuntalado desde múltiples ángulos. Pero más bien que seguir cada una de esas líneas de fuerza será conveniente descubrir el que nos parece es el fundamento común de donde ellas parten, aquello que hace del comunismo una filosofía sustancial y combativamente atea.

En su tesis doctoral, Marx proclamaba con toda energía su profesión de fe: “En una palabra, odio a todos los dioses...” La filosofía, desde el acta de su fundación, va dirigida contra todos los dioses del cielo y de la tierra “que

<sup>7</sup> J. LACROIX, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>8</sup> A. DE WAELHENS, cit. por DONDÉYNE en *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, p. 140.

no reconozcan a la conciencia humana por la más alta divinidad". El destromamiento de los dioses es equivalente al endiosamiento del hombre. Así escribía en una carta de este mismo tiempo a su padre: "Si los dioses habitaron antes más allá de la tierra, ahora han llegado a ser su centro"<sup>9</sup>. Es decir, si el hombre había aceptado antes un Absoluto trascendente, era necesario darse cuenta de que en realidad, el centro, el absoluto y por tanto, la divinidad era sólo él, el hombre. La filosofía y todo el esfuerzo de la vida de Marx se centró en esta tarea prometeica.

Esta opción, por la cual se erige al hombre en absoluto, es común a todo humanismo immanentista. El humanismo marxista tiene su color y su sabor propio. Esta peculiaridad le adviene: en primer lugar por su concepción del hombre como ser esencialmente económico, y, en segundo lugar, por la interpretación e inflación de la enajenación histórica del hombre. El marxismo es un humanismo o antropocentrismo económico; esto es, coloca al hombre en la cúspide jerárquica del ser y concibe a este hombre como principio transformador de la naturaleza por su trabajo; agota la esencia humana en una relación comunitaria y técnica con el mundo. Lo absoluto aquí es el hombre, el hombre es el *homo faber*.

Mas, en donde enraíza la esencia del anti-teísmo marxista es en la teoría de la enajenación. Esta palabra, que indica mejor que la otra: *dialéctica*, la ascendencia hegeliana del comunismo, representa su verdadera clave. La significación definitiva que alcanza en Hegel este término tiene más que ver con nuestra "pérdida de conciencia" (*enajenarse*) según significa en castellano, que con el "traspaso de dominio" de su origen latino (*alienare*). La enajenación es el proceso por el cual la conciencia se pierde en las cosas. Si la conciencia es sólo subjetividad pura, exclusivo *para-sí*, no podría nunca llegar a *ser-en-sí*. Es necesario que se *en-ajene*, que salga de sí para devenir lo otro. Sólo así podrá volver a encontrarse en el ser como espíritu existente<sup>10</sup>. Dentro de todo el proceso dialéctico de la realidad y de la historia, esa alienación es múltiple. No sólo para la conciencia en general, sino para todas sus manifestaciones, lógicas, históricas, religiosas, políticas, las enajenaciones marcan la dirección de la dialéctica, hasta llegar al momento del saber absoluto, que absorbe todas las alienaciones.

Marx toma la noción hegeliana de enajenación, pero, con dos modificaciones importantes: desconoce el término de enajenación, que como síntesis dialéctica, es para Hegel una nueva adquisición y enriquecimiento, y naturalmente exarceba la desdicha y el desgarramiento de la enajenación. Por otra parte, considera las situaciones concretas e históricas en las que se pierde y enajena no la conciencia o el hombre en general, sino este hombre y estos hombres en particular. Es decir, la enajenación marxista no es un paso hacia la plenitud, sino un verdadero despojo, una pérdida que hay que recuperar. Entronca así su noción de alienación con las ideas de la juventud de Hegel, tal como se manifiestan en sus reflexiones sobre la religión judía y la pagana en su: *El espíritu del cristianismo y su destino*. Abrahán es sacado por su religión de los confines de su patria y de nación y constituido en un ser errante, en nómada. Su bien y felicidad no lo puede encontrar en ninguna parte de esta tierra; no es de aquí: está en su Dios, que es trascendente. Abrahán está dominado por la transcendencia, es decir, enajenado; y, por

<sup>9</sup> Las citas están tomadas de Y. CALVEZ, *La Pensée de K. Marx*, p. 543.

<sup>10</sup> Puede verse el *Index Analytique* de la traducción de J. HYPOLITE de la *Phänomenologie des Geistes*, t. II, p. 316.

ello mismo es desgraciado y miserable. Dios es su Amo; él su siervo, su esclavo. Por el contrario, el hombre griego está bien fijo e instalado en su mundo, en su polis que le ofrece todo; se halla en armonía con todo lo de aquí: todo él con sus bienes y felicidad están dentro de la inmanencia de este cosmos. Los dioses mismos están como al alcance de su mano, son los dioses de la ciudad, de la estirpe, emparentados con él y solidarios de su destino.

5/ Feuerbach  
Esta idea de la religión como alienación desgarradora del hombre será prolongada por Feuerbach. La religión divide al hombre, lo separa de sí mismo. De esta existencia difícil lo transporta imaginativamente a un mundo ideal, en donde están todos los bienes de los que se siente privado en esta tierra. Dios no es más que la idealización de todo bien al que el hombre aspira y que no puede poseer de hecho; la religión no es más que una huida impotente de la miseria actual. Pero, Feuerbach no quiere privar al hombre de toda religión. Dios ha despojado al hombre: sus atributos de bondad, sabiduría, perfección, potencia... son proyecciones humanas, atributos humanos reunidos idealmente; pero, en realidad, pertenecen al ser del hombre, a la naturaleza o especie humana. Si ésta los ha enajenado en Dios, es necesario rescatarlos y devolverlos a su verdadero dueño: "Mi punto de partida es éste: la *teología* no es otra cosa que la *antropología*; es decir, que cuando los griegos decían *theos* y nosotros llamamos Dios, no es sino la esencia humana *divinizada*"<sup>11</sup>. Es necesario, entonces, destruir la religión "divina" que es enajenación del hombre y que lo embota en su miseria con el consuelo de una felicidad futura imaginaria, y establecer el culto del hombre, el cultivo y la liberación del hombre, que habrá de hallar su realización plena en nuestra tierra.

9/ Marx  
Marx cala más hondo todavía en búsqueda de la raíz última de su enajenamiento: la desdicha presente conduce al hombre a la alienación en una trascendencia imaginaria. Pero, ¿cuál es la causa de esa infelicidad humana? Antes de la enajenación religiosa y originándola, hay una enajenación previa, una desgracia fatal que despoja al hombre y lo hace miserable, y de este modo lo empuja a enajenarse en Dios. Aquí viene el análisis fundamental y decisivo de toda la filosofía marxista. Es necesario descubrir en el hombre el verdadero origen de sus desgraciadas enajenaciones. Esta proviene de una distorsión histórica de la especie humana. El hombre para Marx es un ser que se relaciona con los demás hombres y con la naturaleza mediante el trabajo. De esta doble relación ha nacido fatalmente en un momento dado la división del trabajo; unos hombres se apropian de los instrumentos del trabajo y otros se quedan sin ellos. Surge con ello la escisión fundamental entre los hombres: los que son propietarios y los que no lo son, y surge la enajenación originaria y originante; la primera y la de la que procederán todas las demás. De las primeras categorías humanas: amo y siervo, proliferarán todas las demás superestructuras alienizantes. Ahora bien, espontáneamente, como primogénita, nace la enajenación religiosa: el siervo, el obrero idealiza a su amo, lo convierte en Dios. Con esto se ratifica y consagra la enajenación originante y fundamental: Dios aparece como estableciendo el orden del trabajo y su carácter enajenante, dándole su bendición y preparándole un premio futuro. La religión es así un "opio" que nos adormece en las cadenas y frena toda rebelión. La religión, entonces, no sólo debe ser destruida teóricamente, sino más que nada en su raíz real, que es la enajenación económica, nacida de la propiedad privada.

<sup>11</sup> L. A. FEUERBACH, *Esencia de la Religión*, p. 17.

No necesitamos ya, para corroborar el intrínseco ateísmo del marxismo, seguir los pasos de la dialéctica filosófica o revolucionaria que pretende la *instauración del hombre por el hombre*. La realidad y la historia —la revolución— marcha a la supresión de todas las enajenaciones a través de la eliminación de la originaria, la económica. Recién entonces aparecerá el hombre en su plenitud, recién entonces se podrá hablar con verdad de la historia del hombre; el camino previo de luchas contra las alienaciones es tan sólo la prehistoria de esta conquista de la esencia humana llevada a cabo por el hombre y para el hombre, de la identificación de las personas con la sociedad y de la sociedad con la naturaleza. Se explica que en tal filosofía Dios no sólo debe ser descartado, olvidado, sino violentamente combatido por el hombre marxista: por el hombre en ruta, que es esencialmente un luchador contra las alienaciones —y Dios es el que justifica y corrobora la alienación fundamental. Y por el hombre en su estado final: porque este hombre ha logrado la posesión de sí mismo en la coincidencia de su individualidad con la naturaleza por una praxis no ya fatigosa y revolucionaria, sino beatificante. Dios no puede encontrar lugar en un hombre al que ha amenazado y oprimido y que ahora se basta a sí mismo armonizándose al todo y del cual es último anillo dialéctico.

9. En la muy breve síntesis que precede hemos tratado de situar con justeza dónde nace la negación de la existencia de Dios en cada uno de los sistemas filosóficos —si les cuadra este apelativo— más caudalosos y representativos de nuestros días. Luego intentaremos ver no ya *dónde* nace, sino *de dónde* últimamente nace esa negación. Pero, por ahora podemos señalar ya una consecuencia que se desprende muy inmediatamente: la repulsa a toda trascendencia divina no se hace en modo alguno después de un análisis de las pruebas clásicas de la existencia de Dios en su propia perspectiva metafísica. Por eso suponer que el ateísmo contemporáneo procede de la invalidación de las demostraciones de Dios, a través de un proceso analítico previo, es sumamente ingenuo, tan ingenuo como hacer depender el valor y la eficacia intrínseca de aquellas pruebas de su contexto científico y cultural. No se trata del contexto científico o “cultural” en un vago sentido, sino del contexto filosófico y más precisamente metafísico; se trata del enfrentamiento de posiciones metafísicas opuestas. El ateísmo no nace por la interna caducidad de las argumentaciones clásicas. Lo contrario, aunque paradójico es más cercano a la verdad: un *ateísmo* y *agnosticismo* previo invalida de hecho la demostración filosófica de la existencia de Dios.

¿De dónde proviene este ateísmo antecedente? Fabro en su extensa *Introduzione all'ateismo moderno* quiere encontrar todas las posiciones ateas posteriores a Descartes involucradas en el *cogito*. La inferencia parece clara: el inmanentismo gnoseológico en el que se mueve todo el filosofar postcartesiano lleva al inmanentismo metafísico, y entre éste y el ateísmo hay una equivalencia. Fabro puede bien epilogar su libro: “Immanenza e ateismo: due termini e un destino”<sup>12</sup>. Pero, si bien es verdad que el “ambiente” en el que se mueven los filósofos modernos es el *cogito*, los ateísmos posteriores a él no siempre han nacido como una secuela necesaria y consciente del mismo. Welte<sup>13</sup> los ve como una posible —mala— respuesta a la pregunta metafísica por el ser. Y esto nos parece exacto en un plano abstracto, pero en el plano existencial e histórico, las cosas no son tan lógicas, y las actitudes filosóficas fundamentales no sólo se determinan por la dialéctica de las ideas y la concatenación de los sistemas,

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 1009.

<sup>13</sup> B. WELTE, “El conocimiento filosófico de Dios”, en *Concilium*, núm. 16. p. 173.

sino también por las situaciones. Ahora bien: estas situaciones histórico-existenciales nos parece que inclinan antes que nada a optar, consciente o críticamente, por una concepción o imagen del hombre, o, si se prefiere, por una valoración determinada de la experiencia. Pero, por esta ambigua palabra "experiencia" no entendemos aquí algo que tenga relación especial con los sentidos, sino la íntegra actuación de las aberturas del hombre, el dinamismo consciente de todo su ser, despierto al llamado de todas las cosas. Este contacto activo del yo con lo otro es múltiple y diferenciado profundamente: va desde el roce del aire y la incisión de la luz hasta el enfrentamiento del hombre consigo mismo y la angustia de su íntima soledad. La ciencia y la filosofía, el arte y el deporte y la técnica, la política y la religión... no hacen más que explicitar, metodizar, profundizar esa experiencia. No es infrecuente dejarse fascinar por un aspecto de ella, supervalorarlo, entregarse por entero a él. Habrá entonces un inminente peligro de dejar inadvertidas otras esferas de la experiencia total, de desconocer la jerarquía debida entre ellas, de pervertir y empobrecer la experiencia humana, de disminuir al hombre. Para nosotros las actitudes ateas dimanarán inmediatamente de un cercenamiento previo de la experiencia, de una amputación hecha previamente al hombre.

10. El cientismo es siempre el modelo más sencillo. Para él la capacidad cognoscitiva verdaderamente tal y justificable queda circunscrita a la observación empírica. No hay por qué repetir aquí lo que tantas veces se ha dicho sobre el empirismo, que es el primer dogma de la corriente filosófica que ahora nos ocupa. Ayer, en el epítome de las creencias del positivismo lógico<sup>14</sup>, cita este párrafo de Hume: "Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestras manos, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño". Esta cita está tomada de la obra *Enquiry Concerning Human Understanding*, de David Hume; constituye un excelente enunciado de la postura positivista...". A nosotros sólo nos interesa destacar algo que es evidente: hay en esta actitud una decapitación de la inteligencia del hombre. Se suprime en ella toda exigencia a una comprensión ontológica, se la declara impotente para pasar las barreras de lo experimentable y matemáticamente medible. Pero, es claro que estamos ante una opción que no se justifica. El mismo Ayer que propone con entusiasmo el principio empirista de Hume, confiesa sin la menor hesitación que ninguna posición positivista y neopositivista justifica su rechazo del conocimiento metafísico: "...¿Por qué aceptar esta prescripción? (la de negar el valor a los juicios de la metafísica). Lo más que se ha demostrado es que los enunciados metafísicos no caen dentro de la misma categoría de las leyes de la lógica, o de las hipótesis científicas, de los relatos históricos o de los juicios de percepción o cualesquiera otras descripciones del sentido común del mundo natural. ¿Seguramente no se infiere que sean verdaderas ni falsas y menos aun que no tengan sentido? —No, no se infiere; o mejor dicho, no se infiere a menos que uno haga que se infiera..."<sup>15</sup>. En realidad, este empobrecimiento de la experiencia cognoscitiva está promovido por una actitud previa, por la actitud de dominio inmediato sobre la natu-

<sup>14</sup> A. J. AYER, *op. cit.*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 21.

raleza, desbordada en desmedro de la actitud contemplativa. Aunque la ciencia es en sí misma una actitud teórica, pero, en el cientismo está sojuzgada por la finalidad técnica. Se erige en supremo criterio la observación, la experimentación porque ello es lo decisivo en el plano técnico. Saber para hacer, *prévoir pour pouvoir*, el *para* indica la preeminencia. El *homo faber* devora al *homo sapiens*. Y a Dios sólo llegamos por la sabiduría.

11. "Miró en torno suyo: no vio otra cosa que a sí mismo. Y gritó en un principio: ¡Soy yo!... Se atemorizó; por eso le entra a uno miedo al estar solo." Bochenski<sup>16</sup> pone esta frase de la *Brihadaranyaka Upanisad* al principio de su síntesis sobre la filosofía de la existencia, que caracteriza de una manera admirable el pathos del existencialismo. Nacidos con el método fenomenológico, estos filósofos son especialistas en finos análisis de la experiencia humana; sus exploraciones de las estructuras del hombre han enriquecido la filosofía. Pero, una experiencia fundamental, modelada en formas equivalentes, está en el corazón de todo existencialismo —como indicábamos antes—: la valorización de la individualidad y personalidad como irrenunciable libertad. Esta libertad es tanto negación de la necesidad dialéctica de la Idea absoluta como del determinismo de la naturaleza; es afirmación de la originaria independencia frente a la masa amorfa de los entes a develar y construir. Pero este gritar: "¡Soy yo!" queda aturdido por su propio eco; es un yo que se afirma, pero se encuentra tremendamente solo, y siente la angustia de esa soledad. Es verdad que pocas filosofías han puesto de relieve que el ser mismo del hombre es ser en el mundo y ser con los otros. Entonces, ¿por qué esa angustia de la soledad, si ser hombre es ser esencialmente abierto? Es que ese ser en relación está íntimamente corroído por la negatividad; es literalmente fracaso, angustia, náusea, rebelión. Esa es la última verdad del existencialismo, la última palabra que nos dicen del hombre; del hombre que nos prometían aclarar, valorar, salvar. Pero no le hagamos reproches. Simplemente concluyamos que para el existencialismo el hombre carece de *verdadera comunión* con los hombres y los seres, a no ser que tomemos por tal el odio, la náusea, el fracaso... El hombre está irreparablemente solo, es el *homo derelictus*. Y el hombre que definitivamente se clausura en sí mismo en un angustioso narcisismo es, por propia determinación, incapaz de subir hasta Dios, de invocar su nombre.

El marxismo centra la experiencia humana en la liberación del hombre de la esclavitud de la naturaleza y de la sociedad mal organizada. Es verdad que pone como meta la libertad ideal, que nos habla de un humanismo íntegro, sin alienaciones de ninguna especie, de una plenitud humana que construya al hombre perfecto con todo lo que le es debido. El proyecto del hombre perfecto, adonde tiende toda la realidad y la historia dialéctica, se agota en su faz técnica y su faz sociopolítica. La plenitud del hombre marxista es la plenitud del *homo oeconomicus* que se abre por la praxis a lo físico de la naturaleza y a lo social de la misma naturaleza humana. Puede decirse que esta imagen, que aparece recién como forma acabada como telos de la historia o de la prehistoria, es la que ya comanda toda la filosofía o metafísica marxista. Un hombre concebido sólo en su dimensión activa y utilitaria con las cosas y los demás hombres, está incapacitado para la contemplación de lo puramente inteligible...

No hace falta insistir más en ello. La conclusión está suficientemente clara: las filosofías contemporáneas niegan la existencia de Dios porque parten de

<sup>16</sup> BOCHENSKI, *La Filosofía actual*, p. 170.

una imagen truncada del hombre; más exactamente: porque niegan en el hombre, definido hoy como el *ser abierto*, su abertura a lo inteligible puro, a lo ontológico-racional y verdaderamente tal. En definitiva: la posibilidad de la demostración de una *verdadera transcendencia* depende de la capacidad que asignemos al hombre para una verdadera metafísica; entiéndase bien: una *verdadera metafísica*.

12. Recuérdese que no es nuestra presente intención hacer una defensa de la metafísica tradicional cristiana ni siquiera de sus pruebas de la existencia de Dios. Sólo queremos explicarnos por qué tales pruebas hoy no tienen de hecho vigencia. Y persiguiendo este cometido, hemos llegado a la conclusión de que ello al menos fundamentalmente proviene de que la filosofía atea trunca de antemano en el hombre su capacidad para una sana metafísica. Queremos ahora tomar un poco más de cerca esta afirmación analizando el carácter metafísico de las pruebas. Si las pruebas son metafísicas y valen dentro de una metafísica dada, no será ningún misterio o cosa de admiración que resulten inválidas para quien niega esa metafísica o toda metafísica en general.

Y hay que partir de esto y afirmarlo bien: se trata de demostraciones metafísicas. Más de una vez se ha hablado, en la crítica de las vías tomistas, sobre su enmarcamiento y dependencia de la física grecomedieval<sup>17</sup>. Es cierto que la ciencia física de Sto. Tomás es sustancialmente la de Aristóteles, y que, si pretendiera explicar la naturaleza desde el punto de vista físico, recurriría a los esquemas del viejo filósofo. Pero, las vías no son una explicación del hecho físico en cuanto físico, sino una demostración metafísica que parte del ser real como se da en la inmediata experiencia sensible. La argumentación no discurre de un hecho físico a otro hecho físico, no sólo entendida esta palabra en el sentido moderno, pero ni siquiera es considerado desde el ángulo de la filosofía de la naturaleza o cosmología. El dato sensible es asumido inmediatamente por la metafísica: la característica que se establece como punto de partida es una propiedad del ente finito como *ente finito*, y los principios que entran en juego para explicarla son esencialmente metafísicos. La condición observable, física del dato inicial, confiere realidad efectiva, valor metafísico a la prueba: es una caladura metafísica en lo experimentable, una radicalización y explicación última de la experiencia. Léase una y otra vez cada una de las pruebas tomistas: en ninguna se halla una explicación física ni cosmológica, sino auténticos análisis metafísicos del ente finito en cuanto tal: mencionado el "movimiento" se lo define por las categorías metafísicas de potencia y acto; advertido el emerger y fenecer de los entes, se los aclara por la noción de posibilidad y necesidad; la gradación de las perfecciones entitativas es entendida desde el ángulo de la teoría de la participación, nervio de la metafísica tomista...

Precisamente, aquí radica la dificultad fundamental contra la que choca el pensamiento moderno, al querer acercarse a las pruebas de la existencia de Dios: su inscripción legítima dentro de la metafísica, y de una *determinada metafísica*. Empecemos por esto último, que es la causa por la que los filósofos ateos de nuestros días y muchos de los filósofos teístas y cristianos estén imposibilitados hoy para ver el valor de las vías tomistas. De las reflexiones que anteceden es evidente que las filosofías contemporáneas son *otras filosofías*, distintas de la filosofía tradicional y cristiana; tienen otros supuestos, otras categorías, otros problemas y centros de interés. Y no sólo otros y distintos, sino

<sup>17</sup> Cf. por ejemplo la referencia de F. VAN STEENBERGHE en *Dieu Caché*, p. 97 y sigs.

muchas veces opuestos, y al menos en la exposición de sus autores, inconciliables con los puntos básicos de la concepción de Sto. Tomás. Esta observación que, por ser tan obvia parece del todo superfluo el mencionarla, es de suma importancia en esta cuestión. Porque nuestras demostraciones de la existencia de Dios suponen nociones, principios y una actitud filosófica fundamental que los filósofos modernos no concederán por nada del mundo. ¿Cómo podemos extrañarnos, por ejemplo, de que nuestras argumentaciones ontológicas parezcan huecas, ridículas a un neopositivista, si para él la filosofía es sólo el análisis del lenguaje científico, y el criterio único de verdad de todo lenguaje es la verificación empírica? ¿Cómo puede llamarnos la atención que Jaspers no vea un acceso racional posible hacia la Transcendencia, si a ella debemos llegar *tanquam ad Causam per effectus* y, para él, el principio de causalidad es sólo un a priori kantiano? Las vías tomistas son una parte de la metafísica tomista coherente con el todo, dan y reciben su fuerza dentro de él.

13. La segunda dificultad es todavía más general y más radical: las pruebas son rechazadas no sólo por depender de la metafísica tomista, sino simplemente por ser demostraciones metafísicas. Su propio nivel las hace inaccesibles. Y ahora no nos referimos precisamente al extenso sector positivista y transcendentalista que circunscribe lo metafísico a lo gnoseológico. Pensamos más bien en la mentalidad moderna en general, en el hombre que se propone hoy reflexionar seriamente en la existencia de Dios. Para éste el plano metafísico es tierra extraña. Ya en cierto modo lo es para la tendencia natural de nuestra inteligencia encarnada. La reducción kantiana de ésta a lo dado en el espacio y el tiempo en alguna manera coincide con la tesis tomista de que el *objectum formale* del entendimiento humano unido al cuerpo son las *quidditates rerum sensibilium*: en ambas teorías la ascensión a "otros" posibles objetos inteligibles es una *superación de sí mismo* que debe hacer el intelecto encarnado —imposible de hacerse, según Kant; posible, pero difícil y riesgoso según Sto. Tomás. La función connatural y normal de la inteligencia es la captación y descripción de los contenidos físicos y matemáticos de la experiencia. Es que aquí su fuerza está centrada en eso, calibrada para eso. Trascender este plano es un verdadero desdoblamiento. Los que tienen alguna práctica docente en filosofía lo palpan diariamente, y sin duda con mayor agudeza en el misterio teológico, en la demostración de la existencia de Dios. Cuando al iniciarla, se presenta una síntesis embrionaria de la misma: por ejemplo, "las cosas están en movimiento. Es necesario que haya alguien que primeramente las mueva". O: "un ser procede de otro ser. Es necesario que haya uno de donde originariamente todos procedan...". Es fácil que en ese momento los jóvenes oyentes intuyan una verdad y se inclinen al asentimiento. Pero, hasta ahora no hemos pasado del plano puramente físico: de un móvil movido a un motor que mueva. Mas, a esta altura no hemos captado la verdadera exigencia metafísica del móvil por el motor, ni la necesidad de la absolutez y trascendentalidad de éste. El paso lógico sólo se hace en razón de la experiencia o intuición física: hemos visto que generalmente lo que se mueve, se mueve porque otro lo ha movido. Y, así, si reflexionamos sobre experiencias en contra de esta generalidad, nuestra adhesión vacila y se suspende. Ensayemos, por el contrario, de introducirnos en la profundidad auténticamente metafísica de la demostración. Analicemos el movimiento de nuestra experiencia, filosóficamente como paso de un estado potencial a otro actual; aclaremos cómo nadie puede estar a la vez en potencia y acto, fundando tal aclaración en el primer principio... Veremos cómo empieza a faltar el aire a la respiración inte-

lectual. Es que en verdad la atmósfera se ha enrarecido. La inteligencia parece esforzarse más allá de su límite, mejor dicho de su límite humano. Asida a tenue instrumento de la analogía navega por mares que de suyo son de otra inteligencia. Sólo acierta a ver chispas y reverberos de luz que no son para sus ojos. Las nociones que trata de atrapar son ariscas para entregarse, desconciertan al principio y sólo se captan como en la oscuridad. Los nexos lógico-ontológicos que las recorren y que son su contextura —la nervadura de la realidad misma— de hecho *se ven* como algo flojo, inconsistente, sobre todo si se las compara con lo que ofrece la intuición empírica.

Si esto sucede al hombre en cuanto hombre, al hombre sano de mente<sup>18</sup>, ¿qué sucederá a una mentalidad estragada por un ejercicio secular casi exclusivamente sobre lo físico-matemático, entregada a la técnica, al análisis del lenguaje o a lo sumo a la descripción fenomenológica o socio-histórica? La valoración de las pruebas de la existencia de Dios debe comenzar por el reconocimiento del valor típico de las inteligibilidades metafísicas. Más allá de los elementos inmediatamente sensibles de la física, más allá de la intuitividad de los objetos matemáticos, más allá de lo describable de las vivencias existenciales, emerge el misterio propio del ser. Lo arduo y escarpado de esta cima misteriosa hace que el hombre ruede muchas veces por sus flancos y se decida a negarla simplemente o intente nivelarla en conceptualizaciones y métodos propios de otros planos del saber. No es cuestión de hacer ahora una exposición y defensa de la metafísica tomista, pero, sí es indispensable darse cuenta que, si no se parte de que se da, como un reino difícil pero posible para el hombre, el intento para llegar a Dios será vano, pues desde el punto de vista racional El vive en este reino. Heidegger se ha pasado la vida predicando la existencia de ese reino, pero, lo ha declarado inaccesible de hecho al *logos* humano, al concepto, al raciocinio. Su trabajo de purificación del pensamiento contemporáneo es inestimable: le ha hecho sentir insistentemente que el cientismo, en cualquiera de sus formas, es incapaz de llenar la medida del hombre, que ningún "ente", ni todos los entes pueden acallar la sed del ser. Y el ser está ahí, y rodea e invade al hombre, aunque éste sólo pueda balbucear su nombre. Para Sto. Tomás la naturaleza humana puede algo más que eso, algo más que presentir el ser. Si su inteligencia *en cuanto humana* está hecha a la medida de las *quidditates rerum sensibilibium*, como *inteligencia* está abierta a todo el ser, tiene la amplitud y dimensión omnímoda del ser. Hay que reconocer aquí un difícil cruce de dos tensiones; pero, en la unidad humana, una no anula a la otra. La virtualidad intrínseca de la inteligencia como inteligencia que la constituye "capaz del ser", al realizarse como *inteligencia incorporada* queda encauzada, internamente signada por lo corpóreo —lo espacializado y temporalizado. Aquella como divina e infinita fuerza se ve constitucionalmente constreñida a moverse en los límites del espacio y del tiempo, sin que por ello pueda suprimir su impulso ingénito

<sup>18</sup> Está aquí implicado todo el problema de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, que afirma el Vaticano I, afirmación que hoy también parece estar en crisis. El Vaticano I declara la *posibilidad* de un conocimiento cierto de Dios por parte del hombre. Pero, luego afirma la *necesidad moral* para llegar a la transcendencia divina con certeza, de la revelación. Las afirmaciones no son incompatibles, ya que una cosa es la posibilidad respecto del hombre en cuanto hombre en abstracto (naturaleza pura), que el pecado no suprime, pero sí obstaculiza, y otra cosa es la necesidad moral de hecho de la revelación con certeza. Todo el discutido problema de la Filosofía Cristiana debe resolverse desde estos mismos supuestos: una filosofía y metafísica que desemboque en una bien delimitada transcendencia es *posible* para el hombre como hombre (naturaleza pura), y no imposible en el presente estado histórico; pero, de hecho ella no se ha dado de una manera satisfactoria fuera de la influencia de la revelación cristiana.

a trascenderlos. La inteligencia, como humana, irá a lo corpóreo; como inteligencia, intentará superarlo e ir al ser como ser. Pero, en este esfuerzo del hombre por trascender lo humano, sólo se obtendrá algún éxito pagando el precio al hombre: el ser sólo podrá ser logrado a través de un oscurecimiento, de una obnubilación, aprisionado en nociones y conceptos y proposiciones formados con elementos de "nuestro mundo", de nuestra sensibilidad. Sólo en ellos y por ellos podremos entrever la lejana luz del ser como ser. La teoría nada fácil de la conceptualización analógica, cuya explicación va más allá de nuestro intento, es la única clave para resolver este misterio de nuestro conocimiento metafísico. Se comprende que ese esfuerzo del hombre por salir de lo humano sea una maceración, un tormento; se comprende que la tenue luz que llega a través del filtro opaco de la analogía, sea insuficiente para embriagar los ojos de luminosidad, de esos ojos hechos para las cosas rotundas y claras. Pero, una brizna de oro vale más que una montaña de paja, y la chispa robada al cielo compensa los tormentos de Prometeo.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, C. M. F.

*Villa Claret, Córdoba.*

## BIBLIOGRAFIA

MAURICE BLONDEL, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, traducción y prefacio de Jorge Hourton, Herder, Barcelona, 1966, 294 pp.

Si de algún autor contemporáneo puede llamar la atención el desconocimiento prácticamente total en que lo tiene el público de habla castellana, ese autor es Maurice Blondel. Esta sola es ya una poderosa razón para saludar con alegría la presente traducción. Pero, si se tiene en cuenta, además, que la obra traducida es aquella que, en la mente del autor, iba a servir de coronamiento a su famosa trilogía (*L'Action, La Pensée, L'Être et les êtres*), encontramos un nuevo motivo para congratularnos de que aparezca en nuestro idioma. En efecto, Blondel pensaba publicar tres volúmenes, de los cuales aparecieron los dos primeros bajo el título *La Philosophie et l'esprit chrétien*. El tercero se hallaba en estado de borrador para la fecha de la muerte del filósofo. Los dos trabajos que éste tenía preparados desde casi 20 años antes: "El sentido cristiano" y "De la asimilación como término de la analogía", aparecieron juntos como *opus postumum* con el nombre de *Las exigencias filosóficas del cristianismo*. Cuatro apéndices, dos de ellos extractados por Blondel de su abundante correspondencia (I, Acerca del método; y II, Precisiones de terminología) completan el volumen. El tercer apéndice es una hermosa explicación acerca de las relaciones entre la trilogía filosófica y los estudios del cristianismo respecto de la filosofía. El cuarto completa el cuadro indicando brevemente cómo la revelación ilumina la razón.

Una característica de esta traducción, sumamente grata y acertada, la constituyen las notas aclaratorias y las guías bibliográficas que el traductor ha insertado en el texto. Con ello se brinda un nuevo y valioso servicio al lector que, a través de este libro, se pone en contacto con la obra blondeliana.

Los aciertos que señalamos en esta edición, y los que dejamos de mencionar, no nos eximen de aquello que suele resultar menos grato en la labor crítica: mostrar las fallas. Lo hacemos indicando algunos ejemplos. Dejamos a un lado cuestiones de terminología, que pueden resultar enojosas y arbitrarias; las palabras que traducen expresiones propias de un autor son producto de criterios en los que tiene mucha cabida la inclinación del traductor. Las fallas que encontramos responden a: 1) Traducción: p.e., en la página 30 dice: "...dos auténticos datos sirven de soporte..."; el texto francés expresa (p. 10): "...ces données authentiques servent de support...". No hay ningún "dos". En p. 33: "...cambios... que resultan de las conciencias.": posiblemente se ha saltado un renglón, pues el texto dice (p. 13): "...les changements... qui résultent des inventions en apparence les plus étrangères aux problèmes des consciences".

2) Información. P.e., en p. 72: *Lettre...* (1895). La *Lettre...* se publicó en *Annales de philosophie chrétienne* en enero-julio de 1896. Hemos notado que no hay un criterio fijo y claro, por parte del traductor, para indicar citas. P.e., entre muchos otros casos: en p. 161 indica: "*Archivio...*, 1931, p.3-10.". Es diciembre de 1931. En p. 200: "*Revue Philosophique de la France (falta: et de l'étranger)*, 1938, 96-109.". Es enero-junio 1938. Como simple dato complementario, el artículo fue reproducido en el libro de J. PALIARD, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, París, Juilliard, 1950, pp. 275-296. En p. 81 cita *Au cœur de la crise moderniste*. Podría indicar al compilador, R. Marlé.

3) Composición. No hay ninguna separación clara entre las notas del autor y las del traductor. Inclusive en ciertos casos hay una evidente confusión. P.e., en la nota de p. 235-36, hasta "París 1930", es de Blondel. El párrafo que empieza: "Aquí, como en..." es del traductor (cfr. texto francés, p. 238). Las notas de pp. 90 y 91 son de Blondel; la de p. 121, del traductor. Y así muchas otras.

4) Impresión. P.e., en p. 68 dice "1960" en lugar de 1906.

A despecho de las pequeñas fallas que puedan señalarse en la obra, repetimos nuestra afirmación: se trata de un libro de innegable valor y que cubre una verdadera y urgente necesidad de la bibliografía de habla española.

OMAR ARGERAMI

JUAN E. BOLZAN, *Qué es la Filosofía de la Naturaleza*, Col. Esquemas, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967, 74 pp.

Absorbida por la Metafísica en la era del racionalismo y las ciencias naturales en la época del positivismo, la Filosofía de la Naturaleza ha sido, hasta no hace mucho, la Cenicienta de la familia filosófica. De hecho aun hoy no figura en los planes de estudios de muchas universidades o instituciones superiores que pagan así su tributo a una corta y envejecida tradición. Superadas ya las ambiciosas pretensiones del racionalismo y las ilusiones inmaduras del positivismo, esta relegada rama del filosofar ha podido, en nuestros días, volver por sus fueros, especialmente en los países de habla germánica, neerlandesa e inglesa.

En castellano la bibliografía sobre el tema es más que escasa. Por esto resulta sumamente oportuna esta concisa y accesible introducción a la problemática propia de esta disciplina, que el Dr. Bolzán nos ofrece en ese peculiar estilo suyo, tan ameno y juguetón a la vez que profundo.

La obra se divide en tres partes. La primera, "Physica", expone los orígenes y el desarrollo de esta materia filosófica en la antigüedad; la segunda, "Física", el nacimiento y evolución de un saber científico que pretenderá suplantar al filosófico; la tercera, "Filosofía de la Naturaleza", ubica esta disciplina, presenta su temática y sus relaciones con las ciencias.

La primera parte tiene tres capítulos. El primero "La inevitable Grecia", nos hace asistir al origen del quehacer filosófico, volcado al mundo que circunda al hombre, esa naturaleza cuyo misterio propio trata de develar. El segundo, "Los prearistotélicos", sintetiza los diversos ensayos de solución dados al problema por los antiguos jónicos, luego por Heráclito y Parménides, por Empédocles y Anaxágoras y por fin por Leucipo y Demócrito, buscadores de un principio fundamental que unifique la diversidad de las cosas, hasta la decepcionante conclusión del gran Platón: el cosmos es sólo sombra de lo real. El tercero, "Aristóteles" nos muestra la genial aventura intelectual del estagirita:

valorización de la realidad de lo corpóreo, descubrimiento de una explicación racional del movimiento por los coprincipios acto-potencia; explicación de la estructura ontológica del ser móvil por la unión de un principio formal con uno material, constitutivos de una substancia que se manifiesta por propiedades cuantitativas (extensión, lugar, posición, etc.) y cualitativas (figura, color, sabor, etc.).

La segunda parte consta de cuatro capítulos. El primero, "La escolástica y su decadencia", tras breve alusión a la edad de oro escolástica, se detiene en la decadencia, donde, por obra del olvido de lo metafísico y la desvalorización de lo universal, la reflexión se centra en lo fenoménico. El segundo, "El método de Galileo", expone el proceso que lleva a la cuantificación de lo sensible, de increíble fecundidad para la ciencia, que, sin embargo sigue creyéndose filosofía y lucha contra lo que cree un error: el estudio de esencias y causas. El tercero, "La inquisitoria física", analiza las consecuencias de la cuantificación de lo sensible: pérdida de lo real en favor de una formulación matemática, desconocimiento del orden de las esencias, causas y cualidades, esquemas mecanicistas que nada explican, aunque ejemplifiquen bien los resultados de cadenas de ecuaciones. El cuarto, "La inquisitoria física contemporánea", hace una breve historia de los descubrimientos de la estructura empiriológica de la materia, a través sobre todo de las propiedades de la electricidad y de los cuerpos radioactivos, que lleva a considerar al átomo como última unidad, aunque compuesta de otros corpúsculos, para concluir en las teorías sobre el macrocosmos y la relatividad.

La tercera parte, decisiva, consta de tres capítulos. El primero, "Insuficiencia de las respuestas físicas", recuerda brevemente los planteamientos de las dos primeras partes, que concluyen en el problema crucial. ¿Tiene hoy sentido preguntar *qué* es el movimiento, el tiempo, la cantidad, la cualidad, la materia? Sin duda lo tiene siempre, como el averiguar qué subyace a los fenómenos. Las respuestas físicas son radicalmente insuficientes: nos dan sólo una medida del fenómeno y en todo caso un modelo que ejemplifica la ecuación, pero no qué es el ser físico. El segundo capítulo, "Las respuestas de la Filosofía de la Naturaleza" resume el indudablemente necesario aporte filosófico al conocimiento del mundo físico: naturaleza del movimiento en general, como actualización sucesiva de una potencia del móvil; naturaleza del tiempo como numeración de la duración; naturaleza del ser móvil, descubierta a través de sus propiedades cuantitativas y cualitativas, como unidad estructural de un principio substancial actual y un principio substancial potencial (la forma y materia del aristotelismo). El tercer capítulo, "Integración de ambos saberes", justifica la validez de la inquisitoria física, que nos brinda una intelección matemática del fenómeno, y la de la búsqueda filosófica, que nos descubre la intimidad ontológica de la realidad natural. Ambos aspectos son necesarios para entender el mundo corpóreo, pero también son limitados, y por ello mismo deben complementarse.

Ya nos hemos referido a los méritos de esta obra: concisión, claridad, amenidad. En cuanto al contenido mismo nada podemos agregar, pues nos resulta totalmente convincente. Pero para que todo no sea elogio, señalemos brevemente que nos parece injusto olvidar, entre los precursores del método físico moderno a Leonardo da Vinci; y que es incorrecto traducir la categoría *ubi* por "lugar": este término latino significa "dónde" y equivale a "estar en un lugar". Con todo, son éstos pequeños lunares en un conjunto altamente valioso.

HENRY SIDGWICK. *The methods of ethics*. Dover Publications, New York, 1966, 528 pp.

Esta obra, cuya primera edición data de 1874 y de la que hubo seis ediciones inglesas posteriores, se hallaba desde la última edición (1907) prácticamente agotada y era sólo accesible en bibliotecas o, con mucha fortuna para el interesado, en algún Antiquariat. Debe agradecerse a la editorial Dover que, en excelente presentación y a un precio reducido, haya puesto al alcance de los estudiosos este libro de rara importancia en la historia de la ética y cuyo autor se revela como un admirable analista, de excepcional prolijidad, del tema abordado.

Sidgwick se propuso examinar, expositiva y críticamente, los diferentes métodos para obtener razonadas convicciones sobre lo que debe hacerse en el plano moral; métodos que se hallan, explícitamente o de modo sólo implícito, en la conciencia moral de la humanidad y que, en diversas oportunidades, han sido desarrollados por pensadores de carne y hueso y empleados en la elaboración de sistemas que se registran en la historia de la filosofía. Su interés se concentró no en los resultados prácticos a que los métodos conducían, sino en los métodos mismos, procurando determinar qué conclusiones se desprenden racionalmente de las premisas asumidas, y con qué grado de certeza y de precisión.

Después de un primer libro de carácter introductorio, Sidgwick somete a su análisis de notable acribia tres métodos fundamentales: el del egoísmo, el del intuicionismo y el del utilitarismo.

Cabe lamentar que el horizonte histórico-doctrinal del autor no sea más amplio y que las referencias conciernan con demasiada frecuencia a pensadores ingleses. Con todo, un lector preocupado por la elaboración de una ética filosófica, fiel a su índole de filosofía segunda y práctica, tendrá mucho que aprender del rigor con el que Sidgwick conduce su examen del proceso racional justificativo de las convicciones morales.

GUIDO SOAJE RAMOS

IRENE LEZINE-ODETTE BRUNET, *Desarrollo psicológico de la primera infancia*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964.

Henri Wallon prologa este útil e interesante libro, de valiosa aplicación en el ámbito de la Psicología Infantil. Inspiradas en los trabajos experimentales de Gesell y Charlotte Buhler, las autoras, de lengua francesa, se proponen como objetivo principal la verificación y graduación de pruebas psicológicas aplicables a la primera infancia, de modo análogo a aquellas presentadas por Binet Simón para la edad escolar. Tales tests tendrían como objetivo, la exploración de la inteligencia en la más tierna edad.

Utilizando las escalas de Gesell y Buhler, las autoras toman de ambos determinadas pruebas con las cuales construyen su propia escala procurando una mayor perfección y adecuación en los tests, pero al mismo tiempo buscan que las pruebas sean de fácil aplicación, que resulten claras, que exijan el material más simple posible y que susciten un comportamiento inmediato y nada equívoco. Dicha escala, de manera análoga a la de Gesell, conserva el agrupamiento de los tests en cuatro terrenos: 1º) motor o de postura; 2º) verbal; 3º) de adaptación o de comportamiento con los objetos, y 4º) relaciones sociales. Las edades que pretende testar comprenden desde el mes de vida hasta los cinco años.

El libro está dividido en seis capítulos en los cuales las autoras, luego de una introducción, hacen la presentación de la escala francesa y sus caracteres, en el segundo capítulo. El tercero, versa sobre las técnicas y sus aplicaciones. El capítulo cuarto, nos ofrece observaciones sobre la elaboración estadística de la escala. En el quinto, las autoras analizan en un estudio paralelo que va desde los cuatro a los treinta meses, el cociente de desarrollo (C.D.) en tres niños que corresponden prácticamente a tres niveles de mentalidad: precocidad, normalidad y retardo. En el sexto capítulo señalan el valor del pronóstico de los baby-tests, concluyendo que, a pesar de la gran utilidad de dichas pruebas, no pueden ellas informarnos con precisión sobre lo que ha de ser más tarde la inteligencia. Por tanto, dichas pruebas elaboradas por las autoras, de manera análoga a las confeccionadas por Gesell y Bühler, no medirían la inteligencia en cuanto tal sino un ritmo de desarrollo general; pero los datos que con la aplicación de esta escala se obtienen, aparecen igualmente de suma utilidad para la investigación psicológica, por la seriedad y eficiencia con que las autoras han realizado esta obra de investigación.

ELSA S. DE NAVARRO

J. E. VAN LAERE, *Elementos de psiquiatría*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964.

Este interesante manual del profesor J. E. Van Laere, de la Universidad de Lovaina, presenta un aspecto novedoso en la sistematización de los diversos síntomas mentales, pues sin perder de vista la totalidad funcional del psiquismo describe los fenómenos psicopatológicos en relación con las correspondientes funciones psíquicas. Así estudia, clasifica y define los trastornos de la percepción, del pensamiento, de los sentimientos, de la vida instintiva, de las aspiraciones, de la voluntad, de la actividad, del comportamiento y de la conciencia del yo, señalando que "todo trastorno psíquico afecta la totalidad de la adaptación (del hombre) a la realidad, aunque interese a una función determinada" (pág. 29).

Siguiendo el pensamiento de la fenomenología psiquiátrica, sostiene que aquello que diferencia al hombre sano del hombre enfermo, es su modo de ser en el mundo (Dasein). Así la comprensión del enfermo mental se verá iluminada si se consideran los diversos aspectos de la relación del hombre con su contorno, con el medio en el cual vive. Es esta relación la que orientará al A. en la sistematización de la sintomatología psiquiátrica general. En efecto, nos dice el A. que el mundo circundante es percibido, sentido, pensado, recordado, etc., por el hombre singular y concreto, y es éste quien a su vez lo modifica con su acción volitiva. La realización del hombre en el mundo está en función de su adaptación a la realidad, y ésta estará en relación directa con su salud mental y física o con la ausencia de ella. El libro contiene una introducción y dos partes. La primera trata de la Psiquiatría General señalando los diversos trastornos psíquicos en relación con las funciones psíquicas a las cuales previamente define. Esta primera parte finaliza con dos breves apéndices: uno sobre la etiología de las enfermedades mentales, y el otro sobre los tests proyectivos. En la segunda parte desarrolla brevemente una Psiquiatría Especial en dos capítulos, tratando en uno de ellos de las psicosis y en el otro de las neurosis. Concluye con un apéndice donde nos da una rápida descripción de los métodos terapéuticos propios de la psiquiatría.

En síntesis, el A. logra a través de este manual el fin propuesto: brindar algunas nociones esenciales de psiquiatría y guiar en los primeros pasos a quien se interese en el tema.

ELSA S. DE NAVARRO

BELISARIO TELLO, *El mito de Leviathan*, Ed. Arkhé, Córdoba (Argentina) 1966, 110 pp.

La obra cumbre de Hobbes: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, editada en 1651, en Londres, ha originado múltiples y variados comentarios en los últimos lustros. Tanto los filósofos, como los filósofos sociales y los psicólogos sociales han encontrado en las ideas expuestas en *Leviathan* inspiración, para formular nuevas teorías acerca de la dramática lucha librada por los hombres a fin de alcanzar el poder.

Inspirándose en los versículos de la Biblia (Job, 41/24): "¡No hay en la tierra parejo suyo; él, creado impávido! ¡A todo lo altivo mira de frente, es rey sobre todas las bestias feroces!" Hobbes ilustra su obra con una figura gigantesca, formada por un sinnúmero de pequeñas figuras humanas, que identifica con el poder de las masas organizadas por el Estado. Las sociedades humanas serían, pues, esclavas de una fuerza ciega, deshumanizada, cuyo único propósito sería manipular las voluntades individuales.

Belisario Tello estudia la obra de Hobbes con seriedad científica. Subdivide el estudio en diez breves capítulos, analizando los conceptos expuestos en *Leviathan* bajo el aspecto de la transcendencia político-filosófica. Entrelaza las teorías hobbianas con las de sus antecesores, puntualizando asimismo la repercusión que tuvo en el pensamiento e ideas de los filósofos del siglo de la razón y de los posteriores siglos marcados por el sello del liberalismo y del industrialismo.

No estamos de acuerdo con el paralelismo y similitud que encuentra Belisario Tello entre la *Utopía* de Thomas More y el *Leviathan* de Hobbes. La *Utopía* es la presentación ideal de un coexistir organizado, mientras que el *Leviathan* es el enfoque pesimista de una realidad que intuyó Hobbes proféticamente. Algunas comunidades organizadas de nuestro siglo parecen haber realizado los sombríos vaticinios de Hobbes: el despotismo estatal ahoga la libertad individual, transformando al individuo en un títere sin libre determinación. Las comprobaciones de Huizinga, Henri de Man y Pitirim Sorokin o Hilaire Belloc acerca del hombre masificado corroboran las pesimistas profecías de Hobbes.

S. M. POPESCU

K. M. SAYRE, *A Study in the Philosophy of Recognition, artificial intelligence*, Ed. University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana), 1965, 312 pp.

Como nos advierte el autor en el prefacio, la segunda y la tercera parte de este libro constituyen una cierta unidad que puede ser leída independientemente de la primera y la cuarta. "Parts Two and Three might appear as the meat in the sandwich", dice K. Sayre, y se enderezan al análisis teórico (filosófico dice el autor) de las funciones mentales de reconocimiento, percepción, etc. que interesa clarificar a los fines de su producción (*simulation*) artificial mediante la cibernética. El título de la obra puede desorientar al lector, quien tal vez espere un análisis de las relaciones entre el funcionamiento mental y el de las máquinas "de pensar". Este aspecto, nos advierte Sayre en la Introducción (p. XV), no es relevante a los fines de su estudio. Lo que él se propone es clarificar ciertos conceptos teóricos que sirven de base a las explica-

ciones cibernéticas, y su logro estará cumplido mientras esas aplicaciones ganen en eficacia y no por el interés teórico del estudio propiamente filosófico de la problemática planteada.

Así, este interés práctico, lo lleva al autor a preguntarse si muchas de las dificultades de estas aplicaciones cibernéticas no se deben actualmente a confusiones en la definición de los actos mentales que se desean "simular". Un error de este tipo es el que lleva a identificar "reconocimiento" y "clasificación", afirma. Para evitar tal peligro, el autor replantea ciertos supuestos, pasando revista al estado de la cuestión, lo que permite a los lectores no especializados pero interesados por estos temas (psicólogos, filósofos, etc.), tomar conocimiento no sólo de los resultados alcanzados sino de la problemática que preocupa a los especialistas y el modo de plantearla. En este último sentido es siempre sugestivo el manejo que suele hacerse de las nociones "psicológicas" (los capítulos II y III son particularmente interesantes, pues versan sobre funciones como la percepción, la sensación, el reconocimiento).

El libro concluye desarrollando un nuevo modelo para el reconocimiento mecánico. Pero éste no será el único resultado práctico del ensayo, dice Sayre, sino también remover ciertos preconceptos sobre la naturaleza de los actos mentales, evidentes en la literatura filosófica y psicológica contemporánea.

ABELARDO PITHOD

VARIOS AUTORES, *Situación y revisión contemporánea del marxismo*, Ed. Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, Madrid, 1966, 247 pp.

Este libro reúne las exposiciones de un grupo de intelectuales católicos de siete nacionalidades (seis europeos y un cubano), en una mesa redonda organizada por la entidad editora. En esa mesa redonda hubo también diálogos y debates, como es usual, pero no han sido recogidos en el volumen, lo que sin duda es una lástima.

Aunque el título del libro haría pensar en un contenido más bien doctrinario, la mayoría de las exposiciones se refiere preponderantemente a la evolución de los partidos socialistas y comunistas en los distintos países considerados: Francia, Italia, Alemania, Holanda, Bélgica, España e Hispanoamérica.

No faltan, por supuesto, las consideraciones doctrinarias, como, por ejemplo, en el capítulo dedicado a Bélgica y, sobre todo, en el titulado "Marxismo y marxistas desde el punto de vista holandés". El primero de éstos se debe a Marcel Laloire, director general del Institut d'Etude Economique et Sociale des Classes Moyennes, de Bruselas, y en él se reseñan opiniones de autores socialistas, tanto de los que sostienen "las constantes del socialismo", como de los que proponen "temas de revisión". El autor del segundo, Dom Cornelius Prosper Tholens, abad mitrado de St. Willibrordsabdik, de Slangenburg, analiza tres temas de un posible diálogo entre católicos y marxistas: la persona humana, el destino de los bienes de la tierra, la fraternidad entre los pueblos; su conclusión es que "para el holandés el comunismo no sea una hidra, y percatándose de sus insuficiencias y errores (lo que se revela en el hecho de que el comunismo es prácticamente inexistente en los Países Bajos), es tam-

bién capaz de apreciar sus aspectos positivos y, por un reflejo típicamente nuestro, de apropiárselos" (pág. 106).

Al mismo tema del diálogo se refiere Miguel Siguán Soler, catedrático de la Universidad de Barcelona, a propósito de "Las conversaciones de Salzburg", celebradas en 1965 entre intelectuales marxistas y católicos. El autor hace un resumen de lo tratado en esa reunión (que consistió más en comunicaciones preparadas de antemano que en diálogo propiamente dicho) y concluye diciendo: ... "las conversaciones de Salzburg —como otros encuentros intelectuales más o menos difundidos— son sólo signos externos de un movimiento profundo y de incalculables consecuencias porque en él se dan cita la revisión de la base teórica del marxismo y la profundización del mensaje cristiano" (pág. 210).

La exposición final, sobre "Economía marxista y planificación colectivista", es de Francesco Vito, rector de la Universidad Católica de Milán. Estudia la compatibilidad de la planificación colectivista, a la luz de la experiencia soviética, con dos objetivos recientemente destacados en el mismo país: la descentralización de las decisiones y la introducción de un criterio de remuneración de los jefes de empresa.

Un índice de personas citadas y otro de materias complementan útilmente el volumen.

CÉSAR H. BELAÚNDE

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Visión de Andalucía*, Colección Austral, Espasa - Calpe Mexicana, México, 1966, 147 pp.

Nos ocupamos aquí de este libro, porque, tras la estructura del ensayo y sin dejar de serlo, se encierra una medular meditación filosófica sobre el modo de ser y el alma de Andalucía. Después de todo, filósofo y literato a la vez es su autor y no puede desprenderse de su carácter de tal, aún escribiendo sobre temas de índole diversa a la filosofía, como es el del presente trabajo.

Estamos, pues, ante una meditación sobre Andalucía, llevada a cabo desde lo más auténtico y hondo de su alma, develada a través de sus diferentes y múltiples manifestaciones y expresada brillantemente en la castiza y recamada prosa de uno de los mejores escritores de México actual.

Desde el paisaje y el "cante jondo" hasta la cosmovisión y la religiosidad del pueblo andaluz, pasando por su estilo de notas características, el libro de Basave está formado por un conjunto de medallones, vigorosamente escritos, de este pueblo único, con su fuerte personalidad, con sus alegrías y sus tristezas, con su humildad e hidalguía y mil caracteres propios más, hasta poner ante nuestra mirada espiritual, con vivos y fuertes trazos, el espíritu e idiosincrasia de este pueblo admirable.

Estructurado con penetración, que sabe descubrir y poner de relieve con sagacidad los rasgos del andaluz, escrito con el lúcido y rico estilo tan personal del autor, el presente ensayo de Basave es un libro para leer con provecho y para gozar con suave deleite del espíritu.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## NOTICIAS DE LIBROS

LOUIS DE RAEYMAEKER, *Introduction à la philosophie*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain - Ed. Béatrice Nauwelaerts, París, 5ª ed., 1964, 320 pp.

Llegada ya a su quinta edición, cuidadosamente revisada y puesta al día, sigue siendo esta magnífica introducción una valiosa fuente de formación e información para todo principiante en esta dulce pero inflexible disciplina que es la filosofía. Indudable acierto del autor es haberle dado gran importancia —hasta abarcar 120 pp.— a lo que denomina “iniciación a la vida filosófica”, donde el lector hallará, entre otras cosas, un amplísimo apartado acerca de “El trabajo filosófico”, con un nutrido repertorio de sociedades filosóficas, universidades pertenecientes a la *Catholicarum Universitatum Foederatio*, academias, congresos, la bibliografía filosófica ordenada y abundante, etcétera.

E. COLOMBO

SAINT THOMAS AQUINAS, *Proems and first lectures of the Expositions of Aristotle*, reproducción mimeográfica pro-manuscripto de P. H. Conway y R. F. Larcher, Alum Creek Press, College of Saint Mary of the Springs, Ohio, 1965, 36 pp.

Se reúnen aquí los prólogos o, a falta de ellos, la lección primera de Santo Tomás en sus comentarios a las obras del Estagirita. Previa una introducción, donde se agrupan breves textos del Angélico en orden a dilucidar las relaciones entre revelación, fe y filosofía, y la relación de ésta con respecto al orden del aprendizaje, aparecen los dichos prólogos y/o lecciones a las doce obras que comentara el Santo. Ha sido nuevamente un acierto de los PP. Conway y Larcher esta recopilación, dado el enorme valor de estas “introducciones” y donde Santo Tomás resume por mano maestra el objeto del estudio que emprenderá enseguida, con la claridad y concisión que le son características.

J. E. BOLZÁN

SAINT THOMAS AQUINAS, *Exposition of the Metaphysics of Aristotle. A summary*, traducción de P. H. Conway, O. P., ed. mimeográfica pro-manuscripto, College of Saint Mary of the Springs, Ohio, 1963, 228 pp.

Se trata ahora de un amplio sumario extractado por el P. Conway del comentario de Santo Tomás a los XII Libros de los Metafísicos. El autor ha dividido la obra en 13 capítulos, correspondiendo los primeros nueve a *Met.*

I-VI, es decir, lo que denomina "Introducción a la filosofía"; siendo los restantes correspondientes a *Met. VII-XII*, esto es, la exposición metafísica propiamente dicha, disponiéndose todo de modo que al hilo del resumen se van engarzando los pasajes claves del Angélico (numerados según la ed. Cathala, Marietti). Un amplio índice alfabético final permite hallar los temas que puedan interesar especialmente. Como en los casos anteriores, no se presenta el texto de Aristóteles, haciéndose referencia a la conocida versión de Oxford.

Para quien no se atreva con todo el *Comentario*, y que el lector de habla inglesa dispone ya en su idioma vernáculo (Cf. nuestro comentario aquí, en *SAPIENTIA*, 1964, XIX, 303, versión de J. P. Rowan), este resumen puede ser un aceptable sustituto, que tal vez lo lleve posteriormente a aquel esfuerzo.

J. E. BOLZÁN

GIOVANNI GENTILE, *Studi su Dante*, recogidos por Vito A. Bellezza (T. XIII de las *Obras Completas*), Sansoni, Firenze, 1965, 251 pp.

Los editores de las *Obras Completas* de G. Gentile dan a luz el Tomo XIII, con una recolección de estudios sobre Dante del ilustre filósofo, que comprende los siguientes trabajos: 1) Dante en la Historia del pensamiento italiano; 2) Pensamiento y Poesía en la Divina Comedia; 3) La Profecía de Dante; 4) La Filosofía de Dante, y 5) El Canto de Sordello.

La edición ha sido bellamente realizada por Sansoni con los mismos caracteres de los tomos anteriores.

O. N. DERISI

J. HIRSCHBERGER, *Breve historia de la filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1964, 328 pp.

Quienes han tenido oportunidad de consultar la *Historia de la Filosofía* del mismo autor (Cf. el comentario en *SAPIENTIA*, 1955, X, 54 y 1957, XII, 122) apreciarán lo que significa disponer de un compendio de aquella obra, escrito por el mismo autor y bajo análogo plan. Aquí también Hirschberger ha sabido ir desarrollando el contenido doctrinario del pensar filosófico según su desarrollo histórico. De aquí que más que una historia historicista, se trate de una introducción histórica al filosofar y que merezca nuestro elogio dentro de los límites correspondientes al carácter de compendio.

E. COLOMBO

G. GENTILE, *La religione*, G. C. Sansoni editore, Firenze, 1965, 462 pp.

Se recogen en este volumen todos los escritos de Gentile sobre el tema religioso, publicados en su oportunidad bajo los títulos "Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia" (2ª ed. 1920); y "Discorsi di religione" (4ª ed. 1957). El mayor interés, sin dudas, reside en la primera parte, donde desarrolla Gentile su crítica a las ideas modernistas.

J. E. BOLZÁN

DANIEL J. SHINE, S. I., *An interior metaphysics. The philosophical synthesis of Pierre Scheuer, S. I.*, Weston College Press, Weston, 1966, 198 pp.

A través de una recopilación de trabajos del extinto P. Scheuer, el P. Shine quiere hacer conocer a un círculo más amplio de lectores la labor, la "síntesis filosófica" como la llama, de quien fuera figura influyente en la escuela jesuita de Lovaina y en la línea de una filosofía tomista de la subjetividad, que incluye nombres tan ilustres como los de Maréchal, K. Rahner, Isaye, Coreth, etc.

Se han reunido aquí ensayos originales e inéditos del P. Scheuer en su versión inglesa: "Notes on metaphysics"; "Metaphysics"; "The three degrees of being"; "Knowledge"; "The will"; "The nature of material being"; "Space and time"; "Human consciousness"; "Sensible knowledge"; "God"; "Diversity of systems"; y "Kant and the critical problem". Precede a todos ellos un ensayo muy ilustrativo del P. Isaye sobre el pensamiento de nuestro autor. Y por cuanto el único trabajo publicado en vida por el P. Scheuer data de 1926 (*Nouv. Rev. Théol.*), el presente volumen viene a llenar una indudable necesidad.

J. E. BOLZÁN

L. A. SELBY-BRIGGE (Curador), *British moralists*, Dover Publications, New York, 1965, 2 vols. de 425 y 451 pp.

Se trata de una antología de moralistas ingleses del siglo XVIII especialmente. Previa una introducción de 70 pp., siguen extractos más o menos amplios de Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Adam Smith, Bentham, S. Clarke, Balguy y R. Price, apareciendo en apéndice nuevamente Balguy, Brown, J. Clarke, Cudworth, J. Gay, Hobbes, Kames, Locke, Mandeville, Paley y Wollaston. La obra —escrita en 1897— se completa con una nota bibliográfica y un índice alfabético, y pone en manos del lector una antología poco usual en nuestro medio.

E. COLOMBO

PROTAGORAS, *Fragmentos y testimonios*, 1965.

NICOLAS DE CUSA, *De Dios escondido - De la búsqueda de Dios*, 1965.

PRODICO E HIPPIAS, *Fragmentos y testimonios*, 1965.

TRASIMACO, LICOFRON Y JENIADES, *Fragmentos y testimonios*, 1966, todos de la Biblioteca de iniciación filosófica, ed. Aguilar, Buenos Aires.

Cuatro nuevos volúmenes nos ofrece ahora ed. Aguilar en su colección destinada a divulgar obras o fragmentos de autores clásicos en la historia de la filosofía. Las versiones corresponden a F. de P. Samaranch (N. de Cusa) y José Barrio Gutiérrez (los restantes), precediendo a cada texto una introducción histórico-doctrinal que pone en clima al lector no erudito, quien puede ahora recurrir a las fuentes mismas del nacimiento de la filosofía. Nos permitimos señalar que junto a la amplia información así suministrada, sería conveniente dar las fuentes de los fragmentos en toda la amplitud de sus títulos,

pues si bien es cierto que el carácter del lector a quien va dirigida la colección no pide necesariamente esta aclaración, no obstante supone una nueva vía que se abre a quien ha llegado a tener el interés de consultar esta edición. Con estos volúmenes la colección ha llegado al N° 101.

E. COLOMBO

CARLOS ALBERTO MERLINO, *El Amor y la Poesía en el Hombre - Cuatro Fulgores del Hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965, 164 pp.

En un breve prólogo el autor —que se confiesa vocacionalmente poeta— compendia el contenido del libro: reflexiones sobre el hombre, el amor, ensambladas por ser producto de intuiciones poéticas, acompañadas de letras folklóricas y una obra teatral. El primer trabajo lleva como título *Ensayo del amor intersexual*, el segundo *Hombre y folklore*, el tercero *Reflexiones sobre el ser de la palabra poética*, y el cuarto *En torno del teatro en verso*. Los cuatro ensayos contienen versos del autor que glosan las meditaciones en prosa. Por último, *Itinerario* es una obra teatral en tres actos.

Es el volumen número 15 de la Colección *El Hombre en el Tiempo*, de Editorial Guadalupe.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI

EMILE BREHIER, *The history of philosophy*, Trad. de J. Thomas, The University of Chicago Press, Chicago, 1963...

Se trata de la versión inglesa de la conocida obra de Bréhier, presentada ahora en pequeños volúmenes, divididos según los fascículos de la edición francesa. Hemos recibido hasta ahora: *Vol I*: "The Hellenic age", Phoenix paper edition, 1963, 242 pp.; *vol II*: "The Hellenistic and Roman age", idem, 1965, 260 pp.; *vol III*: "The Middle Ages and the Renaissance", bound ed., 1965, 272 pp.

Tal como el original, el éxito parece repetirse con esta versión, pues los dos primeros volúmenes están ya en su tercera impresión (en el caso del vol. II, las tres corresponden al mismo año). La bibliografía ha sido puesta al día según la última edición francesa (1963) y, en algunos casos, ampliada.

E. COLOMBO

J. OWENS, *The doctrine of being in the Aristotelian metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2ª, 1963, 535 pp.

Se trata de la segunda edición, notablemente ampliada, de esta obra del P. Owens que ya mereciera justificados elogios en su versión de 1951. Con el dominio de los textos y la comprensión del *corpus* aristotélico que lo caracteriza, ha sabido darnos el autor una obra imprescindible para el estudio del tema. La amplia bibliografía y los índices (de términos griegos, de personas, de materias y de textos aristotélicos) contribuyen positivamente a la utilidad de la obra.

E. COLOMBO

CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino, 3ª, 1964, 383 pp.

Llega ya a su tercera edición este trabajo pionero del benemérito P. Fabro. No es ahora el caso de abundar en detalles y elogios de esta obra maestra tan conocida como imprescindible, y una de las pocas existentes sobre el tema. Digamos solamente que esta edición —y tal como lo advierte el autor— trae como principal novedad el reemplazo de algunos textos de S. Tomás, tomados ahora de las actuales ediciones críticas de Saffrey y Pera para el *De Causis*, de Decker para *De Trinitate*, y de Perrier para los *Opuscula Omnia*, t. I. Por otra parte, la expresión “astrazione intensiva” ha sido reemplazada por “reflessione intensiva”, para indicar la reflexión metafísica tomista.

J. E. BOLZÁN

JOAQUIN XIRAU, *La filosofía de Husserl*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1966, 295 pp.

Bien acogida será esta idea del Prof. Gonzalo Casas de reeditar en la “Biblioteca de Filosofía” que dirige esta obra de Xirau desde hace tiempo agotada; mas como la primera edición fuera de 1941 y su autor falleciera en 1946, se imponía una puesta al día de la obra, tarea esta llevada a cabo por Carlos L. Ceriotto con un ensayo de una treintena de páginas sobre “Algunos temas del último Husserl” —con breves y atinadas observaciones— así como con la actualización de la “Bibliografía” que completa el volumen. Tiene así el lector actual una muy buena exposición de la filosofía de Husserl.

E. COLOMBO

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Senso e valore del discorso metafisico*, Editrice Gregoriana, Padova, 1966, 225 pp.

Una nueva publicación del ya conocido Centro de Gallarate, presentada por el benemérito P. Giacon y dedicada ahora al análisis del discurso metafísico, tanto en su perspectiva histórica (primera parte; trabajos de Babolin, Castagneta, Lamacchia, Malusa y Penzo) cuanto en la teórica (segunda parte; trabajos de Cammarota, Cortese, Gavuzzo, Liaci, Marchesi, Pieretti, Polato, Pozzi, Ratissa, Scivoletto y Vagniluca). Dos breves introducciones de D. Campanale (“Validità del discorso metafisico”) y A. Rigobello (“Discorso e metafisica”) completan este volumen que recoge así las actuaciones del décimo convenio anual de aquel Centro.

E. COLOMBO

## **DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA**

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

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

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: **Para España:** 400.— ptas. **Para Portugal:** 200.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España:** 280.— ptas. **Para Portugal:** 140.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: **Para España:** 120.— ptas. **Para Portugal:** 60.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición:** Centro de Estudios de Filosofía  
Consolación 8. **Dirección Postal:** Apartado 145  
SEVILLA (España)

## **P E N S A M I E N T O**

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

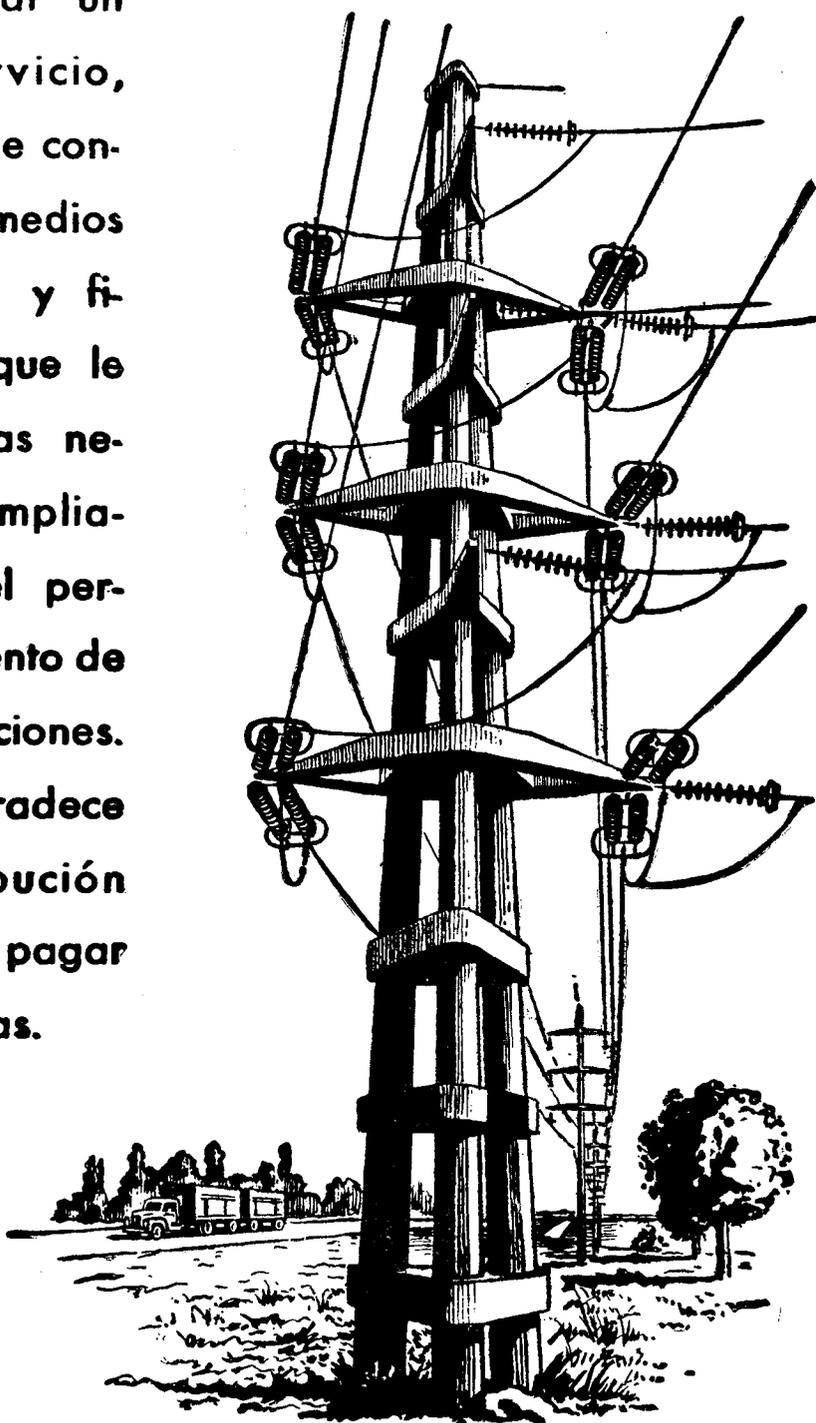
Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

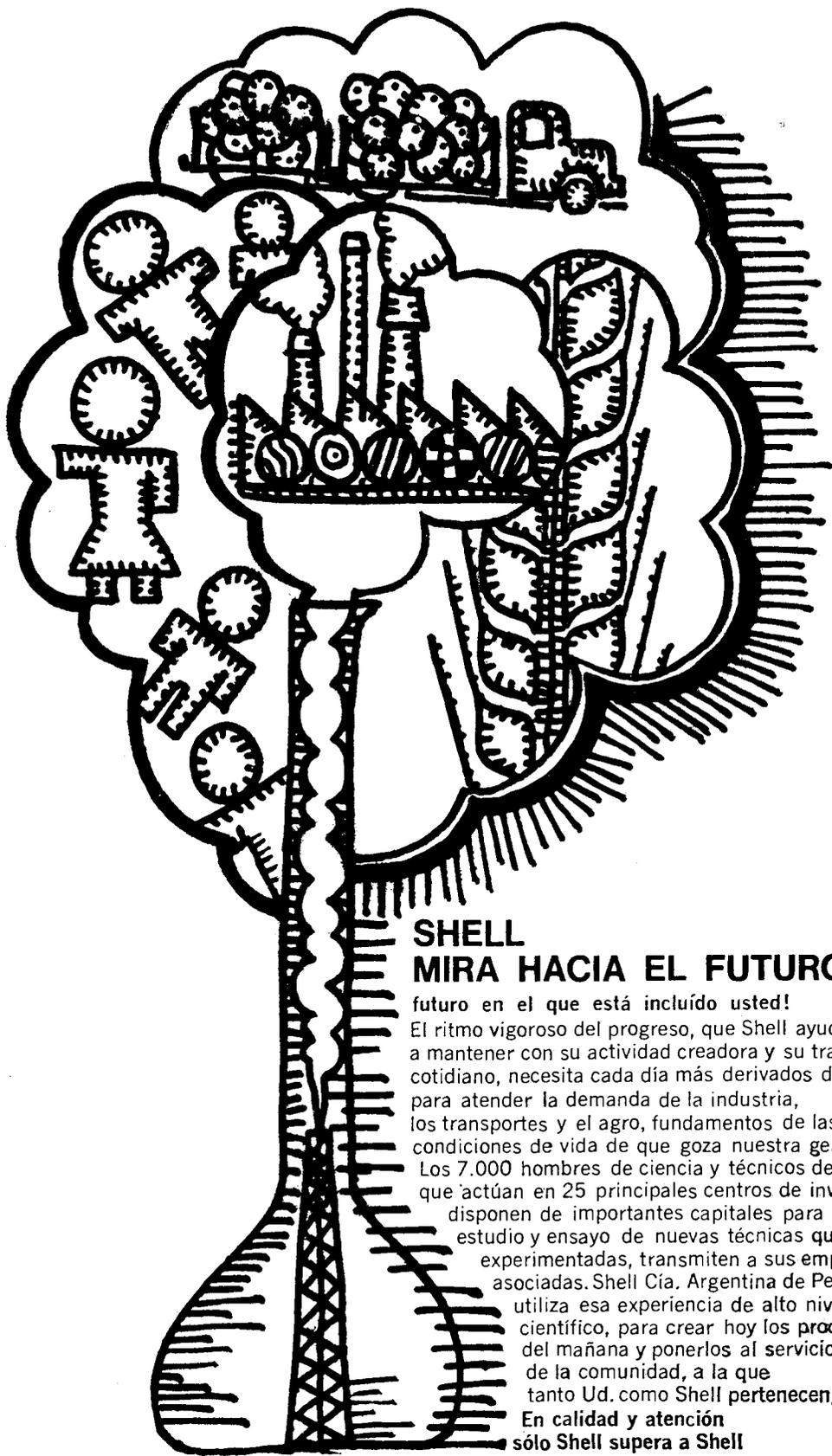
Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

Para prestar un buen servicio, SEGBA debe contar con los medios económicos y financieros que le permitan las necesarias ampliaciones y el perfeccionamiento de sus instalaciones. SEGBA agradece su contribución efectiva al pagar tarifas justas.



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S. A.



## SHELL MIRA HACIA EL FUTURO...

futuro en el que está incluido usted!  
El ritmo vigoroso del progreso, que Shell ayuda a mantener con su actividad creadora y su trabajo cotidiano, necesita cada día más derivados del petróleo para atender la demanda de la industria, los transportes y el agro, fundamentos de las mejores condiciones de vida de que goza nuestra generación. Los 7.000 hombres de ciencia y técnicos de Shell, que actúan en 25 principales centros de investigación, disponen de importantes capitales para estudio y ensayo de nuevas técnicas que, una vez experimentadas, transmiten a sus empresas asociadas. Shell Cía. Argentina de Petróleo S.A., utiliza esa experiencia de alto nivel científico, para crear hoy los productos del mañana y ponerlos al servicio de la comunidad, a la que tanto Ud. como Shell pertenecen. En calidad y atención sólo Shell supera a Shell



**Sabrosísima!...  
Pepsi bien fría**

**¡a vivir!...  
en la generación  
de Pepsi**



Elaboradas por COMPAÑIA EMBOTELLADORA ARGENTINA S. A. I. C., bajo licencia de PepsiCo Inc., N. Y., N. Y., propietaria de las marcas registradas Pepsi-Cola, Pepsi, Diet Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem.