



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Humanismo y trascendencia* 83

ARTICULOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *La sustancia como sujeto en Aristóteles* 90

OSWALDO ROBLES: *La significación de la muerte* 99

OMAR ARGERAMI: *La obra de arte y el intelecto* 109

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI: *Dios y la permisión del mal* 119

ALBERTO CATURELLI: *Sobre "El ser del fundamento"* 123

ENRIQUE DUSSEL: *Claude Tresmontant* 128

BIBLIOGRAFIA

GOTTFRIEL MARTIN, *Kant. Ontología y epistemología* (C. A. Iturralde Colombres), pág. 140; WALTER FARREEL, *Guía de la Suma Teológica* (J. E. Bolzán), pág. 144; THOMAS LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (J. E. Bolzán), pág. 144; FRITZ J. V. RINTELEN, *Humanidad y espíritu occidental*, pág. 146; RUDOLF ALLERS, *Existencialismo y psiquiatría* (R. Zocchi), pág. 147.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

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

HUMANISMO Y TRASCENDENCIA

1. — *Lo que distingue esencialmente al hombre de los demás seres materiales es que, a diferencia de éstos, únicamente aquél no sólo es entre las cosas, sino que es dueño del ser propio y ajeno por el conocimiento: sabe que es y que son las cosas, y es dueño también de su propio ser y del de las cosas por su libertad: capaz de transformarlas o perfeccionarlas para lograr nuevos seres. En otros términos, lo que coloca al hombre en un plano específicamente diverso del mundo circundante es que él es el ser, que además de ser y existir, en quien se de-vela el ser propio y el ser que él no es —el objectum o ser trascendente— y que posee el poder de acrecentar su ser y el de las cosas de acuerdo a los fines o valores que elige y se propone realizar. En tal sentido el hombre no sólo es, sino capaz de hacerse. Por la inteligencia y la conciencia y por la libertad, está abierto y ordenado al ser y en presencia del mismo, más aún su ser tiene sentido y se constituye tal por el espíritu que le confiere esta abertura y recepción en su inmanencia del ser trascendente.*

Ahora bien, tanto la aprehensión objetiva del ser y de las cosas o, lo que es equivalente, su posesión inmaterial en el acto intelectual como la libertad o poder de transformación o perfeccionamiento de los mismos mediante la realización o conquista de bienes o valores, se opone radicalmente a la aprehensión material y a la acción necesaria de los seres corpóreos, más aún, tal aprehensión del ser propio (conciencia) y del ser de las cosas (inteligencia), y tal libertad que confiere ser o realidad a lo que conviene que sea o a lo que debe ser, es decir que, convierte en seres o bienes reales a los valores para transformar o acrecentar el ser inmanente y el trascendente del mundo circundante, se constituye por la negación y total ruptura del ser material, el cual por su constitución encierra al ser en sí mismo y lo somete al determinismo causal. La inteligencia y la conciencia y la libertad se constituyen por la total inmaterialidad o superación de

la limitación y necesidad de la materia o, en otros términos, por la espiritualidad. Esta inmaterialidad no es algo negativo, una pura negación de la perfección del ser material, como quiere Sartre, quien presupone que el ser es siempre material. La materia es el principio potencial que introduce la limitación y la imperfección en el acto o perfección del ser. La eliminación de la materia en el ser implica, pues, la exclusión de su imperfección en la supremacía del acto o perfección. De aquí que si su expresión verbal y conceptual sea negativa —no materia—, la significación o realidad significada por el término inmaterialidad es positiva: es el ser liberado del principio de limitación o imperfección que es la materia, el ser con la concentración ontológica en su acto o perfección.

2. — Material y espiritual, finito y contingente, y a la vez ansioso y ordenado al ser infinito, el hombre es un ser paradójico, ubicado en la encrucijada de dos mundos: aguijoneado por su carne a los bienes efímeros y atraído a la vez por los bienes más sublimes del espíritu infinito.

Aunque circunscripta a la finitud y sometido a la contingencia o no-necesidad de ser, el hombre está hecho específica o esencialmente para la verdad, la bondad y la belleza trascendentes que, en definitiva son el ser que él no es y, en última instancia, para la Verdad, Bondad y Belleza o Ser infinito y necesario.

El hombre ha de hacerse o realizarse plenamente, ha de perfeccionar su ser, y ha de acrecentar también el ser de las cosas para hacerlas coadyuvar mejor en su propio perfeccionamiento, mediante la conquista o realización del ser trascendente —verdad, bondad y belleza— que él, por su finitud y contingencia, no es, pero para el cual está esencialmente hecho.

Para cumplir esa tarea que su propia esencia espiritual le impone de perfeccionamiento o acrecentamiento humano en su propio ser y actividad —y en el de las cosas en cuanto le son necesarias para aquél—, es decir, para humanizar su ser y el de las cosas y cumplir su tarea de humanismo o cultura, el hombre no tiene otro recurso que el de enriquecer su vida con la realización o conquista de los bienes o valores trascendentes —que, en definitiva, son participación de la Verdad, Bondad y Belleza— distintos de su propio ser, realización que, al actualizarlo, lo acerque más y más a la plenitud de su esencia humana, sólo alcanzable en la posesión de la Bondad —que es a la vez Verdad y Belleza—, infinita.

La cultura o humanismo supone y se apoya en un terminus a quo: en un ser humano, finito y contingente, el cual, por ser a la vez espiritual, es capaz de aprehender y acrecentar el ser en sí y en

las cosas, capaz de perfeccionarse y perfeccionar las cosas; y en un terminus ad quem: las esencias trascendentes, —que tampoco son sino por participación del Bien o Ser trascendente imparticipado, quien, por ende, los funda y constituye; los cuales llegan a existir y convertirse en bienes reales, gracias precisamente a la libertad del hombre, por participación de la existencia divina.

Sin ser real finito no hay nada que perfeccionar o humanizar. Si el hombre no es sino que es puro hacerse, el humanismo o cultura carece de sujeto o destinatario y pierde hasta su sentido: no hay a quien perfeccionar.

Por otra parte, este ser real del hombre debe poseer la nota de espiritualidad porque sin espíritu —inteligencia y voluntad— no hay de-velación ni aprehensión del ser ni tampoco libertad para elegir y realizar el bien trascendente ni para lograr con él el propio perfeccionamiento.

Por el otro extremo, su ser o bien trascendente, el espíritu finito y contingente no tiene de dónde ni cómo acrecentarlo o acabar su propio ser; queda clausurado en su propia finitud. Y como los valores, —esencias finitas realizables— no son tales sino como participabilidades finitas o posibilidades de participar de un modo finito de la infinita Existencia o Perfección divina, síguese que el humanismo o perfeccionamiento humano del hombre y de las cosas con relación a él es imposible sin la Existencia trascendente de Dios.

Tampoco la existencia, por la cual se realiza el acrecentamiento del ser del hombre y de las cosas, es posible sino por participación o causalidad de la Existencia imparticipada; ya que ningún ser finito es la existencia sino que sólo la tiene contingentemente recibida. Para la aparición de una nueva existencia no basta, por ende, la causalidad del ser contingente, es menester además la intervención de la causalidad eficiente de la Existencia en sí e infinita, que en su Acto o Perfección pura incluye toda perfección o existencia.

Por su misma índole el espíritu —sólo él— mediante su actividad intelectual y volitiva es capaz de aprehender y enriquecer consciente y libremente su propio ser con el ser trascendente, que él no es, dando existencia o realización a las esencias valiosas, ya en su propia vida y ser en los diferentes estratos —vegetativo, sensitivo, espiritual—, jerárquicamente subordinados, ya también en el ser de las cosas circundantes.

La actividad espiritual es humanista o perfeccionante del hombre, en cuanto es capaz de aprehensión y realización del ser trascendente; el cual a su vez no es sino por participación del Ser trascendente divino.

3. — *Sin espíritu desaparece el ser trascendente, y a su vez sin éste es imposible la actividad espiritual y el humanismo.*

Negada o desconocida la actividad espiritual o desnaturalizada por una reducción a pura experiencia sensitiva —objetiva o representable como en el Empirismo clásico, o subjetiva o irrepresentable, como en el existencialismo actual— es imposible el humanismo. En efecto, negado el valor trascendente de los conceptos y de la inteligencia, se clausura el único camino para aprehender el ser y, a fortiori, para transformarlo consciente y libremente; y el hombre queda encerrado en su vida puramente empírica o animal, a la vez que desaparece de su vista el ser, que es sustituido por “su parecer” con “sus notas existenciales”; y desde entonces se hace imposible el humanismo o acrecentamiento consciente y libre del ser humano y de su mundo.

Por otra parte, por este camino empírico, se hace imposible el acceso no sólo al valor y ser trascendentes, sino con más razón, al Ser divino; con lo cual aquel valor y ser trascendentes, a más de inaprehensibles, pierden su necesario fundamento y se tornan en sí mismos imposibles, ya que en su esencia y existencia no son capaces de perfeccionar sino por participación del Bien divino.

4. — *Las filosofías existencialistas actuales, bien que todas pretendan ser humanistas —en cuanto todo es y tiene sentido por la existencia o libertad humana— no lo pueden ser en realidad, porque por su empirismo irracionalista han hecho imposible los dos términos necesarios del humanismo: el espíritu capaz de aprehender con la inteligencia y realizar con la libertad el ser o bien trascendente; a la vez que el propio ser o bien trascendente, imposible en sí mismo sin el Ser o Bien divino —inasible por la pura empiria, máxime irracional— ya que las esencias —también las valiosas —no son en sí mismas ni se pueden realizar o existir sino por participación del mismo Ser o Bien divino.*

De hecho las Filosofías existencialistas, suprimido el espíritu y la verdadera trascendencia ontológica del ser —no la “trascendencia” de los existencialistas, que no supera la inmanencia subjetivista propia de la existencia— hacen depender los valores de la propia libertad que los elige, de modo que tales esencias valiosas enteramente subjetivas y relativas a la propia existencia, nada añaden a la propia libertad, que se confunde con aquélla y, por ende, no pueden conferir a este perfeccionamiento sentido alguno. La opción de un valor no puede conferir perfeccionamiento ni sentido de la libertad, cuando se afirma que tal valor no es sino por y en la propia libertad que lo elige, ni puede añadir nada a esa libertad, que no es sino la misma ex-sistencia o hacerse, a que se reduce el ser del hombre. Sin

esencia o ser inmanente *que perfeccionar* —“el hombre ex-siste o se hace, pero no es” dicen los existencialistas— y *sin ser o bien trascendente, capaz de perfeccionar o acrecentar el ser del hombre o de las cosas, se pierde hasta el sentido mismo del perfeccionamiento humano y del humanismo. Tales sistemas son por eso, nihilistas y pesimistas, radicalmente incapaces de promover el acrecentamiento del ser por el espíritu, es decir la cultura o el humanismo bajo ninguna de sus formas. Por eso también, en la medida en que han influido en la vida humana, han destruido las manifestaciones del humanismo: la estética, la moral, la religión, el derecho, la sociedad familiar y política y han hecho imposible la convivencia humana. Ex fructibus cognoscetis eos.*

5. — *Por el otro extremo, el racionalismo panteísta —cuya máxima expresión es Hegel— al reducir toda la realidad del mundo y del hombre individual a un Ser divino impersonal, también suprime los términos a quo y ad quem del humanismo: el ser finito, contingente y espiritual del hombre y el ser trascendente a éste, no sólo el del mundo sino sobre todo el de Dios. No hay ser que perfeccionar ni ser que confiera perfección, sólo es un Ser absoluto impersonal.*

6. — *Las diferentes filosofías, que imposibilitan la apertura del hombre a la trascendencia —a la auténtica trascendencia del ser realmente distinto del propio— y lo clausuran en su inmanencia, están imposibilitadas de realizar y dar razón del humanismo. Tales el empirismo y el racionalismo. Conviene insistir sobre el particular, dado que algunos de estos sistemas reclaman para sí el carácter de humanistas.*

El empirismo, ya en su formulación clásica o sensista, de que sólo vale la aprehensión de los datos realizada por la experiencia de los sentidos, ya en su formulación irracionalista tanto del vitalismo como del existencialismo actuales, de que únicamente tienen valor la “vida” o “notas existenciales” inmediatamente dadas en una suerte de intuición o coincidencia del sujeto consigo mismo, al negar o prescindir de la inteligencia y de su objeto —el ser trascendente— queda lógicamente encerrado en un mundo de puros fenómenos o apariencias ya de tipo objetivo ya de tipo subjetivo o inefable, es decir, en una inmanencia de tipo nihilista.

Por el otro extremo, el racionalismo, que tiende a identificar toda la realidad en un Ser único y divino —monismo panteísta— ya de tipo real, ya de tipo trascendental —racionalismo realista o idealista— con la consiguiente absorción del ser individual del hombre y de las cosas, clausura toda la realidad en una inmanencia impersonal divina.

Mas lo trágico es que ambas posiciones, que desgarran y desnaturalizan el auténtico ser del hombre, suprimiendo ya su vida y ser espiritual —el empirismo fenomenista y el irracionalista vitalista o existencialista— ya su vida y ser material —el racionalismo realista e idealista— conducen, por ambos extremos, a una inmanencia, que suprime los dos términos indispensables del humanismo: el sujeto o ser del hombre por perfeccionar, y el ser o bien trascendente con que perfeccionarlo o humanizarlo.

La insistente reclamación del carácter humanista que para sí se arrojan los diferentes existencialismos, fundada en que todo ser o realidad no es sino en y por la existencia o ser del hombre, no hace sino exacerbar su nota trágica. En efecto, paradójicamente la existencia como pura autocreación libre de sí abandonada a sí misma, sin ser esencia inmanente ni ser trascendente, si bien reduce todo el ser a este mero hacerse del hombre, no puede dar razón ni sentido al acrecentamiento o perfeccionamiento humano en que esencialmente consiste el humanismo. En un puro hacerse sin ser inmanente ni trascendente no hay ser que humanizar ni ser o bien con que humanizar o acrecentar al hombre. Sin esencia inmanente no hay diseño o plan de perfeccionamiento, y sin ser trascendente no hay bienes con que enriquecer al ser —si lo hubiese— del hombre.

Tampoco en el Racionalismo, cuya última expresión es el idealismo trascendental, cabe el humanismo, porque no hay hombre individual ni valores o bienes y sólo es un Ser divino, que como tal es necesario e infinito e imposible de perfeccionar.

Lo bello y lo feo, lo verdadero y lo erróneo, lo bueno y lo malo carecen de sentido en esta filosofía; y si persisten en mantener tales nociones, estas sólo conservan una significación equívoca, como en Sartre, por ejemplo; y, con su pérdida, el perfeccionamiento específicamente humano, que es la cultura o humanismo, carece a su vez de todo sentido. Como las nociones de bondad, verdad y belleza, de valores y de actividad moral, también la del humanismo adquiere en tales filosofías un sentido enteramente equívoco, que nada tiene que ver con lo que todos los hombres han entendido siempre y aún hoy entienden por ella.

Donde sólo es la existencia, como pura autocreación libre o hacerse sin ser, o donde sólo hay un Ser divino e impersonal, el humanismo no es posible ni es inteligible: está desprovisto de todo sentido lógico y ontológico.

7. — *Para sintetizar lo dicho, digamos que el humanismo supone: 1) un ser finito y contingente y espiritual, que no es el Ser divino, pero que por su actividad espiritual está abierto y hecho para enri-*

quecerse con 2) el ser trascendente inmediato de los valores y bienes finitos, ser éste, que no es sino por participación del Ser trascendente imparticipado o divino; ser —y Ser— trascendente que se identifica con la verdad en cuanto inteligible, con la bondad en cuanto amable y con la belleza en cuanto agradable por la aprehensión espiritual. El humanismo supone, pues, un ser finito espiritual y un Ser trascendente infinito por alcanzar a través del ser trascendente participado, inmediatamente dado.

La supresión o deformación de uno de esos dos tópicos del ser material y espiritual del hombre —la nada, en que consiste el ser del hombre según Sartre y los empiristas y existencialistas o el Ser impersonal de los racionalistas—, y del ser trascendente —empiristas y racionalistas— destruye el camino del humanismo, que no es más que el sendero del perfeccionamiento consciente y libre del ser espiritual finito en busca del Ser trascendente infinito, a través de sus participaciones finitas también trascendentes, para lograr enriquecer la finitud de su ser y vida inmanentes con la posesión del Ser trascendente y lograr así la actualización o perfeccionamiento de su vida y de su ser: su plenitud humana.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LA SUSTANCIA COMO SUJETO EN ARISTÓTELES

1. El tema de la sustancia domina toda la metafísica. Ella es conocimiento de lo metaempírico; de lo metaempírico dado en lo empírico o separado del mismo o bien de las condiciones últimas, no-empíricas, del conocer. En estas tres direcciones, que puede tomar la metafísica, topa inmediatamente con la sustancia: con la sustancia sensible o encarnada, con la sustancia divina o con el sujeto, sustancia o hipersustancia.

La metafísica aristotélica es un claro testimonio de este predominio de la sustancia. No sólo se encuentra en su parte central el clásico tratado de la sustancia, los libros Z H, sino que ya en A y B se manifiesta como el “principio” por excelencia sobre el cual versa la Sabiduría, en el libro L, que es un estudio sintético de la sustancia sensible e investigación sobre la Primera Sustancia, y en los numerosos pasajes —libros y capítulos— en los que se analiza y critica la teoría platónica: lo que ahí está en juego es una concepción de la sustancia contra otra. Pero, esta capitalidad y vastedad originan no pequeñas dificultades para una recta comprensión de lo que Aristóteles entiende por sustancia: esta se encuentra como difundida en todas sus páginas y en todo su sistema y no es fácil asir su verdadero meollo. Las definiciones, equivalencias y aclaraciones son numerosas; pero, ¿cuáles de ellas indican lo esencial y cuáles tan sólo son características derivadas o secundarias?

Entre las estructuras de la sustancia la que, a los ojos de Aristóteles, tiene mayor importancia es, sin duda alguna, la de *sujeto*. Es por de pronto la definición o equivalencia más frecuente. Cuando Aristóteles intenta dar una aclaración sobre la “ousía” comúnmente lo hace diciéndonos de una manera implícita o explícita que es “Hypokeimenon”, sujeto.

Esta definición y esta primacía la encontramos ya en el primerizo opúsculo sobre las Categorías: “En sentido fundamental, primero y principal sustancia es aquello que no es afirmado de un sujeto, ni está en un sujeto, como por ejemplo un hombre o un caballo”¹. S. MAN-

¹ *Cat.*, 52 a 12 sgs.

SION² ha aclarado el peculiar sentido que en este párrafo tiene la expresión “kath’hypokeimenon”, diverso de otros pasajes paralelos. Aquí la intención de esta expresión es excluir de la sustancia todo lo universal, los géneros y las especies que se afirman de los sujetos: “por ejemplo ‘hombre’ es predicado de este hombre individual”³. Es característica de la sustancia el no poder ser predicada de otro, porque es absolutamente individual. “El no poder ser predicado de un sujeto” equivale, pues, aquí a ser estrictamente individual, incomunicable. Pero, esta nota no hace de por sí la sustancia ni la constituye como sujeto. El no ser universal, el ser particularizado y concreto no es suficiente para entrar en el rango de “ousía”. Hay realidades bien individualizadas, como este color blanco de este hombre, esta su cantidad de tres codos o su peculiar ciencia de gramático, todas cosas ciertamente individualizadas y concretas, pero, que “son predicadas de un sujeto”⁴ y por lo mismo no pueden ser ellas sujeto ni sustancia. Para ser sustancia se requiere no poder ser afirmado de un sujeto y además “no estar en un sujeto” (cf. supra). Excluidas estas dos maneras de ser (lo que no es individual y lo que está en un sujeto) parece que sólo queda el ser sujeto, el ser sustancia. La sustancia que es el ser en sentido pleno, no puede ser lo universal, que es siempre un estado derivado y secundario de ser, ni algo que sólo pueda ser y darse “en otro” y en dependencia de otro, sino que es algo que es de por sí y en el que se realizan las otras maneras de ser, es decir, es sujeto.

Si las expresiones “no estar en un sujeto, no predicarse de un sujeto” quieren indicar que la sustancia es sujeto, hay que guardarse de pensar que estas aclaraciones o definiciones de la “ousía” no son más que negativas. Aristóteles hace mucho más que “contentarse con decirnos lo que no es la sustancia”, como afirma GILSON⁵. El decirnos que es “hypokeimenon” es decirnos mucho, si profundizamos en el sentido de esta palabra. Y esto nos lo repite el Estagirita no sólo indirecta o negativamente sino también positiva o afirmativamente: “Todas las cosas se dicen de la sustancia como de sujeto”⁶. “La sustancia es sujeto último que no puede afirmarse de ningún otro”⁷; “el sujeto es anterior, por eso es anterior la sustancia”⁸; “el sujeto primero de una cosa es verdaderamente la sustancia”⁹.

Las expresiones negativas “la sustancia es aquello que no puede predicarse de otro” no sólo son equivalentes a la afirmación de la sus-

² S. MANSION: “La première Doctrine de la Substance”, *R. Phil. de Louv.* 1946, p. 366.

³ *Cat.*, 52 a 21.

⁴ *Cat.*, 52 a 20-30.

⁵ E. GILSON: *El Ser y la Esencia*, Bs. As. 1951, págs. 46.

⁶ *Phys.*, 1 2 185 a 32.

⁷ *Met.*, D 8 1017 b 24.

⁸ *Met.*, D 11 1019 a 5.

⁹ *Met.*, Z 3 1029 a 1.

tancia como sujeto, sino que son la manera más exacta de indicar que es sujeto en toda su plenitud y radicalidad, que es *sujeto último*. La sustancia no es cualquier tipo de sujeto; podemos decir por ejemplo, “este color es hermoso”, y el color no es sustancia, aunque sea aquí sujeto. El cap. 22, lib. 1 de los Segundos Analíticos está dedicado a demostrar que en toda serie de predicaciones se debe llegar a un primer o último sujeto. Este sujeto que, por ser el último, “no puede ser predicado de nadie ni de nada” en el orden natural de las atribuciones, éste solamente será la sustancia.

Pero, ¿qué entiende Aristóteles por sujeto y sujeto último, “eschaton hypokeimenon”? Es necesario descartar —aunque la advertencia sea superflua— de la sustancia-sujeto aristotélica la noción que la filosofía moderna ha conferido casi exclusivamente al sujeto: polo inicial y religante de los actos espirituales o psíquicos, condición unificante de los elementos representativos de la conciencia. Ciertamente que este sujeto es una trasposición de la sustancia-sujeto de Aristóteles, pero cuando el Filósofo nos habla de su sustancia no piensa en la futura transformación de su pensamiento.

El análisis de la “ousía” como “hypokeimenon” no lo hace Aristóteles de una vez y definitivamente. En éste, como en otros importantes puntos, encontramos diversas profundizaciones en el CA que se complementan. Y aquí, también como en otras ocasiones, hay que atenderse como a rastro indicador a la palabra misma, a la cual asigna el Estagirita un gran valor hermenéutico para guiarnos a las realidades profundas. La palabra ahora en cuestión, rica en matices y sugerencias, es muy propia para manifestarnos la riqueza de la sustancia.

Nuestro término castellano “sujeto” a través del latino “subjetum” ha recibido con razón la amplitud de significaciones del griego “hypokeimenon”. “Hypokeimenon”, descompuesto en “hypo” (debajo) y “keimai” (yacer) fue bien traducido por “sub” (debajo) y “jactum”, e indica literalmente: “lo que subyace, lo que está puesto debajo”. Eso es lo que en sentido general y capital significa sujeto. Y esto es lo que fundamentalmente significa para Aristóteles “ousía”, que nosotros con los latinos traducimos precisamente por “sustancia”; palabra que, según su verbal significación indica también “lo que está debajo” (Sub-stare). Eso es la “ousía”: la sub-stantia, es decir lo que está debajo, el sujeto.

2. Sujeto significa lo que está debajo. Pero, es claro que la intención metafísica de esta expresión trasciende la simple significación espacial o posicional. Estar debajo tiene un primer sentido funcional: significa ser fundamento. Fundamento es *lo que tiene en sí propia consistencia y es sostén para otros*. Si en el texto antes citado de Cat. 52 a 12 la expresión “no es afirmado de un sujeto” equivale a “ser indivi-

dual”, puede decirse que en los restantes pasajes dichas palabras indican el carácter de fundamento de la sustancia-sujeto. Tomemos por ejemplo el comienzo del libro Z, que nos introduce al análisis de la sustancia con una primera presentación de su propia noción:

“De todos los significados que tiene el ser es manifiesto que el primero significa aquello que es, es decir la sustancia. En efecto, cuando decimos que tal es una cosa, decimos que es buena o mala, no que es un hombre. Cuando decimos lo que es no decimos que es blanca o caliente o de tres codos, sino que es un hombre o un dios. Las otras cosas se dicen seres por ser cantidades o cualidades o pasiones o algo semejante del ser verdaderamente tal. Por lo cual se podría dudar si el marchar o el estar sentado o estar sano son seres o no, lo mismo que de cualquier otra cosa similar que no ha llegado a ser en razón de sí misma, ni puede ser separada de la sustancia, sino más bien el ser es del que está sentado, del que está sano o camina, y aquellas cosas parecen más bien ser seres porque *hay debajo de ellas un sujeto determinado*”¹⁰.

Se presentan en este texto en contraste dos maneras de ser. Por una parte:

—El ser en sentido fundamental: “aplos on”

—La sustancia: “ousía”

—Lo que existe y deviene de suyo: “estí kath’ autó, pephykos”.

—Lo que confiere el ser a las otras categorías: “ouk aneu touto legetai . . .”

—El ser concreto individual: “to kath’ ekaston”

—El sujeto-fundamento, determinado de los demás: “hypokeimenon horisimenon autois”.

Por otra parte:

—Cualidades, cantidades, acciones: “poion, poson . . .”

—Seres del ser: “onta tou ontos”

Dudosamente seres: “aporeseie tis . . . poteron on semainei”

—Seres que no son tales sin la sustancia: “ouden chorisdsethai dinaton tes ousías”

Seres en razón del sujeto que los sostiene: “tauta phainetai onta dioti estí to hypokeimenon autois”.

Hay una visible profundización en ambas series de equivalencias, que va en la primera de “lo que es verdaderamente”, la sustancia, que deviene y es de por sí, da el ser a las otras categorías, es ser concreto, hasta el “sujeto determinado”. Esta última expresión aparece como la raíz profunda, a donde se llega como a la verdadera explicación del ser. Y lo que sea este sujeto se entiende mejor por el con-

¹⁰ *Met.*, Z, 1 1028 a 5-30.

traste de la otra serie constituida toda ella por modos de ser que señalan insuficiencia de ser en sí mismos y necesidad de ser en otro y por otro: por el sujeto determinado. Es decir, que el sujeto es lo que es de por sí, se afirma por sí mismo, porque tiene razón de ser en sí mismo, y por ello es capaz de sostener y dar el ser a otros.

Este pensamiento, que aflora con toda frecuencia en la metafísica, se encuentra a lo largo de todo el CA, lo cual indica que esta concepción de la sustancia como sujeto-fundamento pertenece a la primitiva y constante doctrina aristotélica. En la Física se nos dice que “todas las cosas se dicen de la sustancia como de sujeto”¹¹, e inmediatamente se da la razón de ello: esto es así porque la sustancia es lo único que puede ser independiente o separadamente, es decir, por sí mismo, y por eso no puede confundirse con los predicados cualitativos o cuantitativos que sólo pueden ser en el sujeto sustancial. La fundamentalidad de la sustancia se manifiesta en sus relaciones con las demás categorías. Todo lo que no es la sustancia, “es”, se da en ella como en su natural sostén, “es en el sujeto”¹² según la frase muchas veces repetida; esto quiere decir que toda la consistencia ontológica es recibida de la sustancia; por eso, según la expresión arriba propuesta, las demás categorías son “seres del ser”, no pueden darse independientemente de la misma¹³. De aquí que: si la sustancia no “puede tener” contrario, ni puede darse “más o menos sustancia”, puede sí, ser sujeto de contrarios, “y es éste el carácter más propio de la sustancia”. Esto quiere decir que la sustancia permaneciendo idéntica en sí misma puede obtener accidentes opuestos sucesivamente. La distinción entre el sujeto-fundamento y lo accidental-fundamentado se demuestra con máximo relieve en esta apertura y capacidad de la sustancia que, quedando firme en lo que ella es, es capaz de nutrir ónticamente modos de ser en sí mismos incompatibles.

3. Al lado de este carácter de sujeto-fundamento de la sustancia encontramos otro también importante: la sustancia-sujeto como *substrato*. Substrato quiere decir “lo que permanece como residuo”, supone una especial capacidad para resistir una crisis, una catástrofe, y “permanecer a pesar de ello”; significa una especial y última firmeza y consistencia. Estas dos significaciones de “*hypokeimenon*” son muy afines, pero no sinónimas. El “*hypokeimenon*” aristotélico implica las dos, en unos casos se refiere a una, en otros a la otra. Digamos como orientación general que el sujeto como fundamento se contrapone a los accidentes en cuanto no tienen de por sí el ser, sino que lo reciben

¹¹ *Phys.*, 1 2 185 a 32.

¹² *Cat.*, 21 a 24; 53 a 7, etc.

¹³ *Phys.*, 1 4 188 a 6; *Met.*, M 2 1077 b 5, etc.

y son “en el sujeto”; el sujeto como sustrato se contrapone a los accidentes en cuanto éstos son realidades del todo precarias que pueden estar o no estar en el sujeto, que aparecen y desaparecen *sobre aquello que permanece*, que es su sustrato y de lo que ellas devienen, “Ex ou” (Ex quo).

Para Aristóteles ni todo es inmóvil, como querían los eleatas, ni todo es un perpetuo devenir, como pretendía Heráclito, ni tampoco debe concebirse un mundo de seres inmóviles, rígidamente separados de la realidad sensible, del todo escurridiza. Aun en nuestro mundo sublunar se encuentran seres inmóviles y seres móviles, seres estables y permanentes y seres que pronto dejan de ser. En orden a la estabilidad y permanencia en el ser hay que distinguir en el mundo sensible tres maneras de ser:

- Ser absolutamente inestable y variable
- Ser que tiene estabilidad en el ser, pero no absoluta en cuanto a los individuos y sí en cuanto a la especie.
- Ser del todo estable y permanente.

Dentro de la realidad sensible señala Aristóteles un elemento impercedero e inmutable; algo que no ha empezado a ser ni dejará de ser nunca: la materia, permanente siempre y siempre idéntica a sí misma, *de la que* con la forma deviene la sustancia sensible. En el capítulo tercero de Z, que estudia precisamente la sustancia como “*hypokeimenon*”, comienza el Estagirita por hacer coincidir la “sustancia que antes que nada es sujeto”¹⁴ con la materia. La materia es, en efecto, en último término el postrer sujeto-sustrato que permanece no sólo bajo los cambios accidentales, sino también en las mutaciones sustanciales: cuando una sustancia deja de ser tal para dar lugar a otra (de los seres orgánicos a los elementos químicos, del leño a la ceniza, etc.). Pero, a pesar de esto, Aristóteles niega de inmediato esta afirmación: la materia sola no puede ser tenida por verdadera “ousía” y por lo tanto por verdadero y pleno sujeto: sustancia-sujeto es antes que nada “aquello que es capaz de ser de por sí” y la materia sola es incapaz de ser; por ello sólo imperfecta o incompletamente puede decirse que sea sujeto-sustrato. Este se constituye plenamente con la unión de la materia y la forma, que hacen el “compuesto” por antonomasia, la “sustancia sensible”, verdadero sustrato permanente bajo la incesante variabilidad de los accidentes. La subyacente estabilidad de la “*hyle*” y la “*morphe*” mantiene la cohesión del ser de la sustancia, mientras sobre ella y enraizado en ella el mundo de los accidentes cambia ininterrumpidamente. El carácter de sujeto-sustrato implica para Aristóteles no solo la capacidad de permanecer

¹⁴ *Met.*, Z 3 1029 a 1.

a través de los cambios, sino además de ser *aquello de lo que* deviene algo, es decir, los accidentes. La sustancia sensible es la verdadera potencia de donde proceden los accidentes. Esta enseñanza está ya expuesta en el primer libro de la Física con toda claridad: “Es necesario que haya un sujeto en las generaciones, porque la cantidad, las cualidades, las relaciones, el cuándo y el dónde se hacen de algún sustrato; solo la sustancia es el verdadero sujeto del cual se predicán y se hacen todas las otras cosas”¹⁵. En la Metafísica parecería proponerse que el sujeto-sustrato solo fuera la materia. Pero, la distinción de Z 3, que acabamos de mencionar, disipa de antemano esa dificultad, al establecer distintos tipos de sujeto-sustrato: la materia (incompletamente) y el compuesto. Aristóteles —con admiración de Bonitz¹⁶— señala aquí también como “sujeto primero”¹⁷ a la forma. Y tiene su razón para ello, pues, si el verdadero sujeto —de los cambios accidentales— es el compuesto, lo principal del compuesto es la forma y por lo tanto, la forma es principalmente sujeto.

4. Intimamente unida a estas significaciones de la sustancia-sujeto se da otra, difícil muchas veces de distinguir de las dos anteriores. Nos referimos al significado de “hypokeimenon” como sujeto lógico, *sujeto de atribución*, pero visto, como lo ve Aristóteles, desde su raíz ontológica.

Desde este ángulo, “hypokeimenon” se contrapone a “kategoroumenon”, a todo lo que se predica o dice de otro. Sabemos ya que la primera noción de la “ousía” como sujeto nos dice que es “aquello de lo que todo se predica y lo que no puede predicarse de otro”. Veamos lo que esto últimamente supone en la metafísica aristotélica.

La observación de Bonitz de que “kategoron” y “legesthai” están estrechamente ligados con “einai” e “hyparchein” (“arcte inter se coherens”¹⁸), es un óptimo punto de partida. Los términos de la predicación son las “kategoriai”. Sabemos que estos predicados tienen un alcance absolutamente objetivo, realista; por eso Aristóteles las denomina muchas veces “kategoriai tou ontos”, categorías del ser¹⁹. Son en efecto, divisiones del ser “kath’ auton” que se contrapone al ser “nominal”, divisiones del ser que es en sí, “independientemente del alma”²⁰: “cada una de las categorías corresponde a un sentido del ser que es de por sí”²¹.

¹⁵ *Phys.*, I 7 190 a 35-37.

¹⁶ BONITZ: *Commentarius*, Bonnæ, 1849, p. 362.

¹⁷ *Met.*, H. 1 1042 a 27.

¹⁸ BONITZ: *Index Aristotelicus*, 798 a 31.

¹⁹ *Phys.*, III 1 200 b 28; *Met.*, K 9 1065 b 8.

²⁰ *Met.*, E 3 1028 a 1.

²¹ *Met.*, D 7 1017 a 26.

Aquí salta una aporía dentro del léxico aristotélico —a la cual el mismo Aristóteles no le da mayor importancia—. La sustancia es la primera y principal de las categorías; pero, las categorías son los *predicados*, “ta kategoremata, kategoroumena”²². Por otra parte, la sustancia tiene como nota más definitoria el no ser ni poder ser predicado, sino que es siempre sujeto. ¿Cómo puede, pues, la sustancia ser la primera categoría? Esto nos indica primeramente que las categorías antes que “predicados” son modos reales del ser, que con preferencia a su carácter lógico debe tenerse en cuenta su naturaleza ontológica: la sustancia es verdadera y primera categoría en cuanto las categorías son los modos generales según los cuales se realiza el ser.

Otro modo de obviar la dificultad sería entender la definición de la sustancia como “aquello que no se puede predicar de nadie... a excepción de sí mismo”. Esta aclaración es no sólo concorde con la teoría de la sustancia, sino que es necesaria dentro de la lógica aristotélica. De acuerdo a los Tópicos y a los Analíticos, los predicados se deben agrupar en dos clases supremas: aquéllos que expresan algo que es *la misma sustancia* (“en to ti estí, en te ousía”) y aquellos que sólo se dan o son en la sustancia como en un sujeto (“kath’ hypokeimenon”)²³. La sustancia como sujeto lógico implica la capacidad de recibir dos tipos de atributos: unos que le convienen porque la representan a ella misma, porque significan y expresan lo que ella es; y otros que también “son en” la sustancia pero propiamente *no son la sustancia* misma. Los primeros —la esencia completa o el género o la especie— en la realidad forman un solo ser con el sujeto-sustancia, un “en kath’ autó”. Para Aristóteles la correspondencia entre ser y ser verdaderamente uno, entre “einai” y “en kath’ autó” es completa²⁴. Por eso el predicado esencial, que es una misma cosa con el sujeto, representa la riqueza del propio sujeto, no hace más que explicitarla. El “unirse” o la conveniencia del predicado con el sujeto²⁵, es una plena identidad entre ambos en la realidad, un “einai y en kath’ auto”.

Por el contrario, cuando los predicados no son la misma esencia o sustancia, sino que sólo son “en o del sujeto”, la conveniencia y unión que la predicación indica, no entraña una verdadera identidad. Aristóteles nos repite que el hombre no es la música o no es la blancura, cuando decimos de él que es blanco o músico²⁶ y por lo mismo

²² *Phys.*, III 1 201 a 1; etc.

²³ *An. Post.*, I 22 83 a 1 sgs.

²⁴ *Met.*, G 2 1003 b 22 sgs.

²⁵ *Met.*, Θ 10 1051 b 2.

²⁶ *Met.*, Θ 8 1049 a 30

entre los dos términos, unificados en el pensamiento, no se forma en la realidad un “*einai en kath' auto*”, sino un ser y unidad accidental. Ahora bien: ¿qué sentido tiene la predicación aquí, si no se da un verdadero ser? O en otros términos: ¿cómo el predicado accidental *es* el sujeto? Los problemas de la predicación, que tanta importancia tuvieron en la formación de la doctrina de las categorías²⁷, sólo pueden resolverse satisfactoriamente llegando a la sustancia como sujeto ontológico de todos los grados del ser, *fundamento y potencia real* del ser accidental. Si en la predicación de un accidente no hay una identidad plena, hay sí una unión, una relación íntima entre el sujeto y el predicado. La atribución aquí supone algo más que una mera yuxtaposición. Si el hombre no es la música o la blancura, el hombre es blanco y músico. Es imprescindible recurrir aquí a la teoría de la generación y de la potencia: “Lo que deviene no es la cualidad, sino una madera-que-tiene-tal-cualidad; ni una cantidad, sino una madera o un animal-con-tal-cantidad” (Z 9 1034 b 14). Es decir: no pueden considerarse la sustancia-sujeto y su accidente como dos partes extrínsecamente adosadas: hay una plena dependencia en el ser del accidente respecto del sujeto y una determinación intrínseca de éste por el accidente, que impide que ambos puedan ser considerados aparte: Se trata de “un hombre blanco” y no de un hombre y la blancura; el hombre *es* blanco. El “*es*” presupone aquí la capacidad ontológica del sujeto para tales accidentes. La sustancia tiene capacidad y aptitud para sus propios accidentes —por eso le convienen unos y no otros—; tiene una positiva relación hacia ellos; potencial, inicialmente la sustancia *es* su accidente. En virtud de esa aptitud o exigencia de hecho tendrá dichas determinaciones accidentales. La predicación accidental no significa inmediatamente esa aptitud o potencia de la sustancia por la cual se viene a identificar potencialmente con el accidente, pero la supone como base real de la predicación y señala así la vinculación óptica entre el predicado y la “*ousia*”, que, como sujeto, es capacidad e incoación de dicho accidente.

En conclusión: si los predicados esenciales denotan la riqueza que constituye la propia sustancia, los predicados accidentales indican las virtualidades potenciales de la misma, que de hecho son logradas en las propiedades que se le atribuyen y a las cuales sustenta en el ser. Ser sujeto lógico para Aristóteles implica necesariamente ser sujeto ontológico, y ser sujeto ontológico quiere decir estar dotado de múltiples determinaciones, ser rico y abundante en maneras de ser actuales y potenciales.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO cmf.

²⁷ LUGARINI, *Il Problema delle Categorie in Aristotele*, Acme, 1955.

LA SIGNIFICACION DE LA MUERTE

1

La *Filosofía Existencial*, y en esto está de acuerdo con un postulado fundamental de la *Philosophia Perennis*, ha tenido y debido situar a la muerte como punto decisivo y central de la concepción del hombre ¹.

La finitud de la existencia humana tal como se manifiesta en la vivencia del sentimiento de encontrarse “*arrojado en el mundo*”, “*derelecti summus in mundo*”, en situación determinada, tiene que resaltar a la muerte como el último extremo, como la última y decisiva significación de la existencia humana.

Kierkegaard primero, Max Scheler, Jaspers y Heidegger después, han sido conducidos de la mano, como quien dice, por la necesidad interna de esta cuestión.

Como dice Kierkegaard ² no se trata de una consideración objetiva de la muerte en general, tal y como es la creencia del vulgo, a saber, que si tomo una dosis de ácido sulfúrico, me muero, e igualmente si me sumerjo en el agua o me duermo en una atmósfera de óxido de carbono, sino exclusivamente, como dice Otto Friederich Bollnow, de la relación de cada hombre con su propia muerte; se trata indiscutiblemente de la pregunta que formulo acerca de lo que la muerte significa como final previsible de una vida individual y con su entera significación para toda la existencia humana ³.

Es indudable que la muerte da a la vida un sentido y, como trasfondo, contenido. Georg Simmel, el filósofo vitalista, dice en su libro *Intuición de la Vida*, capítulo III, *Muerte e Inmortalidad*, que rigurosamente no morimos en un instante último, sino que la muerte es un elemento continuamente formador de nuestra existencia. Por

¹ P. L. LANSBERG, *Essai sur l'expérience de la Mort*, Paris, Desclée, 1936.

² SÖREN KIERKEGAARD, *Obras*, VI, 228.

³ OTTO F. BOLLNOW, *La Filosofía Existencial*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, Cap. IX.

la muerte se configura nuestro existir, porque nada importa sino ella. Por la muerte se hace posible la separación y en cierto modo la vertebración de los contenidos de la vida.

Como dice Dilthey “es la grave cuestión de que el viviente ve la muerte sin poder comprenderla”; “de que el sentido de la vida en nosotros únicamente considera la muerte como un hecho exterior; pero no puede comprenderla realmente”⁴. Jaspers dice que la muerte es una situación límite, situación irrevocable, situación adherida a la misma condición humana, en su forma más operante y aguda, es el fin radical y definitivo de mi ser empírico, “*su punto mismo de petrificación*”, como dice Marcel.

Por otra parte, el temor a la muerte nos revela que ésta y la nada son contrarios a la verdad de nuestra naturaleza. Este tender que entraña la muerte no es sólo una presión para durar, sino un impulso entrañado en el ser mismo de la persona humana, como vio claramente Pablo Luis Landsberg en una bella página de la *Experiencia de la Muerte*⁵.

El filósofo alemán Max Scheler en su célebre obra intitulada *Muerte y Supervivencia*⁶ hace de la muerte un amplio estudio fenomenológico convirtiéndola en un fenómeno absoluto vinculado a la esencia de lo vital. Establecida la idea de la muerte como implicada en la esencia de la vida, Max Scheler piensa en la necesidad de inquirir sobre la supervivencia. Ocupa esta cuestión la última parte del estudio Scheleriano. La supervivencia de la persona espiritual, unidad concreta que trasciende los estados corpóreos en este flotar, este perdurar y trascender, en que la persona se vive a sí misma como sobreviviendo todavía. La ciencia y la creencia de Max Scheler sobre la muerte y la supervivencia de la persona espiritual, es decir, frente al enigma de nuestro destino, es en todo semejante a la postura adoptada por Duns Escoto, el ilustre teólogo medieval, quien en sus *Theoremata*, 14, edición de París, página 41, dice a la letra: “*Non potest probari animam rationalem esse immortalem*”. Scheler piensa, análogamente a Escoto, que no sabe por la razón natural si la persona existe efectivamente después de la muerte, que no sabe una palabra más de cómo exista; pero agrega: “Yo creo que continúa existiendo (por fe sobrenatural, decía Escoto), porque no tengo motivo alguno para suponer lo contrario, y se cumplen con evidencia, en esta creencia mía, las condiciones de la esencia de la persona”⁷. Ya Nikolai Hartmann había dicho que “el último sentido del conoci-

⁴ Citado por BOLLNOW, *Op. cit.*, loc. cit.

⁵ PABLO LUIS LANDBERG, *Op. cit.*

⁶ MAX SCHELER, *Muerte y Supervivencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

⁷ MAX SCHELER, *Op. Cit.*, pág. 95.

miento filosófico no consiste tanto en resolver enigmas como en descubrir portentos”⁸. Max Scheler afirma que el portento de la supervivencia de la persona espiritual es cuestión de creencia y no de visión.

Heidegger dice que mi muerte no es la de otro, la muerte de otro hombre, pese a la importancia que haya tenido su vida para nosotros; es la *muerte mía*, la de *cada uno*: “El morir es algo que cada existencia tiene que tomar en su caso sobre sí misma”⁹.

La muerte es una parte esencial de la estructura del ser humano. La muerte es la cesación total de existir, es una expresión total de la nada de nuestro ser. Tan propia, tan peculiar de cada hombre es la muerte que no se puede en ella sustituir a otro hombre. “*Nemo moritur nisi sua morte*”, como decía ya Séneca a su amigo Lucilio muchos siglos antes de que Heidegger escribiera su analítica de la muerte. Nadie podría en lo más mínimo intervenir disminuyendo la muerte de otro. En la muerte se pone en juego el ser mismo de cada hombre y no cabe sustitución o suplantación, ni hay modo alguno de eludir esta posibilidad. Cuando el hombre tiene ante sí esta su nada, este destino de morir, que en cada instante va cumpliéndose con trágica inexorabilidad, es cuando sus ojos, ante la angustia de la muerte, ante la *formido mortis*, el terror de la muerte, miran lo más propio de su ser. La negación última es la muerte, humillación que implica imposibilidad de existencia, como dice André Marc en las últimas páginas de su libro *El Ser y el Espíritu*, negación del hombre mismo. *Sein-zum-Tode*, dice Heidegger. Ser para la muerte, ser muriente, que lleva la muerte en sí mismo.

Agustín de Hipona lo vio tan claramente que pudo dejar a la humanidad este magnífico pasaje de su *Civitas Dei* (XIII, 10; PL 41, 283) “Desde que comienza a ser en este cuerpo que ha de morir, nunca deja de estar viniendo la muerte. Cosa es de su mutabilidad el que durante toda esta vida, si vida se ha de llamar, se esté llegando a la muerte. Nadie hay a quien no le esté la muerte más vecina después de un año que lo estuvo un año antes, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y un poco después más que ahora, y ahora que poco antes, porque el tiempo que se vive es vida que se corta, y cada día va siendo menos lo que nos queda; el tiempo de nuestra vida al fin es carrera hacia la muerte, en la cual a nadie es permitido detenerse un punto o detenerse en lo más mínimo; a todos hostiga la prisa por igual, sin diversidad de empuje. A la verdad, que desde que se comienza a ser en este cuerpo se está ya en la muerte... Nunca por lo tanto está el hombre en vida desde que está en este

⁸ NIKOLAI HARTMANN, *Metafísica del Conocimiento*, Biblioteca Filosófica, Losada Ed., Buenos Aires, 1957.

⁹ MARTÍN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Verlag, Halle, 1927, pág. 240.

cuerpo más moribundo que vivo, ya que no puede a la vez, estar en vida y en muerte. ¿O habrá que decir más bien que vive y muere a la vez, que vive porque está en vida hasta que se la quiten del todo; que muere porque está muriendo mientras va perdiendo vida?”.

Y en el Libro de los Salmos, al comentar el versículo 7, dice sobre la muerte inexorable sobre el correr hacia el no ser, estas palabras sublimes: “Nacen los hombres, viven, mueren; muertos los unos, nacen otros, y muertos éstos nacen de nuevo otros: se suceden, se acercan, se alejan sin parar. ¿Qué puede estar quieto? ¿Quién hay que no corra? ¿Quién no va al abismo como agua de lluvia? Así como el río formado repentinamente de lluvia, de las gotitas de la tormenta, entra en el mar para no aparecer más, como no aparecía tampoco antes de que se formara de las lluvias, así el género humano sale de la sombras y avanza; desaparece luego en la muerte; en el intermedio un poco de estrépito... y pasó”.

H. Cysarz diferencia a propósito de la muerte en su libro *Das Unterbliche*¹⁰ una triple significación: 1º La muerte como hecho, la que es solamente circunscrita en su significación; 2º La muerte como certidumbre, la que nos acompaña en el decurso del vivir; y 3º La muerte como proceso, la que únicamente nos acompaña un trecho que significa o representa el “adiós” a la vida.

Ahora bien, desde la perspectiva de la Filosofía Existencial¹¹ y completamente lejos de las doctrinas que conciben la muerte al estilo de Novalis, es decir románticamente; o al estilo de Baschofen, es decir simbólicamente, y que para concebirla ya sea como paz después del sufrimiento, o ya sea como una condición previa de la vida en presencia de otro ser que muere, hacen un llamado a la vida activa, implican un juicio vital, que resulta un imposible y una contradicción. Es menester establecer, entonces, la relación inmediata con mi muerte misma, la que es anterior a toda consolación natural, a toda interpretación.

Está, pues, claro que sobre mi muerte, la muerte mía, nada sé; lo único cierto es el hecho y el proceso del adiós a la vida. Cuando asisto a la muerte de mi prójimo, no es a la muerte misma, sino a la agonía a la que asisto. En la muerte de otro nos es posible observar el paso de la existencia humana a la casi existencia bruta, el tránsito del *Dasein* a la *res* (cosa). Y decimos a *la casi existencia bruta*, porque el cadáver no es propiamente una *cosa* como la piedra o la madera, es algo que vivió, algo que tuvo vida.

En suma, no puedo experimentar la muerte de otro, ni en cuando a morir ni en cuanto al tránsito del *Dasein* a la reificación,

¹⁰ H. CYSARZ, *Das Unterbliche*, Halle, 1940, pág. 85.

¹¹ *Lecciones sobre Existencialismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952.

ni aun en cuanto a la desaparición de la persona que muere, ya que el muerto no ha desaparecido para sus prójimos, la existencia en común con él no se ha roto. El conjunto de ceremonias con las que le honramos, dice Bollnow, es para nosotros un objeto de preocupación y de solicitud por cuya virtud perseveramos unidos a él.

Es un hecho que nadie puede privar a otro de su muerte y nadie puede morir en su lugar. Puedo ofrecer mi vida por el prójimo; pero esto no significa que le haya quitado su muerte, sino que en una eventualidad he sustituido mi muerte por la suya. Es también un hecho innegable que nos encontramos en presencia de mi muerte, la muerte mía, absolutamente privados de toda experiencia; también en relación con la muerte de otro, acerca del cual sabemos que muere, sabemos el tránsito de la existencia a la reificación; pero no tenemos acerca de ello la más mínima experiencia.

La anterior descripción fenomenológica está hecha en conformidad con lo dado; pero a ella podemos arrojar sin duda las certezas de la intelección y de la razón y las luces que recibimos, al fin filósofos cristianos, de la fe. No queremos decir de ninguna manera que la razón no pueda, con sus propios recursos, convencernos de que el hombre carezca en sí mismo de un principio de inmortalidad. Es evidente que el hombre muere, el alma no. Ella escapa a la destrucción, de manera que en verdad puede decirse con Horacio, el gran poeta latino: "*Non omnis moriar Multaque pars mei vitabit Libitinam*"¹². La filosofía tradicional conoce desde hace mucho los argumentos probatorios de la inmortalidad del alma del hombre. Entre ellos resalta la prueba metafísica, porque en resumidas cuentas ella abarca todas las demás, como lo ha visto M. F. Sciacca en las páginas de su obra sobre *Muerte e Inmortalidad*¹³.

II

Llamamos inmortal a lo que no muere, a lo que vive siempre. El alma humana es inmortal *per se* y *ab-intrínseco*, es decir intrínsecamente. Llamamos inmortal *per se e intrínsecamente* al ser que tiene la inmortalidad por su naturaleza. El alma humana es por naturaleza substancia simple. Luego por naturaleza es incorruptible *per se*. El alma humana es substancia esencialmente *espiritual*, es decir esencialmente independiente en sus acciones específicas y en su existencia, del cuerpo a quien está unida. Luego no es posible que ella se corrompa *per accidens*, por corrupción del cuerpo. Si las substancias

¹² HORACIO, *Odas*, III, 30.

¹³ MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Muerte e Inmortalidad*, Miracle Ed., Barcelona, 1962, pág. 262.

que no pueden corromperse *per se* ni *per accidens*, son llamadas inmortales *per se* e intrínsecamente, luego el alma del hombre es inmortal *per se* e intrínsecamente.

Analicemos más despacio esta prueba ontológica, basada como se ve en la simplicidad y espiritualidad del alma del hombre.

El alma intelectual es la forma substancial del hombre, por la cual el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de substancia y de ser. El alma intelectual le da al hombre todo su grado de perfección, es el principio por el cual el hombre vive, siente y piensa, comunicando al cuerpo, es decir a la materia, el acto de ser con el cual existe.

Si bien es cierto que la *materia prima* no subsiste separada de la forma, ya que es *nec quid, nec quale* y *nec quantum*, al romper su unión con la forma intelectual, cuando sobreviene la muerte, es desde luego substituida por una forma cadavérica, la que siendo corruptible como la materia a la que informa, se limita a presidir la descomposición sucesiva del cadáver.

Por su parte, el alma intelectual es de naturaleza inmaterial, es forma espiritual y subsistente. Mientras el alma vegetativa y el alma sensitiva, aun cuando no sean reductibles a la materia por ser formas, dependen omnimodamente de ella en su ser y operación, pues no hay ni nutrición, ni crecimiento, ni generación sin soma, es decir sin órgano corporal, e igualmente, no es posible hablar de sensación sin implicar que es *actus organi corporalis* y sin afirmar que se encuentra integrada por un elemento simple o contenido y un elemento extensivo y sujeto al movimiento local o continente. El alma intelectual no solamente es en sí misma forma incorpórea y simple, como lo es toda forma tipológica, sino precisamente inmaterial, substancia espiritual.

Distingamos lo que es simplicidad y lo que es espiritualidad. La simplicidad es ausencia de partes; pero la espiritualidad no es un grado de simplicidad, sino un género del todo diverso. La espiritualidad es la manera de existir independiente a una substancia conjunta. El alma intelectual es simple porque carece de partes; pero es además espiritual porque la existencia no le viene ni del cuerpo, ni del compuesto que forma con el cuerpo, sino de sí misma, es subsistente.

El alma humana es forma subsistente, llamada así porque puede existir separada de la materia a la cual se une extrínsecamente o sea para el ejercicio de ciertas actividades para las que requiere el cuerpo.

Entre las operaciones o actividades que integran la vida humana encontramos las que no dependen intrínsecamente de la materia, como la intelección y la volición y así, la función de la intelección no es como la del sentir, un acto cuyo principio próximo es el compuesto,

es decir, un órgano informado por el alma, sino más bien un acto cuyo principio próximo es el alma sin ningún concurso intrínseco del cuerpo. La intelección, "*non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum*", se realiza trascendente, despojada de materialidad, que excluye por completo toda condición próxima material y que tiene por objeto la realidad absolutamente inmaterial.

Veamos brevemente los objetos de nuestro pensar. Cuando por la aprehensión intelectual, por la intelección, contemplamos las esencias y engendramos la representación conceptual, ¿estamos, acaso, realizando operaciones materiales? No se captan las esencias por los oídos, ni se perciben con la vista, ni se tocan con las manos. El bien, lo verdadero, lo bello, la justicia, el deber, el honor, etc. no son objetos materiales; su mundo, el de las esencias, está fuera del tiempo y del espacio; no son cosas extensas, ni subsisten por cosas extensas; son *Ideas*, como dice Edmundo Husserl: objetos inmateriales. La visión eidética, proporcionada a su objeto, es operación inmaterial. Y si esta operación está separada de la materia y es superior a ella, si es trascendente e inmaterial, el principio del cual procede, trasciende la materia y es espiritual. Objeto inmaterial, operación inmaterial, principio inmaterial. *Operatio sequitur esse, et juxta modum operandi est modus essendi*. Tal es la espiritualidad del alma del hombre.

El alma humana, por el hecho mismo de ser espiritual, es absolutamente simple, indestructible, incorruptible, indescomponible, luego es intrínsecamente inmortal.

Procedamos a explicar este punto de vista. Hemos dicho más arriba que el alma y el cuerpo son dos substancias incompletas que por su unión constituyen un compuesto substancial completo que es el hombre viviente. La materia necesita de la forma y la forma necesita de la materia. Formas que no poseen ninguna actividad propia, ni en consecuencia ningún ser propio, no pueden existir sin la materia; ellas son y operan por el todo. El alma humana, empero, posee al lado de su actividad orgánica, otra supramaterial, es decir inmaterial propiamente. No cabe duda que ella necesita del cuerpo para tener una existencia en la cual pueda desarrollar todas sus potencias del modo que le es natural; pero de ningún modo para existir por sí misma. Es verdad que ella posee una subsistencia que es capaz de comunicar a la materia y en este sentido es una substancia incompleta. No hay, ciertamente, en el hombre ninguna actividad en la cual no participe el alma como principio, pero sí una actividad de que está excluido el cuerpo como tal. El alma no está, pues, convertida, junto con el cuerpo, en un solo principio de manera tal que sin él

no sea hábil para nada, sino que está unida, según la expresión de Tomás de Aquino, a la materia sin estar inmersa en ella. Con la muerte se destruye el organismo del cuerpo y la materia pasa a constituir con otras formas otros compuestos; el alma humana intelectual, sale de la unión en virtud de su subsistencia.

Pero el alma intelectual separada del cuerpo por la muerte, no quedará reducida a recordar y vivir con lo adquirido. No hay nada que imposibilite el que pueda adquirir naturalmente nuevos conocimientos. Privada de su modo de conocer natural a su estado primario de su unión con el cuerpo, ¿por qué no habrá de gozar del que es propio a los espíritus separados? Para Tomás de Aquino, y en esto en compañía de la mayor parte de los doctores de la Escuela, las almas intelectuales separadas, constituyendo el último rango de los espíritus puros, no piensan con ayuda de la abstracción sobre las imágenes sensibles que requieren el cuerpo, ni por la visión de las ideas en Dios, sino más bien en virtud de *ideas infusas* que reciben por influencia de la *luz divina*, en las que sí están inmersas¹⁴.

Pero a pesar de todo es evidente que el misterio de la muerte desborda todo lo que la razón puede alcanzar; sólo la fe y la esperanza nos aportan luces que de acuerdo con lo que la razón humana descubre y declara, parecen sobrepasar las aspiraciones profundas de las que toman conciencia, a su propio nivel, sin poder agotar su sentido y su alcance.

III

Platón, el *hombre griego*, por excelencia, el hombre de razón, hace de la vida filosófica un desprecio de las cosas de este mundo hasta convertirla en una *mediatio mortis*, una preparación para la muerte. La muerte es un gran bien, puesto que trae consigo la liberación de todos los males terrenos. El auténtico filósofo no debe temerla, sino, como dice en el *Fedón*, disponerse con tiempo a ella. El verdadero y principal menester del filósofo es aprender a morir y prepararse, por encima de todo, para la separación del alma y el cuerpo. Resulta así la filosofía para Platón de Atenas, un verdadero *ejercicio thanásico*, una purificación que vuelve a dejar al descubierto nuestras almas, las que son de origen divino y de aspiraciones ideales.

En la *Apología*, en el *Gorgias* y sobre todo en *La República* aparece vagamente el tema de la supervivencia y aflora en fases distintas, el misterio de la vida de ultratumba, mostrando a las almas más allá de la muerte. Sin embargo las pruebas filosóficas de la

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ed. BAC., Iª P., Cuestión 89, art. 4.

inmortalidad del alma han sido dadas por Platón en los admirables discursos contenidos en el *Fedón* (70 c - 107 a) antes de que Sócrates bebiera la cicuta. En la imposibilidad, dadas las dimensiones de este estudio, de transcribir el texto mismo de Platón, hemos de hacer sólo un resumen esquemático, si bien completo, de las cuatro pruebas que Platón supo poner en los labios de Sócrates. Se verá fácilmente que ellas representan una puesta en orden del dato filosófico teológico (teología natural) manejado por Platón, y que es el nervio de todas sus pruebas: *El parentesco del alma con lo divino*.

Primera prueba: Todo cambio tiene lugar de un contrario a otro contrario y debe poder cumplirse en un sentido o en otro, porque si el paso no tuviese lugar sino en un solo sentido, todo acabaría por confundirse en una unidad inmóvil. Apliquemos este principio a la oposición de la vida y de la muerte, resulta que no debe haber solamente el paso de la vida a la muerte, sino también de la muerte a la vida.

Segunda prueba: Teoría de la reminiscencia. Para recordar es preciso haber aprendido antes lo que se recuerda. La vida intelectual del alma supone un conocimiento de las Ideas en una vida anterior a nuestra existencia presente. El alma ha preexistido al cuerpo y por lo tanto es natural que le sobreviva después de la muerte.

Tercera prueba: El alma conoce las Ideas, es de la clase superior de seres, porque lo semejante es conocido por lo semejante. Como la Idea, el alma es por consiguiente invisible, pura, simple, de naturaleza divina. Ahora bien, la simplicidad de su esencia implica la imposibilidad de su disolución y la certeza de su inmortalidad. Precisemos: La parte del alma que conoce las Ideas, que tiende de suyo hacia las realidades superiores, divinas e inmortales, es el *nous*, el que es por consiguiente inmortal.

Cuarta prueba: Cada cosa es lo que es por participación de una Idea y una Idea determinada no puede admitir su contraria. El alma tiene por esencia la vida, ella excluye en consecuencia su contraria, la muerte. Luego el alma es inmortal. Con cuánta razón hace exclamar a Sócrates, por vía de conclusión, estas palabras admirables que son por sí mismas la declaración de la certeza platónica de la inmortalidad del alma: "*O Cebes, si hay alguna cosa que sea inmortal e imperecedera, debe de ser el alma, y existiremos real y eternamente en las estancias del Hades*" (107 a 1-2).

La teoría de las Ideas había conducido a Platón a hacer del alma una realidad inmaterial, en suma, una realidad del más allá; pero esta demostración permanece verdadera aún trasponiendo la teoría

misma. La prueba de lo que decimos la encontramos en las páginas profundas de San Agustín (*De Immortalitate Animae*).

Aristóteles, el *maestro de los que saben*, en palabras del Dante, en el Libro XII de su *Metafísica* restringe la inmortalidad solamente a la parte intelectual del alma. En el *De Anima* queda restringida aún más, pues solamente comprende el *entendimiento activo*, mientras el pasivo se corrompe con el cuerpo. No dice una palabra para el más allá de la muerte.

IV

Pero la esperanza platónica en la otra vida permanece imprecisa y vaga por la imposibilidad de dar una forma verdaderamente espiritual a la supervivencia del alma. Todo cambia para el filósofo cristiano, para el creyente, para el cual el más allá de la muerte no es el mundo platónico de las Ideas, a pesar del incomparable encanto de su poesía, sino la reunión de su ser personal al Ser Divino, creador y promotor de las personas, quien por el don gratuito de la gracia hace participar al hombre de su eternidad.

Vemos claro que Platón y Aristóteles, hombres que destacaron en el paganismo, hacen de Dios un Ser que no ama al hombre y éste permanece terriblemente solitario, no es llamado ni elegido. Aquí vemos que se hace preciso el Evangelio que abre una brecha en el cuadro mismo en el cual había encerrado Platón el alma inmortal. Sólo aportará este socorro Dios hecho hombre, el Cristo, reduciendo el dualismo pesimista del alma y del cuerpo por el misterio de la Resurrección de Cristo, prenda de nuestra resurrección corporal ¹⁵.

Damos término a este breve estudio sobre la muerte y la inmortalidad con estas palabras de Régis Jolivet, decano de la Facultad de Filosofía de Lyon, palabras, decimos, que encierran toda la doctrina de un filósofo cristiano: "La muerte es, pues, una especie de escándalo, tan profundo, que es imposible pensarla como un término, es decir de introducirla en la serie de los acontecimientos de mi vida, como el fin de estos. Existe en verdad una exigencia de inmortalidad, de la que el escándalo de la muerte no es sino el aspecto negativo; y también una exigencia de inmortalidad personal, que no tiene sentido si no manifiesta una estructura ontológica de la realidad humana" ¹⁶.

OSWALDO ROBLES

Universidad Nacional de México

¹⁵ H. D. SAFFERY, "Origine en Grece de la Croissance en L'Immortalité de L'Ame", *Lumiere et Vie*, noviembre, 1955.

¹⁶ R. JOLIVET, *Le Probleme de la Mort chez Heidegger et J. P. Sartre*, Fontenelle Ed. Saint Wandrille, 1950.

LA OBRA DE ARTE Y EL INTELLECTO

La inspiración poética constituye un proceso encaminado directamente a la ejecución de la obra de arte; en otras palabras, intencionalmente orientado a la realización de la obra. Pero este proceso, que no es para nada simple, puede dividirse, a los efectos de su análisis, en dos etapas principales: la intuición poética y la intuición creadora. La primera expresa la *captación*, por parte del artista, de la significación estética de las cosas. La segunda se refiere a la directa orientación intencional a la realización. Podríamos decir que aquella es primariamente afectiva, y esta, funcionalmente efectiva. Ambas constituyen una catalización, a través de la personalidad del creador, de un mundo de significaciones que se configura en una estructura personal y típica del artista.

Todo este proceso, sin embargo, puede considerarse como una "etapa previa" de la realización, que comienza en el punto estricto en que esa intuición creadora, estructurada en el *exemplar*, se plasma en la configuración de un *modelo* de la obra a realizar. Este modelo no indica una forma organizada de la obra, sino una "idea" direccional de la misma.

En esta realización se pueden distinguir también dos grandes planos: el proceso "psicológico" de la operación, y el producto real de este proceso. Tal producto, la "obra de arte", tiene a su vez una compleja estructura, tanto fenomenológica como ontológica. Analizadas ya las características de la intuición poética (cfr. *El arte y el intelecto*, SAPIENTIA N^o 74, p. 249 ss.), comenzaremos nuestra investigación por el proceso psicológico.

1 - *La decisión: caos y caída*

El proceso de la creación artística, en su estricto sentido de camino hacia la obra, puede ser sintetizado en tres etapas. En primer lugar tenemos un estado más o menos nebuloso, en que el artista siente que posee en sí mismo todo lo que luego habrá de realizar,

aunque nada definido respecto de ello se encuentre en este conjunto: es la inspiración en estado más o menos puro. Viene luego una primera especificación del "material" contenido en la inspiración por medio de una composición mental. Finalmente, por una última limitación, se realiza esta composición en la obra.

Prescindimos en este punto de la forma más o menos consciente en que este proceso se realiza (por lo menos en buena parte es inconsciente), como asimismo de la sucesión o superposición temporal de sus etapas. Por lo común se produce una elongación temporal, así como una intrincada distribución genética de los elementos parciales que constituyen cada una de ellas.

Lo importante es hacer notar que cada uno de estos pasos se actúa por una decisión; y resulta interesante comprobar que cada una de estas decisiones comporta una caída. En primer lugar hemos de definir qué significa *caída*. Todo conjunto potencialmente ilimitado (como sería el caso en el caos de la inspiración) pierde, al actuarse, la totalidad de sus posibilidades menos una, la que precisamente se realiza. Esta pérdida de posibilidades, esta reducción al hecho concreto, es lo que entendemos al hablar de *caída*. Por ello es una caída el descenso de la plenitud de la inspiración (caos, o bostezo, que es una inspiración profunda) a la especificación formal que moldea la realización mental. Y una nueva caída es la limitación, en la materia, de la forma llena de vida que se da en el entendimiento.

El artista debe elegir, y esto significa relegar al campo de las posibilidades no realizadas, de los futuribles, todo aquello que no sea esta realización determinada. El artista se ha limitado a sí mismo (como por otra parte lo hace todo hombre).

¿Significa esta decisión un empobrecimiento? Sí y no. En cuanto la actualización de una potencia es el paso de una posibilidad a una realidad, la obra representa un modo de existencia más acabado, más definido, más "actual", que la idea poética. Pero lo artístico en la obra no es lo que ésta tiene de real, sino lo que tiene de posible. Es decir, todo aquello que en la mente del creador, o mejor aún, en sus vivencias, hay de plenitud de significación, plenitud irrealizable por su misma naturaleza. La obra realiza siempre una parte, y sólo una parte, de lo que el artista concibe en su inspiración poética. Inclusive este poner en la realidad un determinado contenido del caos creador comporta inevitablemente una mutilación esencial de sus virtualidades, al subordinar a un esquema conceptual lo que de aconceptual tiene la intuición creadora por definición. O sea que nos topamos una vez más con el concepto de caída.

Si la grandeza de la obra de arte consiste en expresar una capacidad única del espíritu del hombre, su miseria es la de ser por esencia una expresión deficiente y mutilada.

2 - *El plan: caos y forma*

El primer paso *en el proceso* propiamente dicho de la ejecución de la obra, consiste, según ya lo hemos dicho, en la composición mental, o, para utilizar una denominación apropiada, el *plan*. Plan no está tomado aquí en el sentido estricto de planificación, sino en el más general de ordenamiento direccional de un conjunto de elementos.

Genéticamente, el paso inicial del plan lo constituye la aparición de la *idea* de la obra. Esta idea implica tres elementos determinantes del producto final del proceso creativo:

- 1) la intelectualización de la inspiración;
- 2) la dirección intencional hacia un medio de expresión;
- 3) la ubicación lógica de la inspiración en un modo de expresión.

El primero de estos elementos, y sin duda el más importante, implica un fundamental cambio de frente en lo que al proceder artístico se refiere. Esta variante esencial consiste en que POR LA APARICIÓN DE LA IDEA SE INTELECTUALIZA LO QUE EN LA INSPIRACIÓN ERA TOTALMENTE ACONEPTUAL.

Esta idea no significa otra cosa que la ordenación de algunos de los aspectos que presenta indiferenciadamente la inspiración creadora, aspectos que a su vez se reducen a una traducción conceptual por análisis lógico de su contenido imaginativo (o si se quiere, eidético). Este análisis podría interpretarse, salvadas las distancias, como una especie de "*conversio ad phantasmata*", no ya sobre las imágenes de la *phantasia*, sino sobre esa suprema imaginación creadora que es la llamada "facultad artística", facultad que no consiste más que en el inconsciente mismo del artista, abierto a las cosas estéticas por su típica sensibilidad para los significados ocultos de las cosas, por su capacidad de intuición y contemplación desinteresada e ingenua de la realidad.

El resultado de esta ideación es la producción de una *forma* que actúa la potencialidad de la materia constituida por el caos inspirativo; forma que a su vez se ordena por naturaleza a una nueva materia, esta vez exterior, a la que deberá posteriormente actualizar. La ideación abarca, pues, los siguientes aspectos:

- a) la limitación del campo de la inspiración poética a un sector o aspecto más o menos determinado;
- b) el análisis intelectual de este campo limitado para *traducir* de modo conceptual las significaciones que encierre;
- c) la eliminación, aun en este círculo limitado, de todas aquellas significaciones que aparezcan como lógicamente incompatibles;
- d) la producción, por este procedimiento, de una *forma* intelectual ordenada ya directa e intencionalmente a la obra externa.

Su mismo carácter formal convierte a esta composición mental en *plan* de la obra al exigir, como propiedad de su misma naturaleza, la estructuración hacia una determinada especie de obra; esto, si aceptamos el principio de que no hay direccionalidad indeterminada, que la forma debe ser necesariamente forma de algo específico, no de algo totalmente indefinido. Todo lo cual se aclara teniendo en cuenta que la forma artística no pertenece al género “forma separada” sino al que podríamos calificar sencillamente como “forma de”. De donde se sigue que la forma exige una determinada *materia* (en este caso el medio de expresión) a la que va a actuar, y un determinado género de unión con esta materia (el modo de expresión propio de la obra y del artista).

Esta exigencia de lógica, propia de la forma y del plan de la obra, no significa que el artista actúe según patrones lógicos. El proceso de planificación se realiza en gran parte de modo inconsciente, por lo cual sería absurdo pedir en él una estructuración discursiva. Por otra parte, si algo hay que sea propio del artista, es el actuar sin detenerse en especulaciones teóricas, y mucho menos dialécticas. Sin embargo, es innegable que el artista no escapa a lo que podríamos llamar la “lógica de la acción”; es decir, a la necesaria estructuración y ordenación de los elementos en función de la finalidad que se persigue. En el actual caso esta finalidad (finalidad esencial de la intuición poética misma) es la *expresión en la obra*, que exige, en consecuencia, la disposición de las partes de acuerdo con el orden supuesto por la obra. En esto consiste, y nada más que en esto, la lógica de la planificación artística. Quien tenga dudas acerca de esta realidad, piense que con todo derecho se puede (más aún: se debe) hablar de una “lógica de los locos” en cuanto sus acciones tienen una perfecta ordenación, aun cuando su finalidad pierda el contacto con lo real. Con mucho más derecho, la actuación artística, no importa cual sea su “función de realidad”, es perfectamente lógica en su estructuración. Por algo Platón hablaba de la poesía como un “delirio”.

Es en este paso inicial del proceder artístico donde puede apreciarse con más claridad el sentido de lo que se llama “creación” artística. El apelativo de “creador” aplicado al productor, no es más que una denominación analógica y, a primera vista, metafórica.

El artista recibe de las cosas toda una serie de signos y significados que van formando en su interioridad un sedimento o un depósito de vivencias, el que en determinado momento se plasma en una forma, el *exemplar*, que el artista educa de su mundo personal e interior. El cómo y el porqué de esta educación constituye un misterio del espíritu humano, del mismo modo que lo es la acción del intelecto agente sobre las imágenes de la fantasía. Lo cierto es que al término de este

proceso hay una forma que no existía antes ni en la naturaleza ni en la mente del artista. En este exclusivo sentido de ser algo nuevo producido a partir de elementos preexistentes, puede hablarse de creación. Es decir, analógicamente hablando, que se da la existencia a un nuevo ente de modo semejante a cómo en la acción creativa se da la existencia y el ser a un ente que no tenía antes ninguna realidad.

3 - *La multiplicidad de las formas*

Hemos hablado hasta ahora de *forma* y, a poco que se mire en lo que llevamos dicho, esta expresión se refiere a entidades bastante diversas; por esta razón conviene, antes de continuar con el estudio del proceso de producción artística, aclarar los distintos sentidos que adquiere la forma a través del mismo, así como también señalar la posible, y real, superposición de estas distintas *formas*.

Partiendo de la acepción tradicional de la forma como elemento determinante de la entidad en cualquier ser concreto, debemos asimilarla, como es tradicional también, a la estructura de acto de los entes. La forma no es el acto, sino principio del acto. La forma no es determinación, sino principio de determinación. Según se la entienda como acto simplemente, o como determinación, la forma "es algo" o "es de algo". En el primer caso el ente existe en su estructura formal; la forma es la esencia que recibe el ser, que existe. En el segundo, la forma es un coprincipio que constituye la esencia del ente concreto juntamente con el principio determinable sobre el que ejerce su función: la materia.

Ahora bien, a través del proceso productor la estructura formal reaparece y toma caracteres típicos al atravesar las distintas fases del mismo. La primera de estas apariciones se relaciona con la intuición poética. Esta es, en efecto, una estructura propia del individuo producida en forma inconsciente sobre la base de los significados de las cosas y las vivencias individuales. La intuición poética se da únicamente cuando este mundo de vivencias adquiere una forma, forma que el individuo mismo realiza y que da sentido a esa limitada realidad vivencial que denominamos "intuición poética". Ello no quiere decir que esta primera forma, que podemos llamar *forma poética*, sea una forma intelectual, sino todo lo contrario; es una forma inteligible pero aintelectual. Sin la forma poética, la captación estética de la realidad no conduce, ni tiene posibilidad de hacerlo, a la inspiración poética, a la intuición poética. Cabe preguntarse en este punto qué significa, si aceptamos lo anterior, la ilimitación potencial de la inspiración. Para responder a esta pregunta es necesario ubicar previamente a la intuición poética en su lugar metafísico, ¿Dentro de qué categoría se

inscribe?; ¿qué es? A primera vista podría parecer esta una pregunta meramente retórica, pero no lo es, puesto que nos encontramos frente a una presunta *determinatio interminata*. La respuesta exige que se haga antes una distinción fundamental (que ya anteriormente hemos señalado): la intuición poética está determinada en un doble sentido: el del objeto intuído, por un lado, y el del objeto propuesto, por el otro, aun antes de convertirse en intuición creadora propiamente tal. En el primer aspecto constituye lo que, pidiendo prestada su terminología a Max Scheler, podemos denominar una “intuición emocional” de algo. En el segundo, es una orientación intencional hacia la obra a realizar, un *exemplar* del objeto constituído por la obra artística.

El concepto de forma es, a todas luces, analógico, y por ello debe tenerse en cuenta que cuando hablamos de “forma” de la intuición poética lo hacemos por analogía con la forma sensible, o mejor aún, con la forma de la especie intelectual. En otras palabras, hay un contenido emocional, o vivencial, al que se lo ilumina o se le da un eje de movimiento, y este rayo de luz o este eje pueden denominarse adecuadamente como “forma” de ese contenido vivencial, sin que ello signifique su contracción a un modo determinado y único de estructuración. La intuición poética puede, sin mayor violencia, encuadrarse dentro del ámbito de los hábitos operativos no estrictos, es decir, como determinación cualitativa del actuar propio de una potencia; en este caso, de lo que podemos caracterizar como “facultad artística”. Se puede hablar, por consiguiente, de forma, o mejor de “formalidad” de la intuición poética, sin que ello signifique atribuir a la misma una actualidad absolutamente determinada, por cuanto la intuición poética no es un actuar de hecho, sino una disposición para actuar. Esta disposición, en cuanto *tal* disposición, involucra una determinación (una “forma”), pero en cuanto *disposición* no supone esta determinada actuación.

Si la disposición para actuar, la intuición poética, se realiza mirando hacia el objeto intuído, hacia la captación del significado de las cosas, únicamente se la puede llamar operativa en el sentido retrospectivo de que es el primer paso en la posterior realización de la obra, pero en su propia estructura nada encontramos que se refiera directamente a la operación, en el sentido de que la *disposición*, aunque ordenada por naturaleza a un tipo definido de actos, no tiene, sin embargo, un “fin práctico operativo” inmediato. El paso a la actitud operativa está dado por una segunda forma, distinta y posterior a aquella que pertenece a la intuición poética. Sin que intentemos penetrar ahora en el mecanismo psicológico por el cual se produce el cambio, lo cierto es que en determinado momento la intuición poética adquiere una segunda formalidad, una nueva forma, que la convierte en intuición

creadora. ¿Qué es lo propio de la intuición creadora? Ya lo hemos dicho: la *idea* de la obra. Esta "idea" o modelo, constituye en sentido propio una forma de la obra; es decir, significa que la determinación pasa del objeto intuido al objeto pre-visto. Esto no quiere decir que la forma propia de la intuición creadora se identifique con la forma de esta determinada obra que el artista realiza luego, sino muy por el contrario; es la forma de "la" obra, o mejor de "una" obra, no la de "tal" obra concreta e individual. Es algo así como la forma específica, el *eidós*, al que responderá luego la *morfé* propia de ese individuo que es la obra realizada. Es la forma de que hablamos en el apartado anterior. Su materia es la "disposición" que constituye la intuición poética.

Este modelo interior, abstracto, adquiere dos nuevas determinaciones formales. La primera de ellas está dada por el *modo* de expresión que el artista posee como propio y elige para realizar esta idea poética. La segunda proviene de esa adecuación individuante a la materia concreta en que se realiza la obra. Pero de ellas trataremos a continuación.

4 - La obra: causalidad recíproca de materia y forma

Dijimos que la idea de la obra es la forma específica de la misma; casi podríamos decir que es la forma genérica, si esto no fuera un disloque lógico. La idea, o el plan, debe especificarse en dos sentidos: el modo en que la obra se realiza y la materia en la que se realiza.

La materia suele considerarse como el coprincipio pasivo del *compositum*, pero esta pasividad de la materia en el caso de la obra artística es sumamente relativa. Debe tenerse en cuenta que la obra de arte no constituye un compuesto sustancial, sino sólo un compuesto accidental, o si se quiere, una configuración. La forma es en ella una cualidad que adviene a un ente ya constituido; o sea, que es, en sentido estricto, un accidente. Este accidente, si bien es un determinante intrínseco del ente sustancial, depende, a su vez, en su realidad y en su formalidad, de este mismo ente al que determina. La forma artística es, a la vez, determinante y determinada en la obra. La materia a la que adviene la forma artística es una materia ya formalizada, más aún, es un ente corpóreo con todas sus características propias que adquiere una nueva configuración, configuración que no es sino un nuevo accidente en él. Por ello la forma que se realiza en esta "materia" no puede menos que sufrir la causalidad propia de la misma. La obra de arte es un individuo existente con existencia física propia, por lo menos en un gran número de casos, y por eso mismo la forma que se actualiza en él recibe tanto como da. El modo propio de existencia

de cada obra de arte constituye un tema demasiado amplio como para tratarlo en este momento, por lo que nos remitimos a una posterior discusión del mismo.

Un punto que sí conviene aclarar aquí, aunque más no sea someramente, es el de la “materia apropiada” a la obra de arte. Desde muy antiguo se ha discutido acerca de cuáles son los materiales aptos para constituir la materia de una obra de arte. Podríamos responder escuetamente que todo material es apto para constituir materia de la obra de arte, pero vale más aclarar un poco la cuestión. Cuando se discute punto de vista estético y el punto de vista artístico. El punto de vista ambos perfectamente legítimos, pero totalmente independientes: el punto de vista estética y el punto de vista artístico. El punto de vista artístico, es decir, la apreciación de la obra de arte como *valiosa*, depende de toda una serie de factores cuya determinación corresponde a los cánones propios de la época, el lugar, el sistema de las artes, etc., todos ellos factores que deben ser esables por la crítica del arte en función de una teoría del arte. El punto de vista estético, en cambio, debe mirar la obra sólo como el producto de una determinada actitud y de una típica actividad humana. Desde este segundo punto de vista, es material apto para la obra de arte todo aquel que permita la realización individual y concreta de la idea artística concebida por el creador. No hay, en este supuesto, materiales “artísticos” y materiales “no artísticos”, si se los considera en abstracto; tan artístico puede ser el cartón o el yeso como el oro, la madera o el mármol; tanto lo es la serie temperada de sonidos como los ruidos o las ondas sinusoidales. Todo depende exclusivamente de su capacidad para permitir la actuación de una forma artística.

Pero la relación de materia y forma en la obra no depende únicamente de la consideración de estos dos principios separada y estáticamente. La forma artística no es una forma *educida* de la materia, sino *inducida* en ella. Por consiguiente hay una nueva determinación dada por el *modo* en que se realiza el apareamiento de ambas. Este modo, a su vez, está determinado por los siguientes factores:

- 1) la capacidad del artista para *traducir* la idea o forma en la obra;
- 2) las condiciones a que está sometido el creador en su acción;
- 3) la fidelidad con que esta inducción de la forma en la materia se realiza.

El creador es causa eficiente de la información de la materia, pero en cuanto causa eficiente está supeditado a la finalidad propuesta, finalidad que en este caso responde al ejemplar ideado de la obra. Ahora bien, esta traducción de la idea en la obra está condicionada por dos tipos de presupuestos: aquellos que se refieren directamente

a la concepción de la obra, es decir, a la claridad con que se concibe la expresión del modelo en tal obra determinada; y los que se refieren a la efectucción de la obra, o sea, a la faz técnica de la realización, a la habilidad del artista. En relación con el primero de estos aspectos, el artista debe saber traducir la idea en la obra, en relación con el segundo debe saber hacerlo fielmente. Pero entre ambos o, mejor, condicionando a ambos, está el complejo existencial en que se mueve el artista, que determina, en concreto, el modo como se efectúa el paso de la idea ejemplar a la obra individual.

Conviene definir bien este último aserto. El artista obra siempre *como persona*, como individuo, como totalidad. Su acción no es la de una imaginación creadora, ni la de un entendimiento aislado, una voluntad suelta, o un simple conjunto de músculos y nervios bien ejercitados. Es *el artista* el que concibe la obra, la traduce en un plan determinado y la realiza. Pero si bien la intuición creadora es condición necesaria para la realización de la obra artística, no es condición suficiente. No hay obra de arte sin intuición creadora, en el sentido de que la obra que en tal caso se realizara no sería el producto de esa peculiar actitud humana que llamamos "arte", y que se actúa por lo que llamamos "facultad artística". Sería simplemente otra cosa, parecida quizás, pero distinta; como una moneda falsa puede asemejarse a la moneda legítima, pero es otra cosa. La intuición creadora, causa efectiva de la obra, es una disposición individual que está determinada, en consecuencia, por la individualidad, por la personalidad toda, del artista. Esto hace que cada intuición creadora, en cada artista determinado, sea algo irrepetible y distinto. Ahora bien, la intuición creadora da origen al modelo, al plan de la obra. Pero este plan no es el bosquejo de la misma, sino únicamente un esquema direccional, intelectualizado. Por ello se hace necesario un nuevo paso (una nueva caída), que contraiga esa direccionalidad intencional a las dimensiones de un boceto, de una maqueta: es la etapa intermedia del *esbozo* de la obra. Este esbozo no se realiza, por lo común, en forma instantánea, sino que se va estructurando por reflexión continuada y sucesiva sobre el plan concebido. Una tal estructuración está condicionada primaria y esencialmente por la capacidad de *expresión*, por la claridad con que se concibe esa forma abstracta y se expone interiormente. La capacidad de expresión es lisa y llanamente un producto de numerosos y complejos factores: el temperamento personal, la capacidad imaginativa, la memoria, el esquema intelectual que el artista posee acerca del arte; de la obra de arte, de las condiciones del arte, su concepción de la belleza, el medio ambiente cultural y social, etc., etc. Todo este complejo existencial hace que la luminosidad de la intuición poética (que por

si misma es ya algo individual y condicionado) resplandezca en mayor o menor grado en el esbozo de la obra.

Una vez estructurado el esbozo, el artista debe volcarlo en la materia para constituir la obra individual y concreta. En este último paso entra también el aspecto técnico, la habilidad con que el creador sabe manejar e informar a la materia. Y entra también la materia misma como condicionante de esta labor de conformación. Si quisiéramos hilar más fino, podríamos incluir en este punto todo el complejo de instrumentos, concausas y condiciones que determinan esa maravillosa creatura que llamamos "obra de arte". Pero en tal caso acabaríamos saliéndonos del terreno de la especulación para entrar en el de la descripción fenoménica.

Podemos, en resumen, decir que la obra de arte depende del intelecto en los aspectos siguientes:

a) en cuanto la intuición poética debe plasmarse en una *idea* intelectualizada de la obra;

b) en cuanto esta idea debe traducirse en un *esbozo* lógicamente estructurado;

c) en cuanto este esbozo es realizado en la materia por medio de una *técnica*.

El hombre, lo hemos dicho antes, intelectualiza toda su actividad, de un modo u otro; por esta razón puede definirse en cierta forma la obra de arte como: LA EXPRESIÓN INTELECTUALIZADA, Y REALIZADA EN ALGÚN ELEMENTO MATERIAL, DE LA INTUICIÓN POÉTICA.

OMAR ARGERAMI
UCOYCA - La Plata

NOTAS Y COMENTARIOS

DIOS Y LA PERMISION DEL MAL *

1. En un seminario de tres conferencias, tomadas magnetofónicamente y recopiladas en este volumen, Maritain retoma el célebre y difícil problema de la conciliación de la necesaria intervención divina en todo ser y actividad de la creatura y la libertad humana, especialmente en lo que respecta al acto moralmente malo, al pecado. Nos ofrece aquí M. una honda meditación, que arranca desde las raíces mismas del ser, sobre los principios tomistas y logra darnos una nueva síntesis y una solución remozada de este arduo problema, en que la "Inocencia de Dios" y la *responsabilidad de la libertad humana* aparecen con nueva luz y en toda su fuerza, como una conclusión de aquellos principios primeros del ser.

M. acepta el principio tomista en todo su ámbito de que Dios es *Causa primera* de todo *ser* y que, por consiguiente, Dios *premueve* y aun *predetermina* todo acto de la creatura, sin excluir el de la voluntad libre. En otros términos, M. no se queda tampoco en una *premoción indiferente*, a la que se han adherido numerosos discípulos de Santo Tomás, temerosos de lesionar la libertad con la *predeterminación*.

2. Dios es la *Causa primera* de todo *ser*, de modo que sin su intervención activa nada *es* ni nada *llega a ser*; y la creatura es la *causa primera* del *no-ser* y, consiguientemente, la *única causa deficiente* o capaz de producir el mal.

El mal es una *privación del ser o bien*, y, como tal, nunca tiene *causa per se*, sino sólo *per accidens*: una causa que hace un ser *inacabado*, un ser al que falta algo de ser o bien para ser plenamente. Tal la *causalidad deficiente* de la creatura, cuando produce el mal.

Dios es *causa per accidens* del *mal físico* o de las causas necesarias, cuando mueve y concurre a él con las causas segundas, aunque no lo realice, en verdad, formalmente o en cuanto *no-ser* o mal, sino en cuanto *ser* o *bien*, al que el mal—formalmente introducido por la creatura que obra *sub ratione talis entis*, aunque siempre *per accidens*—priva de su plenitud de ser.

Pero en el caso del *mal moral*, del mal proveniente de la libertad humana que no se ajusta a las exigencias de su Supremo Bien o Fin y de su consiguiente perfección intrínseca, Dios ni siquiera es *causa per accidens*. Frente a él M. proclama enfáticamente la "Inocencia de Dios".

* JACQUES MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, París, 1963, 115 pp.

3. La Escuela Neo-tomista bañeziana, apoyada en el principio analítico de que “todo lo que se mueve es movido por otro” o, lo que es lo mismo, “que nada pasa de la potencia al acto sino por lo que está en acto”, ha explicado siempre la existencia del mal moral por la *premoción predeterminante*, mediante la cual Dios mueve al acto libre, aun al pecaminoso, *sub ratione entis* y no de *talis entis* —en que consiste el pecado o acto privado del ser debido—. Dios mueve a este acto de la creatura espiritual de acuerdo a su naturaleza libre, es decir, mueve a la voluntad a tal acto determinado, de modo que bajo tal premoción *sub ratione entis* pueda aquélla obrar de otro modo o no obrar del todo, si se atiende al modo de libertad con que se le confiere la moción, pero que de hecho no podrá obrar de otro modo, si se atiende al carácter predeterminante de la misma.

Tal concepción, al parecer de M., posee sin duda una estructura metafísica y lógica bien trabada y, como tal, difícil de refutar. Sin embargo, cuesta mucho a la mente humana aceptarla, pues no llega a ver la entera “Inocencia de Dios” en el otorgamiento de una moción al acto pecaminoso, que, aunque bajo ella se salve a libertad de la creatura y su consiguiente responsabilidad, parece dejar a Dios la iniciativa primera del mal.

De aquí que, sin renunciar al principio tomista de “*quidquid movetur ab alio movetur*” y la consiguiente premoción predeterminante, necesaria de parte de Dios, como Causa primera de todo *ser o bien* para cualquier acto o actividad, sin excluir la de la voluntad libre, M. sostenga que el pecado en su formalidad propia no necesite de premoción divina, pues es un *no-acto*, una *privación de ser*, de la cual es *causa primera* y exclusiva la creatura.

Para ello M. se apoya en la doctrina tomista de que la moralidad se constituye formalmente por una relación trascendental o esencial del acto libre a la regla moral. El pecado, pues, está causado, según la precisa frase de Santo Tomás, por “*la no consideración de la regla*” (*De Malo*, q. 1, a. 3 corp. y ad 13; *S. Th.*, I, 49, 1 ad 3; *S. C. G.*, III, 10). Esta no consideración o *defectus* no es todavía el pecado, pues la voluntad aun puede reaccionar y ajustar su acto a la regla y obrar bien. Pero la “*non consideratio*”, que en un primer momento es involuntaria y como tal, mera *carencia*, si en un segundo momento inmediato es aceptada voluntariamente, sin ningún acto nuevo, es decir, si la voluntad libremente *no* restablece la *consideratio ad regulam*, esta *non consideratio* se convierte en *privación*, en *pecado*. El pecado, pues, se constituye formalmente por un *no-ser* del que es *causa primera* y *única* la creatura, sin premoción divina, porque no hay que realizar *ser* alguno. La premoción sigue inmediatamente a esta *privación* o formalidad del pecado —constituída en un *momento indivisible* por su misma *estructura negativa*— para la ejecución del acto, ya constituido como *malo* por el *defectus* o *no-ser*, introducido únicamente por la voluntad libre, y no como acto sino como *no-acto*. Entre la *non-consideratio* libre, constitutiva del pecado, y el acto que ella informa, no hay sucesión temporal: la *non-consideratio* precede y es anterior al acto sólo *causal* y *negativamente*.

Dios confiere a toda criatura, dice M. —de acuerdo, por lo demás, con la Voluntad salvífica universal de Dios, ya en un orden sobrenatural cristiano— una “*premoción rompible*” de parte de la creatura y siempre para el acto bueno. Si la creatura no la quiebra con el *no-ser* o *no-acto*, es decir, con la *non consideratio ad regulam* libremente aceptada —en que formalmente consiste el pecado— y que, como *no-ser*, pertenece exclusivamente a la voluntad humana como causa primera, tal moción se convierte en *eficaz* del acto bueno. Pero si,

por el contrario, la creatura libre obra moralmente mal por la aceptación voluntaria de la *non consideratio ad regulam*, por este *no-acto* que priva de la perfección debida al acto libre, tal moción divina para el bien se quiebra y es sustituida —a posteriori de la privación o *no-ser* o *no-acto* de la voluntad— por una premoción al acto positivo, *sub ratione entis*, al que la *non consideratio ad regulam* o pecado informa. La *non consideratio* o formalidad del pecado se constituye en un momento indivisible, que informa la entidad del acto malo *consiguiente*, para la cual se da la premoción física. *La originalidad de la concepción tomista de M. consiste en constituir toda la formalidad del pecado en un no-ser o no-acto, proveniente exclusivamente de la voluntad o libertad humana en un momento indivisible que antecede, no real pero sí causal y negativamente, al acto que tal privación informa, y para el cual se da la premoción de Dios.* Tal premoción, pues, supone ya el pecado formalmente constituido en ese momento indivisible de la *non consideratio ad regulam* por una *privación o no-acto*, exclusivamente por la creatura como *causa primera puramente deficiente*. Como se ve no se trata de un retorno al *Molinismo*, en que la creatura determina al concurso indiferente de Dios y, consiguientemente, se convierte en *causa primera del ser* de la determinación del concurso divino y de su propio acto. En esta concepción tomista de M., la voluntad libre introduce, ella sola, sin moción divina el pecado, en su formalidad de *no-ser*, para la cual no es necesaria la acción divina de la promoción ni del concurso. De aquí que el “*Sine me nihil potestis facere*” del Evangelio tenga un doble sentido verdadero, sostiene M.: el primero, que es el literal: “*Sin mi no podéis hacer nada*”, es decir, sin mí no podéis obrar o hacer el *ser o bien*; y el segundo, que no es literal, pero sí también verdadero, cambiando el orden de las palabras: “*Sin mi podéis hacer la nada*”, es decir, sin Dios la creatura espiritual, la voluntad libre, es capaz de hacer el *no-ser*, y es capaz de constituirse en causa primera y exclusiva del *pecado*.

4. En la última conferencia M. intenta formular una explicación del conocimiento divino del mal, de acuerdo a la explicación dada de su causa.

Sabido es que, de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás, Dios conoce todo en su Ser o Esencia. Dios es Causa de todo ser, que llega a ser fuera de El; y, por eso, nada hay fuera de Dios que no lo conozca en su Esencia, donde está toda la determinación del ser creado, tanto en su esencia como en su existencia. Así como ningún ser fuera de Dios puede llegar a ser o acrecentar su ser con su propia actividad sin que Dios lo determine como Causa primera, así también ningún ser fuera de Dios puede determinar como objeto el Conocimiento divino, ya que éste resultaría así causado por la creatura. Así parece acontecer en la explicación molinista, tal cual la expone el Padre Suárez: Dios ve los futuros libres en el *ser o determinación* de la causa libre creada, es decir, la creatura con su libre determinación *causa* no sólo la *determinación* del concurso indiferente divino, sino también, y por eso mismo, el *Conocimiento* de Dios sobre los futuros libres. Todo esto es absurdo, pues Dios no puede ver la verdad ni su determinación, así sea la de los actos libres de la creatura, sino en su divina Esencia, en cuyo Acto o Perfección infinita está contenida eminentemente toda determinación y todo ser de la creatura, precisamente porque en El está contenida la *Causa* de toda esencia y existencia, de todo acto y actividad creadas.

¿Cómo entonces puede conocer Dios el mal, del cual *no es causa*, y del cual es causa primera deficiente exclusivamente la creatura? Si Dios conoce el ser de la creatura porque es su Causa primera, ¿cómo puede conocer el mal, del

cual no es Causa? A este respecto M. responde que Dios conoce el mal en el decreto predeterminante del acto de la voluntad libre, del cual el mal es privación. En el ser del acto de la creatura libre, desde su Causa primera de los decretos predeterminantes, es decir, desde su Esencia o Voluntad, Dios ve la privación, la ausencia de ser en este ser del acto —en que consiste el mal— introducida negativamente por el no-acto de la creatura libre.

5. En las últimas páginas M. aborda el arduo problema de la *predestinación*, problema eminentemente teológico, pero con una infraestructura filosófica, como que el orden natural está supuesto y condiciona al orden sobrenatural.

Dios está fuera del tiempo. El pasado, el presente y el futuro pertenecen al tiempo propia y exclusivamente tal, y todos ellos están *presentes* a la Eternidad. Dios ve en los Decretos predeterminantes de su divina Esencia o Voluntad, el acto libre de la creatura, —*privado del ser debido* para su plenitud, *por la causalidad primera aniquilante de la creatura*— realizado totalmente con la premoción divina y, de acuerdo a esa *Ciencia de Visión —post praevisa merita*— predestina al infierno a la creatura que muere libremente en pecado por una elección exclusivamente suya. El caso de la predestinación para el cielo se explica de una manera análoga: en los Decretos predeterminantes del acto libre bueno de la creatura, Dios ve este acto y, consiguientemente a él, predestina a su creatura para el cielo. También aquí M. modifica la tesis del neo-tomismo bañeziano y hace depender la predestinación del buen o mal uso de la libertad de la creatura —realizada con la premoción que no quita la libertad, en el primer caso, y sin la premoción, por sola la creatura, en el segundo—, consiguientemente al cual formula sus decretos predestinantes.

6. La densa obra de M. constituye un noble y vigoroso esfuerzo por superar las dificultades del tomismo y, en general, de la Filosofía, en la explicación de la realización del mal moral. Y a fe que parece lograrlo con eficacia, sin renunciar, antes bien ahondando en los principios del mismo y en sus implicancias, en una nueva sistematización de aquéllos, que hace a Dios *Causa primera* y predeterminante *de todo ser, o bien*, y a la creatura *causa primera deficiente* de la privación o *no-ser* del acto. Tal propósito de lograr una nueva y coherente síntesis de los principios tomistas, lo alcanza M. mediante una profunda meditación de aquellos mismos principios —a los que permanece indefectiblemente fiel— confrontados con la realidad del mal en su formalidad propia.

Sin duda muchos filósofos cristianos, tomistas y no tomistas, encontrarán reparos a esta reelaboración de la síntesis de los principios de Santo Tomás sobre la concordancia entre la Causalidad Divina y de la causalidad humana en la existencia del mal, realizada por M. Es lógico que así sea en tema tan arduo y complejo. Pero creemos que nadie —tomista o no— podrá negar valor a este extraordinario esfuerzo de M. por dar cabal esclarecimiento al mencionado problema, sin renunciar a la vez a las exigencias de la Metafísica del Angélico Doctor, que más bien aparece revitalizada en toda su fecundidad y actual vigencia; ya que por una parte, se conserva la fuerza del principio "*quidquid movetur ab alio movetur*", que conduce a la premoción de todo acto de la creatura, y por otra, se subtrae a toda premoción divina el pecado, precisamente porque en su formalidad propia no es un ser, sino una *privación* o *no-ser*, introducida por la creatura libre, como causa primera y exclusiva.

SOBRE "EL SER DEL FUNDAMENTO" *

"Todo problema acerca de la realidad implica de por sí una *metafísica del ser*". Esta afirmación inicial del autor ubica su libro en la más estricta investigación ontológica, con lo cual se cumple lo que se preveía al leer sus dos libros anteriores, *Vida y literatura* y, sobre todo, *El hombre interior* (México, 1962) del cual me ocupara en otra ocasión (*Sapientia*, N° 66, 1963). Y digo que esto se preveía si se tiene en cuenta el constante avance del autor hacia la metafísica desde sus primeros ensayos como *Poesía y mística* (1956) desde dentro de los cuales se tendían ciertas líneas de preocupación, más o menos dramáticas, que, llevadas a sus últimas consecuencias, tenían que aflorar en estos problemas actuales ya totalmente metafísicos. De modo que, para quien conozca de veras los libros de Sosa López, no es una sorpresa que, ahora, el autor, fiel a sí mismo, se aventure por los caminos de la meditación metafísica y lo haga con agudeza y dramatismo. A mí, personalmente, me interesa infinitamente más esta búsqueda reflexiva que el profesionalismo filosófico "serio" torvo y estéril siempre pronto a escandalizarse y "sorprenderse" ante la reflexión comprometida.

Como primer acercamiento al tema de nuestra noción de realidad, la *unidad esencial de la conciencia* aparece como el dato más radical pensada kantianamente como la apercepción trascendental implícita en todo acto de conocimiento; esta unidad se refiere "a lo que está *patente* en toda forma cognoscitiva de la conciencia", es decir, al "ser del fundamento" y en esta unidad reside el principio del fundamento y el comienzo de todo pensar. Pues bien, el principio del fundamento (en Heidegger pensado por Sosa López) se patentiza a la conciencia, y, con ella, una "realidad" allende el objeto mismo. Y a esto es a lo que hay que "oír"; esto muestra la *distancia* entre la presencia del objeto y la realidad ontológica donde se revela la "preexistencia del mundo"; lo cual reenvía al fundamento de la *ratio* mostrando que este pensar (de la *ratio*) no alcanza la raíz ontológica que lo determina. Esta actitud inicial conduce a Sosa López a un diálogo muy íntimo con Heidegger (pero solamente en el primer capítulo) pues nuestro modo racional de pensar siempre nos deja

* EMILIO SOSA LÓPEZ, *El ser del fundamento*, Colección de Estudios y Ensayos, Universidad Nacional de Córdoba, 1963, 91 pp.

cautivos del ente, siendo así que estamos embarcados en una búsqueda del *ser* como origen.

Así pues, el ser (retraído en el ente que somos y en todo lo demás) se bifurca en la *vida* (que impulsa a la conquista de lo porvenir) y en el *pensar* (que retrotrae al origen de la verdad) instalándonos en una indecisión que implica una opción entre ambos. Concretamente, “de la vida nos retraemos en busca del ser; saltamos hacia atrás, por encima de ella, para divisar desde el hondero del pensar nuestra propia realidad”. Este retrotraerse o “salto” sobre la vida nos sitúa en la historia del pensar de Occidente; pero, a la vez, reitera la incertidumbre por el retrotraerse del *ser* en la objetividad del *ente*. Pero Sosa López, si bien asume aquí toda la meditación del Heidegger de *El principio del fundamento*, afirma la objetividad con el ente y piensa el mundo como la “cosa preexistente”, lo “eseyente” (p. 13), es decir, como “lo que se ofrece externamente como objetividad en bruto” (p. 15), como la “cosa en sí”. Entonces, el “fundamento” del pensar es el “ser ahí (de la conciencia) mundo. Esta distinción abre nuevas posibilidades del pensar. La intuición trascendental del ser” elaborada a partir de esa representación objetivada del mundo. Esta distinción abre nuevas posibilidad del pensar. La intuición trascendental implica un ir allende lo dado hacia la pre-presencia del ser y, de ese modo, la realidad viene a implicar la idea de “procedencia”; es decir, procedencia de un principio originario. Por otro lado, la conciencia piensa según la objetividad pero es claro que a este pensar se le escapa la anterioridad del ser como principio de todo fundamento (y funda el conocimiento científico). Luego, la intuición trascendental implica aquella “imaginación trascendental” kantiana, pero ahora como posibilidad de un pensar distinto; y ése es el sentido que tiene la pregunta por el ser que se orienta “hacia un trascenderse del sujeto en esa noción misma de ‘realidad’ que ya no es obligatoriamente el mundo... ese ‘algo’ en el que habitualmente pensamos”.

En el pensamiento de Husserl encuentra el autor una línea crítica fundamental porque en el clásico paralelismo entre subjetivo-objetivo, Sosa López señala cómo Husserl lo resuelve por la génesis común a ambos momentos pensados como procesos neutrales (noé-sis-nóema) y la unidad de la conciencia se presenta como *vida* profunda; todo el pensamiento husserliano “se remonta... al *fundamento* de esa percepción originaria a través de la cual el ser se ha dado como proceso creativo”; pero entonces, Husserl, al recluírse en el campo de lo intencional, se aferra a la idea del ser como *vida* y “su propia ontología no ha rebasado el límite de lo intencional” (p. 30). En el fondo, como para Sosa López está presente la idea de un principio del proceso y la relación nóema-noé-sis son puntos de vista relativos, se sigue que frente a todo “hacer” o frente a la “cosa hecha” “difícilmente la conciencia pueda lograr otro rendimiento que no sea entender su propia percepción como *principio donante* del ser” (p. 34); y así, la vocación del “hacer”, supone “la posibilidad de un *otro obrar*, (para Sosa López), de un *otro pensar* más afín al ser, aunque desconocidos hasta ahora, pero que desde ya proveen la instancia de un ir más allá de las reducciones noético-noemáticas de la conciencia en que el hombre todavía se absorbe” (p. 41). A su vez, esta línea crítica se extiende hacia la “metafísica tradicional” pues si el pensar debe (heideggerianamente) volver a su punto de partida, es necesario “dejar *atrás* el ámbito tradicional de la filosofía”; además de la “cautela crítica” de Heidegger, Sosa López dialoga con las conclusiones de Hartmann cuya metafísica, no obstante, “se convierte trágicamente... en una ‘metafísica negativa’ y con la idea central de lo abar-

ador de Jaspers que es concebida como "la revelación misma que opera desde el ente". Pero esto mismo es una "percepción de la creencia" o lo que Ortega llama "la creencia en el ser" que es creencia preteorética (p. 56).

Llegados a este límite, el libro de Sosa López que avanza como por oleadas, asume sus posiciones más personales pues o estamos (ortegianamente) ante el "epílogo" de la filosofía ("por su naufragio en lo transmetafísico, en lo irracional o transobjetivo") o estamos "asumiendo de nuevo el 'origen' del pensar". Bueno, es evidente que el segundo término es el camino de Sosa López, pues afirma la *expectación* creada por un nuevo comienzo; y esta expectación es una "requisitoria o una exigencia de develamiento del ser" como la *alétheia* de los comienzos; pero hay más porque hay una *revelación* constante del ser que es "algo más que ente", pues "la respuesta propia del ser, esto es, el ser del fundamento, quedó en las márgenes de una inaudible cuestión que ahora más que nunca, en la restauración de su origen, merece ser oída" (p. 61-2).

En la filosofía antesocrática, "el ser del fundamento quedaba manifiesto en el pensar como 'unidad' indisoluble de la *alétheia*" (p. 64); y, por medio de Parménides, la realidad (la realidad única de que habla Sosa López) quedó supuesta tras "el velo de un oír memorativo aquende la razón" y el ente (donde se manifestó el ser) advino "el *fundamento* de toda metafísica posterior"; tal fue la unidad del ser del fundamento. Pero, de acuerdo a los supuestos que maneja el autor, el "ente" parmenídeo volvió a reducirse a la percepción ontológica de la conciencia mítica; lo cierto es que la búsqueda del ser como *respuesta* (a la pregunta ya no exclusivamente racional) es *algo más* de lo que puede lograr la pregunta del pensar racional.

Si entendemos el ser como principio operante, su respuesta no es más que su responder a algo que lo requiere *fuera* de sí, es decir, el ek-sistir; el cual tiene una precariedad "que necesariamente tiene que ser colmada por el ser"; tal es la ansiedad de la existencia (sin el ser); en otras palabras, "la existencia es —dice Sosa López agudamente— lo que insta al ser a darse" (p. 68).

Precisamente, esta ansiedad primaria se ha sublimado en la conciencia mítica (y aquí retoma el autor un tema ya pensado por él anteriormente) que pregunta *qué* es el mundo y de *dónde* proviene hasta idear una imagen del cosmos poniendo la "fundación del mundo"; pero lo realmente importante es que si se entiende el ser como *respuesta* al existir, es el ser lo que "está acercándose siempre vivamente a lo que sublimado en ansiedad vuelve otra vez a inquirir por él"; y así, el "ser" podría significar la *afección fervorosa de un oír entre ambas márgenes* (p. 72).

Así, el camino está listo para avanzar hacia aquella "visión originaria del ser" (cap. V). Nuevamente Kant parece alimentar el pensamiento del autor aunque solamente como motivo de inspiración crítica pues la realidad del ser mismo (después de la *Crítica*) es Dios como "espontaneidad pura" y la realidad es el pensar de Dios; así todo es comprensible desde *Dios*, pero la realidad del mundo se nos aparece como puramente fenoménica; allí están los límites irreductibles del conocer: "O partimos de uno o del otro" (p. 75). Pero como el hombre primitivo tiene la tendencia a no distinguir lo fenoménico de lo divino, parece que puede restituirse nuestra indagación a una tras-realidad "o visión trasobjetiva de lo *real*" verdaderamente previa a cualquier disociación. Tal es, para Sosa López, el ingreso en la comprensión de lo dado a partir del ser del fundamento, es decir, de la revelación del ser como la irrupción de lo sagrado, que adviene al hombre en el nivel de la reflexión

y funda su espacio vital como *mundo*, como *vida* y como *historicidad*; es, pues, la realidad del espíritu asumida por la conciencia arcaica en base a lo que Kant llama "imaginación trascendental" que es, si interpreto bien, el enlace de lo inmanente con lo trascendente. Todo esto se asienta en una "unidad dada precedentemente" (para decirlo con Husserl) que es pura disposición; Husserl erró el camino al atribuirle al proceso genético del mundo una absolutidad sin contenido *previo*; por ello, "en el momento de la primordial revelación del ser, lo que ha quedado impreso en la conciencia originaria, como su 'esencia del ser' es esta noción de anterioridad" (p. 81); el ser mismo de esta revelación del ser es el ser del fundamento; y semejante revelación supone una ruptura (en la interioridad del ser) entre lo óntico y lo ontológico. Y aquí está el límite imposible de "traspasar racionalmente como no sea por el impulso afectivo que crea el mismo distanciamiento"; es pues necesario que en esta nueva posibilidad que se le presenta al pensar el ser no quede más eclipsado por "el ser fantasmal de la conciencia" (p. 90). Al mismo tiempo, esta visión originaria parece que "iluminó la conciencia mítica" (p. 89) y, de todos modos, al cabo del esfuerzo, se ve que los intentos de Kant y Husserl de avanzar allende el límite de lo óntico y lo ontológico están perimidos, no así el de Heidegger. Y, por fin, el libro de Sosa López no se cierra; en la última página, el lector queda pensando en el hacia dónde lleva el camino indicado por el autor. Y esta apertura me permite intentar algunas reflexiones críticas y comprensivas de la obra.

El ser del fundamento no es libro de lectura fácil, sobre todo por el modo de pensar y de exponer de Sosa López; el avance dialéctico se produce como el de una barca próxima a la orilla y con mar picado, de modo que, con cada ola (de pensamiento) avanza y luego parece retroceder (en la reflexión) para avanzar de nuevo con la marejada. Por eso, el lector debe leer con el lápiz en la mano y no dejarse confundir por la espuma de las olas altas sin perder de vista el rumbo. Al mismo tiempo no puede menos de notarse una inquietud dramática que salta permanentemente un poco disimulada detrás de la sistematicidad (aparente) y hasta estética de la disposición de los temas; y he dicho aparente porque el verdadero autor no es sistemático, adelanta ideas, las vuelve a mostrar y entrelazar con otros planteos. Pero, si se ha perseverado siguiendo el rumbo de su reflexión, a veces aguda, saltante, intuitiva, se pueden señalar ciertos temas esenciales y adelantar algunas consideraciones críticas. En efecto, surge claramente la centralidad de la *conciencia* (pensada kantianamente) y esta centralidad se mantiene siempre aun cuando la conciencia trascendental aparezca "roturada" por aquella noción de *anterioridad* ontológica. Simultáneamente la reflexión ontológica (como ya se ve en *El hombre interior*) es acompañada por la idea de *origen* como si el todo, para el autor, implicara siempre una génesis, un proceso o desarrollo; pero semejante dinamicidad, a su vez, supone la idea de *mundo* (muy distinta al ser-en-el-mundo heideggeriano) como "cosa preexistente", pero sin abandonar, al contrario, asumiendo en todas sus instancias la dialéctica de Heidegger respecto del retraimiento del *ser* y la objetividad del *ente*. Esta dialéctica es, ella misma, el esfuerzo de ir allende lo dado en busca de una visión transobjetiva de lo real *previa* a toda posterior disociación. ¿En qué consiste, pues, el ser del fundamento? En la filosofía clásica el fundamento llegó a ser el ente; ahora se trata (y hay aquí influencia de Heidegger y hasta cierto punto de Husserl) de intentar ver una anterioridad del ser como principio de todo *fundamento*; más aun, es la *respuesta* propia del ser; pero tal respuesta es algo más de lo que puede lograr la

interrogación únicamente racional. Se da pues lugar (en el ser del fundamento) a lo irracional. Y tal cosa, es (el ser mismo) como *revelación*; o, mejor aún, el ser de esta revelación del ser es el ser del fundamento. Entonces y solamente entonces se abre nuestro espíritu a un *otro pensar* que es superación del modo racional de pensar asumiendo el origen (de nuevo la idea de origen) del pensar. Es verdad que esto se asemeja a ese pensar originario que busca Heidegger; pero Sosa López encuentra aquí una explicación originaria de la existencia de la conciencia mítica o arcaica al mismo tiempo que el ser como tal aparece como la irrupción de lo sagrado.

Llegado a este punto, me parece que están tendidas ciertas líneas metafísicas que, simultáneamente, me producen una doble impresión: la necesidad de aclaración de ciertas ideas y la necesidad de desarrollo de los temas madres. En otras palabras: Sosa López dispone de varios elementos (que he expuesto antes) que no constituyen (no es su intención) un "sistema"; pero necesito (como lector leal) una mayor explicitación de la idea de origen o procedencia y ver (y creo que es muy posible porque todo está bien pensado) cómo distendiendo estas líneas básicas se integrarían en una ontología. Por otra parte, tal actitud ontológica tendría que desarrollar la bella idea del ser como revelación y, sobre todo, como "irrupción de lo sagrado". Como se ve, los cinco capítulos de *El ser del fundamento* son golpes de sonda en el mar del ser que sugieren profundidades y problemas últimos (la presencia del ser, la conciencia, el espíritu, lo sagrado, Dios, el todo). Y creo que la intención del autor no ha sido otra, aunque el lector querrá también soluciones concretas para cada uno de los temas sugeridos. Por ese arduo camino que ha emprendido Sosa López con autenticidad y dramatismo, le sugiero que oriente cada vez más la barca de su reflexión.

ALBERTO CATURELLI
Universidad Nacional de Córdoba

CLAUDE TRESMONTANT

Hemos pensado escribir esta corta presentación bio-bibliográfica del Profesor Doctor Claude Tresmontant, ya que en el presente año cumple su 40 aniversario. Nació en París en 1925, en el Barro Latino —donde permaneciera más de 30 años—. Realizó su bachillerato clásico, ingresando en La Sorbonne durante la segunda guerra mundial. De la Facultad de Letras de París nos dirá nuestro pensador: “En verdad, ahí, no aprendí casi nada. Es aun más, practicándose un salto histórico muy particular desde Platón a Descartes, en la Sorbonne no existe ni la cosmología, ni la filosofía de las ciencias, ni la metafísica”. Desde sus 18 años “practicó” Bergson, y poco después entró en contacto con Gilson. Pensando realizar un trabajo sobre Tomás de Aquino el Profesor Jean Wahl le recomendó no perder el tiempo en un tal autor medieval. Leyendo la traducción francesa de la “Revue des Jeunes” no encontró en aquellos tiempos un especial interés por el Aquinate. Terminada su licencia en Filosofía pudo entrar en contacto con los grandes profesores que dan clase en la *École Pratique d'Hautes Études*. Allí siguió cursos de hebreo y pensamiento semita (con Dhorme), historia del pensamiento patristico, gnóstico, medieval. Es a la *École* a la que le debe su método científico. En el *Institut Catholique* cursó tratados diversos de teología y exégesis. Al profesor Nautin le debe mucho. En estos tiempos fue becario del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas en Francia).

Poco a poco descubrió la importancia de la estructura del pensamiento hebreo, y de allí la de la tradición cristiana, especialmente en las épocas patrística y medieval. El contacto directo con los grandes teólogos y filósofos —ahora leía por primera vez Santo Tomás, de quien nos decía: “Es el pensador cristiano que ha defendido más clara, precisa y netamente los postulados principales de la metafísica cristiana” —le permitirá comenzar un grupo de obras— su libro *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* era impreso teniendo Tresmontant sólo 28 años. Blondel será igualmente un descubrimiento post-universitario. En 1950 entra en contacto con Teilhard de Chardin con quien comienza un diálogo epistolar, recibiendo del gran paleontólogo la totalidad de sus trabajos, aún los no poligrafiados. Esto le permitirá escribir la primera obra sobre Teilhard, el mismo año de la muerte de éste en 1955.

Tresmontant es el iniciador de lo que pudiéramos llamar la tercera generación filosófica cristiana desde fines del siglo XIX. La primera fueron los iniciadores (desde Mercier a Sertillanges), la segunda es la de aquéllos que

camaron en sus investigaciones siendo tributarios de los primeros y que abrieron muchas vías nuevas (por ejemplo Gilson y Maritain). Nuestro autor es de la tercera generaci3n, aqu3lla que descubre la continuidad del pensamiento cristiano a partir del pensamiento semita, hebreo y patrístico, pero no sólo como un postulado necesario pero no estudiado en particular —como por ejemplo las exposiciones de este período realizadas por un Gilson o un Copleston— sino por una investigaci3n en detalle y con una preparaci3n exegética y teológica que se lo permite. Conocedor hábil de las lenguas modernas —habla corrientemente y lee aún mejor el alemán— y de las clásicas —hebreo, griego y latín— está bien equipado para realizar una reflexi3n histórica.

Querriamos resumir en algunos puntos un diálogo que desde hace años tenemos con él. En primer lugar, con respecto a la *teología*, Tresmontant —padre de tres simpáticos niños, jefe de una familia de una hospitalidad ejemplar— cree que en nuestra época los laicos deben profundizar científicamente la ciencia de la fe, de lo contrario se cae en un sinnúmero de ambigüedades tan corriente en nuestra época. Una de las más frecuentes es el *fideísmo*, es, decir, considerar la fe una superestructura cuyo sujeto es la voluntad y cuyo objeto no es propiamente racional (en esto, las escuelas alemanas deben mucho a Kant y Schleiermacher). En los diálogos entre cristianos y no-creyentes, rápidamente el cristiano se refugia en la trascendencia de su fe sin estar preparado a defender y aun exponer la racionalidad de su visi3n del mundo. Otro de los errores frecuentes entre los cristianos es un velado *nestorianismo* —o averroísmo en el sentido medieval— es decir, la separaci3n radical (por desconocimiento de la Teología) del saber filosófico y el teológico, lo que hace caer al pensamiento filosófico en un racionalismo cerrado sobre sí mismo, evitando inconscientemente los problemas metafísicos más importantes.

En segundo lugar, la falta de una cosmología y una metafísica planteada en *diálogo con las ciencias positivas* (sobre todo la matemática y la biología), ha desplazado la reflexi3n filosófica al campo de las “letras”, de las ciencias librecas, apareciendo como hojarasca o palabras sin sentido al científico positivo (en este sentido, un seminario que realiza desde hace años con un grupo de jóvenes científicos permite a Tresmontant iniciarse en las dichas ciencias y mantener un diálogo que todavía no lo ha expresado en ninguna de sus obras). Es en este nivel que la misi3n cumplida por Teilhard debe ser continuada, situándola en un nivel metafísico, que no fue el nivel teilhardiano. En este sentido será necesario toda una nueva expresi3n no sólo de la metafísica sino aún de la dogmática cristiana, tal como los Padres o el siglo XIII se vieron necesitados de hacerlo. ¡Estamos en la época arcaica de un período radicalmente nuevo! Toda la teología del pecado original, de la resurrecci3n, de la Trinidad, etc. deben ser re-pensados. En el diálogo con el marxismo esto es aún mucho más necesario. El cristianismo, por su visi3n de la Historia como Historia de Salvaci3n en torno al *phylum* del judeo-cristianismo, por su confianza en la inteligencia, por su gran optimismo escatológico tiene recursos inmensos para afrontar la crisis contemporánea. Sin embargo, son muy pocos los que, desembarazándose de las estructuras innecesarias, van a los problemas objetivos mismos.

En el campo moral —que no es objeto preferido de nuestro autor— se sitúa personalmente, junto con el equipo de la revista la *Lettre* en la defensa de los intereses de los que sufren la injusticia. Su trabajo sobre los profetas de Israel, nos decía, tiene el siguiente fundamento: “Es como un panfleto político en ocasi3n de la guerra de Madagascar, de Túnez, de Argelia, porque todo pecado

individual —como las torturas infligidas a los árabes— es igualmente un pecado colectivo. La cristiandad peca permitiendo tales atrocidades, y sin embargo, la conciencia de muchos responsables no pareciera tener ninguna escrupulosidad’.

Académicamente, después de haber sido casi 10 años becario del CNRS, ha comenzado por ser Profesor en los cursos propedéuticos de la Sorbonne, al reemplazar, desde el curso 1964-1965, al profesor R. Jolivet en Historia de la Filosofía medieval, y al profesor Condillac, en comentarios de textos sobre Tomás de Aquino. Comienza así una carrera universitaria después de haber recorrido ya un buen tramo en la del editorialismo. Su contacto directo con grupos obreros por medio del equipo de la *Lettre* le permite, además, no perder el sentido de la realidad angustiante de nuestra época.

*

* Esta primera obra¹ de nuestro autor, es igualmente como un prólogo general de sus otros trabajos —y aún, si se nos permite, un verdadero prólogo del trabajo de toda una vida—. ¡Un trabajo de filosofía en una colección de exégesis! Esto muestra por sí mismo el carácter de nuestro pensador. El “dogma cristiano ha formulado en griego los contenidos de la revelación”, es decir, “la teología cristiana ha organizado la revelación dentro de los cuadros racionales de la filosofía griega” (p. 7). Sin embargo, en su substancia, en verdad, dicha teología, dicha revelación, continúa “la revelación bíblica, y es tradicional explicitándola, como el germen que creciendo manifiesta lo potencial; igualmente pensando se guarda fielmente el depósito revelado, haciendo fructificar el talento confiado” (p. 146; cfr. *Excursus III: La pensée hébraïque et l'Église*). Este ensayo pretende “analizar las tendencias profundas de una metafísica subyacente a la revelación, y pre-requerida por ella” (p. 11). La originalidad de la estructura metafísica hebraica puede constatarse más claramente si se la opone “a las tendencias nativas del pensamiento griego”.

La obra contiene tres capítulos. *La creación y lo creado*: “La idea de creación implica distinción radical entre el creador y lo creado, es decir, la trascendencia del creador” (p. 20). No es “lo múltiple emanado del Uno” (Plotino), ni una participación por imitación co-eterna (Platón), ni “cosas particulares” como “afección de los atributos divinos” (Espinoza), ni un panteísmo gnosticista (de la Kabala, Hegel, etc.). “Crear, es crear lo nuevo” (p. 27), es decir, temporalidad radical (aquí Tresmontant se inspira en Bergson). El mundo hebraico no es fabricado sino creado del no-ser (*II Mac. 7,28*). Creación significa el acto original (*barishit*) de la historia, es decir, del tiempo, en oposición al movimiento cíclico griego (p. 32). El hombre fabrica a partir de algo. La materia eterna es desconocida por el pensamiento hebraico. Sin embargo, la materia es positivamente valorada, a tal punto que “el pensamiento hebraico podría llamarse un materialismo poético o un idealismo carnal” (p. 54). Para el hebreo lo sensible no es condenable: “el mal no viene de la materia. El mundo es muy bueno” (p. 57). La salvación llegará no por la ascesis dialéctica de desprendimiento de la materia que nos permite alcanzar el mundo de los dioses inmortales o los universales verdaderos, sino en y por un pueblo —Israel—, histórico, “mediación de un existente concreto sensible” (p. 71). El misterio de la Encarnación debe situarse en esta dirección: “La Encarnación es la piedra angular de la concepción hebraica del mundo” (p. 85).

¹ *Essais sur la Pensée Hébraïque*, Cerf, Paris (1953), 2ª ed., 1956, in 8º, pp. 176 (Colección Lectio Divina, 12).

Esquema de la antropología bíblica es el objeto del segundo capítulo. La carne (*basar*) y el espíritu (*nefesh*) no designan el cuerpo y el alma, sino "todo el hombre" en relación al nacimiento y la pasión (carne) y la muerte y el Hades (espíritu). El término *Ruaj* nos introduce en el problema de la semejanza de la inmanencia humana con el espíritu de Dios. La antropología neotestamentaria será la plena expresión de los elementos potenciales de la antropología bíblica.

El último capítulo —*La inteligencia*— muestra como el pensamiento, el amor y el mal son originados por la libertad del corazón (*lev*) humano, y no por la Necesidad de una tragedia cósmica o divina. "El aporte bíblico no se opone a la filosofía griega como una *fé* a un *pensamiento racional*, sino como un sistema de pensamiento a otro sistema de estructuras radicalmente diverso" (p. 140).

Como podrá observarse, estos principios germinalmente definidos en este libro están a la base de los otros, y, aún más, del entusiasmo mismo de toda la obra de nuestro autor.

* "El primer ensayo ha sido sobre todo descriptivo. En esta segunda etapa el punto de vista será mas bien crítico" (p. 10)². "El Universo *ha sido* creado... El Universo *es* creado. La creación se continúa hoy. 'Dios no se cansa ni se agota' (Is 40, 28). Estamos aún en un régimen de génesis... El Universo *será* creado... aquello que san Pablo denomina el pléroma" (p. 9). En esta obra el doble polo de referencia es, por una parte, "la oposición metafísica radical que existe entre el pensamiento bíblico y la Gnosis" (p. 213) —donde se incluye el pensamiento griego, salvo Aristóteles en su problemática empírica, y el gnosticismo occidental (Excursus II: *Notas sobre la permanencia de la gnosis en la filosofía occidental*); por otra parte, la ciencia contemporánea y su concepción de la materia —que Tresmontant afirma hallarse fundada mucho más en una metafísica hebraica que griega.

En el primer capítulo, *La metafísica bíblica y lo real*, muestra una vez más, la profundidad, originalidad y ventajas de la unicidad, irreversibilidad, individualidad concreta de los entes existentes —en referencia a su realidad misma y a las ciencias contemporáneas—, que el dualismo, la negatividad de la materia de los sistemas platónicos o de un Descartes. "La metafísica bíblica se adapta al Universo que se descubre hoy como una cosmogénesis" (p. 34). La demitificación del mundo y el descubrimiento de su positividad es el fruto de la idea de "*la creación del mundo*" (capítulo segundo). Porque el mundo no es Dios —"el mundo está lleno de dioses", Tales— el hombre puede manipularlo; porque el mundo es obra de Dios, es bueno-bello (*tov*). El pecado bíblico no es el fruto de una tragedia ineluctable, es el efecto de un acto libre que deriva de "una metafísica del diálogo" (p. 67). El pecado no es un principio cósmico, sino procedente "de la libertad de una creatura" (69). Porque el mundo es creado no es eterno, y porque no es eterno es "esencialmente temporal" (p. 79). La temporalidad del Universo es un descubrimiento de la metafísica hebraica, en consonancia con las teorías contemporáneas de: "1º La aumentación irreversible de la Entropía; 2º La expansión del Universo; 3º La Evolución" (p. 83). Aquí el autor expone la posición de Meyerson, Teilhard de Chardin, de Bergson: "La evolución biológica se caracteriza por una ramificación y una divergencia. Por el Hombre, la evolución converge sobre ella misma como por una "in-florencia" (inflorescence) terminal" (p. 114). Estos son los problemas expuestos en el tercero y cuarto capítulos.

² *Études de Métaphysique Biblique*, Gabalda, Paris, 1955, in 8º, pp. 264.

Pero en la Biblia no hay solamente una metafísica, sino principalmente una teología. Aquí la oposición ante el panteísmo es clara. Dios como "Alguien", trascendente y personal, creador —"la idea de creación no es experimentable; es revelada, es el secreto del rey" (p. 159) —; el hombre como creado, pobre, objeto de una "Alianza" inter-personal, que opera en la historia con toda la responsabilidad de "Servidor de Yahvé", y de creador del pecado. Toda esta teología es el extremo opuesto de la de un Espinoza, Plotino, Hegel (cap. quinto). Por último en *Elementos para una filosofía bíblica de la historia*, nos dice: "Israel es un *phylum* de vida espiritual, sobrenatural, que emerge en el mundo, que *ha nacido* y que no cesará de crecer hasta que haya transformado toda la pasta humana, toda la creación" (p. 188).

El *Excursus I* sobre el milagro es tan sugestivo como todo el libro, que él termina con una citación de Pascal: "Qué es más difícil, ¿nacer o resucitar, que aquello que jamás había sido sea, o que aquello que ya ha sido sea todavía...? La costumbre nos hace concebir una posibilidad como fácil, y la falta de costumbre nos presenta la otra como imposible. Manera popular de juzgar" (p. 228).

* En la introducción (pp. 9-56)³ resume y profundiza el concepto de metafísica bíblica: "Toda metafísica no es compatible con toda teología... ni toda metafísica, y por lo tanto toda teología, no son compatibles con cualquier concepción de lo Real, con cualquier cosmología o antropología" (p. 14).

La Moral de los Profetas es el objeto propio del libro (pp. 57-198), es decir, "las relaciones que existen entre la estructura metafísica del pensamiento bíblico y la ética bíblica, y exponer, en sus grandes líneas, esta ética, subrayando aquí todavía su fundamento teológico y metafísico y la coherencia de todo el mensaje bíblico" (pp. 59-60). En todas las exposiciones de Tresmontant se ve claramente la pasión por la unidad, la coherencia, la distinción en la convergencia; sin mezcla híbrida ni dispersión injustificada.

El inconveniente de esta obra es la falta de títulos, la repetición, y quizá un cierto desorden.

El fin propio, sin embargo, que el autor se propuso en la edición de esta obra, fue el despertar la conciencia moral adormecida de la comunidad cristiana francesa ante las torturas e injusticias que se cometían en la colonia argelina.

* Emile Bréhier escribe en su *Histoire de la Philosophie* (t. II, p. 494): "No existe, durante los cinco primeros siglos de nuestra era, una filosofía cristiana propiamente implicando una tabla de valores intelectuales estrictamente originales y diferentes de los pensadores del paganismo". O de otro modo: "El cosmos griego se ha superpuesto a la vida espiritual del cristiano sin que haya nacido una nueva noción de las cosas" (ibid, p. 495). Contra esto dice Tresmontant: "Hemos querido hacer recordar estos textos, porque expresan perfectamente la tesis exactamente contraria a la que nos ha conducido nuestra investigación y la colección de documentos que presentamos aquí" (p. 10)⁴. Muy por el contrario a lo que se cree habitualmente —de que los Padres de la Iglesia hubieran adoptado pura y simplemente el pensar griego—, nuestro autor dice: "Veremos a lo largo de todo el trabajo hasta qué punto hay que corregir esta afirmación; los Padres dejan de lado todo aquello que en la filosofía

³ *La Doctrine Morale des Prophètes d'Israël*, Seuil, Paris, 1958, in 8º, pp. 200.

⁴ *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie Chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, in 8º, pp. 752.

helénica es incompatible con *las exigencias metafísicas* propias del cristianismo” (p. 12). “Nos proponemos... la búsqueda de cuál sea la esencia del cristianismo desde un punto de vista metafísico” (p. 13). “El cristianismo comporta ciertas implicaciones, ciertas tesis, una cierta estructura metafísica, que no se confunde con las otras” (p. 14). “Es decir, este modo de comportarse es posible, y es propio, en derecho, de la razón humana... Todas las tesis de las que trataremos aquí son filosóficas, del orden natural... El conocimiento del Absoluto trascendente y creador, por ejemplo, en derecho, se inscribe en el orden de la razón humana natural” (p. 15). “Existe una teología natural al interior de la teología bíblica, una crítica racional al interior de la revelación” (p. 16). “El orden de la filosofía cristiana es el orden de las verdades naturales que alcanza en derecho la inteligencia humana, pero aportadas de hecho por el judaísmo y el cristianismo” (p. 17-18). “El pensamiento metafísico de la Iglesia continúa, aun teniendo en cuenta el revestimiento verbal y conceptual extranjero, el PHYLUM del pensamiento hebraico” (p. 23). “La metafísica del cristianismo es, entonces, según la tesis que proponemos aquí, un dato contenido en la revelación cristiana, en tanto que tal; o, si se quisiera eliminar el término de revelación: un dato contenido estructuralmente en el cristianismo definido en el Nuevo Testamento indisolublemente ligado al Antiguo Testamento. De ese contenido metafísico, el pensamiento cristiano, durante siglos, tomará progresiva y explícitamente conciencia: en esto estriba la labor propiamente filosófica del pensamiento cristiano. Es ese trabajo secular el objeto de nuestro trabajo, y nosotros nos detendremos sólo en los primeros pasos” (p. 83-84).

Estas largas citas nos permiten entrar en tema. Tresmontant encara el problema de la filosofía cristiana⁵ desde un punto de vista nuevo. A diferencia de Gilson y Maritain —y será en el capítulo del *Peri Archon* de Orígenes donde su método se mostrará muy eficiente— él explica claramente lo siguiente:

1. Se denomina filosofía cristiana *las estructuras metafísicas* (y no la exposición científica de una metafísica dada) implícitas en la manera propia de entender el mundo, la antropología y la Teología natural, que de hecho han sostenido los más grandes pensadores, o la Iglesia en su totalidad por medio del magisterio.

2. Esas *estructuras* —como un apriori del pensamiento cristiano— guían en la reflexión a veces ecléctica (en su sentido etimológico: electiva) del cristiano, permitiéndole aceptar ciertas tesis del helenismo: la contingencia de

⁵ Cfr. a) BLONDEL, MAURICE, *Exigences philosophiques du Christianisme*, PUF, Paris 1950, pp. 1-216.

La philosophie et l'Esprit chrétien, PUF, Paris, 1944, I; 1946, II.

b) GILSON, Étienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1944, pp. 413-440, bibliog.

Le philosophe et la théologie, Fayard, Paris, 1960.

Histoire de la Philosophie médiévale, el apéndice sobre *La philosophie chrétienne*.

c) “Séance de la Société Française de Philosophie du 21 mars 1931”, en *Bull. de la Soc. Française de Phil.*, XXXI (1931), pp. 37-93.

d) “Journées d'études de la société thomiste”, *La philosophie Chrétienne*, Juvisy, 11 sept., 1933, Cerf, Le Saulchoir, 1934, pp. 165-169, bibliog.

e) NÉDONCELLE, MAURICE, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?*, Fayard, Paris, 1956 (col. “Je sais-je crois”), p. 121, bibl.

f) SCIACCA, MICHELE, *Le problème de Dieu et de la religion dans la Philosophie contemporaine*, Aubier, Paris, 1950, pp. 119-147.

las cosas; negando otras: el eterno retorno, la eternidad del mundo, la separación óptica del cuerpo y el alma, etc.

3. La argumentación, a veces, que justifica tales “elecciones” no tiene mucho valor, mientras que la expresión misma de la conciencia y la seguridad en los contenidos es lo que permanece, constituyendo, justamente, la tradición del pensamiento cristiano. Lo más importante es, entonces, “la intuición, la conciencia que el pensamiento cristiano toma de sus propias exigencias, reaccionando contra las tesis de metafísicas o de naturaleza diferentes. Cuando los Padres rechazan tal o cual tesis metafísica, es en nombre de la conciencia que poseen de las exigencias metafísicas del cristianismo” (p. 84).

En este mismo sentido —a modo de apéndice— el autor muestra cómo, por ejemplo, en nuestro tiempo existe una tradición (la del idealismo alemán) de los místicos renanos y de Boehme, de un Espinoza que pasando por Fichte culmina en Hegel y se continúa en el marxismo. Esta tradición posee estructuras metafísicas incompatibles con el cristianismo. “La desdicha para la filosofía cristiana fue, que en los tiempos modernos no hubo hombres como Ireneo, San Atanasio, San Agustín, o como San Buenaventura o Santo Tomás, que conscientes de los principios y las exigencias metafísicas del cristianismo, hayan sido capaces de juzgar y discernir los espíritus, de mostrar luminosamente y de refutar los principios metafísicos de la “gnosis en su apariencia” de *Doctrina de la Ciencia o del Saber Absoluto*” (p. 746).

La obra se divide en dos grandes partes: los problemas de la creación (pp. 89-247), los problemas de la antropología (pp. 249-691), y todo esto, como el título lo indica “desde Orígenes hasta San Agustín” (sin embargo, comienza casi siempre con Justino, y a veces termina hasta con Juan Damasceno).

Su método es el siguiente: indica rápidamente el sentido de la tesis (por ejemplo: “La afirmación de la creación. La distinción entre lo increado y lo creado” (pp. 89 ss.), para después proponer a la lectura ciertos textos elegidos de los Padres de la Iglesia donde se puede comprender la manera de abordar el problema. Esto hace que su obra sea muy voluminosa. Diversas críticas se han levantado en este sentido —aun el profesor Hadot, del jurado en la defensa de la tesis (por cuanto esta obra es la tesis principal del *Doctoral ès Lettres* de Tresmontant) nos la repetía hace poco—. Sin embargo, tiene un gran sentido pedagógico, y para el estudiante que no puede ir a los textos mismos, se transforma en un precioso *Enchiridion* filosóficamente comentado. Tiene que tenerse en cuenta que hasta el presente —incluyendo Gilson— nadie había atacado de una manera sistemática estos problemas. El aporte sencillo y metódico de Tresmontant es una vía a continuar en el pensamiento patristico.

Se ocupa de las siguientes tesis: Creación divina y fabricación humana, el problema de la materia; Un solo Dios creador, la polémica antignóstica; la libertad del Creador y la gratitud de la creación; creación y generación; creación y comienzo. En antropología estudia: Divinidad, preexistencia, caída del alma y su retorno; crítica del tema antes de Orígenes; la metafísica de la caída del alma y su retorno en el *Peri Archón*; crítica de la metafísica origenista; la polémica antimaniquea; el problema del origen del alma; la resurrección; divinización, libertad y el problema del mal.

Creemos que la sola enunciación de los temas no necesita comentario de su interés e importancia.

Nos decía Tresmontant personalmente: “esta obra —como todas las que he escrito— la he escrito para mí, a partir de mis lecturas. Si a algún otro pensador le sirve para algo, gracias sean dadas a Dios”. Su sencillez, la falta de

un eruditismo innecesario, y, por el contrario, el amor de ir a las fuentes misma, da a su exposición una frescura propia y un optimismo metafísico difícil de encontrar hoy en Francia.

* Esta obra ⁶ es la continuación de la anterior. Tresmontant se propone, no tanto una exposición continuada del desarrollo de la filosofía cristiana, sino más bien la reflexión de los momentos más críticos. Por eso después de haber trabajado la época patristica investigará exclusivamente el siglo XIII y el siglo XX (con la obra sobre Blondel, que comentaremos a continuación).

“Nos proponemos, en el trabajo presente, el ver cómo en el siglo XIII, a propósito de ciertos problemas metafísicos antiguos o nuevos, el pensamiento cristiano ortodoxo continúa la toma de conciencia de las exigencias metafísicas” (p. 9). No se propone, entonces, realizar una historia, sino que se pregunta: “¿Cuál es el contenido, cuál es la estructura, cuáles son los principios de la metafísica cristiana?” (Ibid). “Investigaremos lo que es *específico* a la metafísica cristiana en tanto que tal. No queremos exponer la doctrina compleja y extensa de tal o cual doctor particular... Pretendemos ver, en cambio, cómo la metafísica cristiana toma conciencia de sí misma *a través* de los Padres y los Doctores cristianos” (p. 12).

Para ello “es necesario distinguir claramente entre *lo apariencial*, el aparato cultural, lingüístico, las modas intelectuales de la época, y *las estructuras metafísicas profundas constitutivas*” (pp. 17-18). A nuestro criterio, éste es el gran mérito de nuestro joven autor.

“En el siglo XIII, los Doctores cristianos hablan con el lenguaje de Aristóteles. Ellos visten su pensamiento de aristotelismo. Adoptan aun, que es mucho más, los métodos de reflexión, el modo, los principios filosóficos, del aristotelismo. Pero critican y rechazan también aquello que, en la metafísica de Aristóteles les parece incompatible con las exigencias propias del cristianismo. Ellos completan todo aquello de insuficiente que tal pensamiento tiene al nivel óntico” (p. 18).

Es interesante anotar que, trabajando los textos —porque Tresmontant ama leer sólo los originales, cronológicamente y gustándolos durante varias horas diarias—, el autor fue descubriendo, *por primera vez y personalmente*, la talla de los pensadores del siglo XIII y, sobre todo, de Santo Tomás. Tresmontant no habla bien de los tomistas (cfr. la conferencia que nos expusiera en la Semana Latinoamericana de París, 1964, a publicarse en *Esprit* (París) junio posee la cátedra de “Comentarios de textos de Santo Tomás”, en la Sorbonne, reemplazando en esto al profesor Decano de Departamento y, además, la “Historia de la Filosofía Medieval”, en lugar de Jolivet.

Entre las páginas 27-35 aborda nuevamente el problema de la filosofía cristiana, explicando más ampliamente la distinción entre el *de hecho* y *de derecho*, la situación *histórica* y la estructura *esencial*.

“La crisis doctrinal del siglo XIII se situó principalmente en dos problemas principales: la doctrina de la creación, y la doctrina del alma” (p. 36), y esto, sobre todo, por la influencia del neo-platonismo infiltrado entre las obras de Aristóteles y aceptado como tal por los árabes. Esta es la causa de todo el problema del llamado “averroísmo”.

⁶ *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Seuil, Paris, 1964, in 8º, pp. 398.

Los 17 capítulos tratan los siguientes temas: los 10 primeros sobre la creación; después sobre Dios en la filosofía cristiana; eternidad del mundo; el problema del alma; la polémica contra el monopsiquismo; el conocimiento; lista de proposiciones metafísicas consideradas como falsas por el pensamiento medieval.

“En la lectura de los Padres y los doctores del siglo XIII, como en la lectura de las Actas de los Concilios —concluye nuestro autor—, hemos podido convencernos que el cristianismo comporta una metafísica original” (p. 37-53).

* Esta obra⁷ es como el punto final de las reflexiones históricas que nuestro autor se ha propuesto realizar. Se trata de un filósofo cristiano en nuestro siglo XX: “Por su punto de partida, por su método, por las tesis capitales que la constituyen, por el espíritu que la anima, por la apertura congenital al cristianismo y por su forma técnica misma, la obra metafísica de Blondel es familiar a las grandes obras escolásticas del siglo XIII, situándose en su tradición. El punto de partida de la metafísica, según Blondel... , es aristotélico, y no platónico ni cartesiano” (p. 16).

Tresmontant utiliza en esta obra su método habitual. El realiza una lectura cronológica y total de su autor, escribiendo con su máquina los textos más interesantes que sus ojos le descubren. Terminada la lectura, en cierto modo, su obra ha sido igualmente acabada.

Ha sido Blondel, ciertamente —junto a Teilhard y Gilson— el autor que más ha influenciado personalmente a Tresmontant. El libro no es sólo una exposición científica, sino que nos muestra un entusiasmo propio del que ama apasionadamente a aquél sobre el cual escribe.

Es necesario comprender que Blondel se sitúa en el centro de la crisis modernista, es decir, crisis de la razón histórica y la fe cristiana que, muy por el contrario de lo que pensaban ciertos modernistas, no sólo no se oponen, sino que a veces identifican sus objetos propios.

“A través del esfuerzo de Maurice Blondel, como a través de San Ireneo, San Agustín, San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino, el cristianismo toma conciencia de sí mismo. Una de las conclusiones del presente estudio es la continuidad profunda, en su estructura y en sus tesis principales, de la metafísica cristiana a través de la historia. Agradecemos a M. Charles Blondel, Mme. Charles Flory et M. André Blondel por el permiso que nos concedieron de poder citar textos todavía inéditos de Blondel” (p. 30) —Tresmontant ha trabajado sobre inéditos, al igual que en sus trabajos sobre Teilhard de Chardin.

Nuestro autor —contra la tesis habitual, propuesta por ejemplo por Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Seuil, París, 1961— muestra que no es la primera *Action* de 1893 la obra esencial de Blondel, sino que “la doctrina metafísica de M. Blondel se expresa de una manera definitiva en la trilogía sobre *La Pensée, L'Être, L'Action* y las obras sobre *La Philosophie et L'Esprit chrétien*, publicadas a partir de 1934.

Esta metafísica ha sido “edificada después de cuarenta años de meditaciones y de preparaciones técnicas” (p. 13), cuando estaba ya casi enteramente ciego; su ontología es una inmensa catedral siendo Dios creador la piedra de ángulo. “Pretender explicar el pensamiento de Blondel ateniéndose exclusivamente a *L'Action* de 1893 es tan ilusorio como pensar conocer la obra de Kant estudiando sólo la *Disertación* de 1770” (p. 16).

⁷ *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Seuil, Paris, 1963, in 8°, pp. 336.

La larga vida de Blondel fue una continua evolución, e igualmente una gran cadena de injusticias. Eminente alumno de la Escuela Normal Superior —el más alto organismo de ciencias humanas de Francia—, habiendo presentado su tesis en 1893 sobre la Acción, y prometiéndosele como debía una cátedra de la Sorbonne, fue alejado de los puestos de influencia y relegado en la pequeña universidad de Aix, junto a Marsella: “Sufro muchas veces, en mi pobre vanidad de niño necesitado de afección; sí, sufro, aun contra mí mismo y cruelmente, de la indiferencia calculada, de los silencios, del plagio... Todo esto, sin embargo, lo había previsto, lo he querido... Veo más claramente que nunca hasta qué punto mi vocación implica la abnegación, la paciencia...; es para el futuro para quien debo meditar y obrar” (*D'un petit cahier cousu*, 1911-1912). Su sacrificio no fue inútil.

Un Teilhard, por ejemplo, entraba en el escolástico de Aix en 1899, y pudo sufrir la beneficiosa influencia del Profesor de la Universidad. La intención profunda de toda su obra es: “discernir, clarificar, expresar y manifestar el plan total, creador y divinizador de Dios” (p. 31). Para ello es necesario rehacer, “constituir una síntesis equilibrada, estimulante, de filosofía primera” (p. 40).

Contra la filosofía universitaria francesa, Blondel comienza por realizar una crítica del *cogito* idealista. “Es por esto que he querido esencialmente hacer de la conciencia no un punto de partida, sino un medio que nos permite abrirnos a un supra, un junto, una intimidad y un debajo del pensamiento” (*L'Action*, I, 1936, pp. 308-309). El *Cogito* o la conciencia es radicalmente diversa del *Pensamiento cósmico* o la intelligibilité natural de los seres (“De manera análoga —a la *voluntas ut natura*—, pensamos aquí en el pensamiento, más pensante que pensado, en un estado de espontaneidad natural y primitivo, *cogitatio ut natura, etsi nondum cogitata*”, *La Pensée*, I, pp. 95-96). Ese pensamiento objetivo y cósmico, por una dialéctica ascendente, cosmogénesis, significa justamente el orden o la conexión dinámica de los seres —aún antes de toda conciencia humana—, en este sentido Blondel cita *Cont. Gent.* II, 68.

La connotación metafísica primera de los seres cósmicos es su insuficiencia y finitud. “Habría todo un estudio a realizar sobre lo inacabadamente ocultado y lo simbólicamente acabado” (*Explications à J. Wehrlé*). Es decir, todo mito significará siempre ese mecanismo propio que absolutiza lo contingente revistiéndolo con caracteres divinizantes: “No hay realmente ateos” (*La Pensée*, I, p. 183). La materia no es ni increada, ni eterna o coeterna a Dios. “Blondel rechaza tanto el dualismo como el monismo” (p. 85).

Es necesario, en un primer momento —*pars purificans*, pp. 82-105—, criticar “el ídolo contra el que nos hemos opuesto, el ídolo de la inmanencia clausa, de un mundo cíclico, de una filosofía autosuficiente y exclusiva de toda trascendencia que libera” (*L'Être et les êtres*, p. 231). Significa una purificación de las nociones de materia, organismo y persona.

En un segundo momento dialéctico —*Des êtres à l'Être*, pp. 106-114—, es necesario construir y ascender —sin caer en el error de las “solidificaciones prematuras que nuestra imaginación y nuestro pensamiento confieren de una manera ilusoria a las realidades”, p. 106—, por la vía del mundo y los seres hasta el *Ser mismo*: “Hasta donde me conduzca la razón, hasta allí iré” —decía Blondel—, hasta el Ser creador (pp. 115-134).

La *Introducción* de Tresmontant recorre después, con ágil pluma y con abundancia de textos, las diversas partes de lo que pudiera llamarse la visión blondeliana de la realidad: Ontogénesis y normativa (pp. 140-154), el riesgo

de perdición (pp. 155-167), los problemas metafísicos de *L'Action* (pp. 168-199), la causa primera y los seres creadores (pp. 200-220).

El capítulo XV —penúltimo— expone la *clef de voute*: “Se puede descubrir en la creación, los gestos, las trazas, una aspiración, un *deseo natural*, que prepara, indica, profetiza, predispone en vista al fin sobrenatural” (p. 226). Este será el tema que magistralmente, y desde el punto de vista teológico, estudiará Henri de Lubac en su libro *Surnaturel*. La creación, enteramente, no es suficiente ni por su causa, ni por su fin: “Desiderium naturale sed inefficax videndi Deum” (*L'Être et les êtres*, p. 322). La creación tiende naturalmente hacia el *Vinculum substantiale* de plena realización: “Teilhard llega, por un análisis fenomenológico, a un resultado análogo al que Blondel alcanza conducido por su análisis ontológico” (p. 247).

Por ello, el problema capital de la metafísica crisiana es el mostrar “la insuficiencia ontológica radical de los seres” (p. 253), pero al mismo tiempo el anhelo natural de su pleno acabamiento por la divinización —no ya de tipo panteísta o nihilista, sino plenamente personalista—: “La función del método de immanencia consiste precisamente en... colocarnos ante nosotros mismos y ante Dios; nos hace medir la infinita desproporción de nuestra naturaleza y nuestro fin; nos manifiesta, en toda su rigidez, la heteronomía necesaria y redentora” (B. de Saily —Blondel—, *La Notion et le Rôle du miracle*, APC, juillet (1907), p. 346).

En fin, el mismo Blondel se explica para terminar: “Mi intención original ha sido constituer una filosofía que sea *autónoma* —realmente filosofía racional y natural— y, al mismo tiempo, que desde el punto de vista racional responda plenamente a las exigencias precisas y rigurosas del catolicismo” (*Carta a Alcán*, 1927).

Esta introducción al pensamiento de Blondel es, como lo dice el autor con palabras de Blondel, “un aperitivo” (p. 312). La obra nos abre un panorama desconocido casi, un Blondel plenamente filósofo pero ocupado profundamente por una apologética al nivel de los tiempos —en esto, no sólo ha sido contemporáneo de Laberthonnière y Teilhard (que junto con Blondel tuvieron tanto que sufrir repetidas condenaciones)—, reaccionando violentamente contra el idealismo alemán o cartesiano, propone una metafísica fundada en la filosofía de la naturaleza y abierta a una teología natural.

El autor termina su obra con un apéndice sobre “Blondel y el tomismo”, donde cita al mismo Blondel: “Me ha pasado que oponiéndome a ciertos neotomistas he trabajado en la restitución del sentido original y profundo de Santo Tomás” (*L'Interprétation profonde du thomisme*, inédito). Fue Blondel, en 1913, el primer profesor francés que incluyó a Santo Tomás en los exámenes de licencia de filosofía (hoy, justamente, Tresmontant, ocupa la cátedra en la Sorbonne).

Nuestro joven autor ha escrito muchas otras obras que no comentaremos aquí. Cabe citarse: *Saint Paul et le mystère du Christ* (Seuil, París, 1956, in 8º, pp. 192, en la colección “Maîtres spirituels”), que es un eslabón entre los trabajos sobre el pensamiento hebraico y el patrístico. En segundo lugar, la conocida monografía sobre Teilhard de Chardin (*Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, cfr. nuestro rápido comentario en *Ciencia y Fe*, 19 (1963), pp. 391-400), complementada con un largo artículo aparecido en la revista *Lettre* (París), y que, habiendo traducido hace algún tiempo al castellano, debe editarse —o se ha editado ya— en Buenos Aires. Sobre el mismo Blondel

ha prologado y publicado la *Correspondence philosophique* entre Maurice Blondel y Lucien Laberthonnière.

Como resumen estructural de todas sus obras, Tresmontant ha escrito un pequeño tratadito, muy importante a nuestro criterio, y de gran utilidad para el gran público, titulado: *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, que merecería ser rápidamente traducida, antes que las otras.

Para terminar no podemos olvidar un problema que le preocupa principalmente al profesor de la Sorbonne que comentamos: *Essai sur la connaissance de Dieu* (Cerf, París, 1959, in 8º, pp. 216): la existencia de Dios no es objeto de fe sino de la razón natural, pero, en nuestro tiempo "es necesario la conversión misma de la inteligencia" (p. 209).

Dejamos al lector el gusto por esta obra filosófica que acaba de terminar su primer estadio, ya que Tresmontant —como nos lo ha dicho muchas veces— no piensa continuar sus estudios históricos y querría comenzar a escribir —después de un cierto tiempo de silencio— algunos ensayos de metafísica, teniendo en cuenta el estado actual de la investigación de las ciencias positivas. "Esos pequeños ensayos, sin muchas pretensiones, pero enfrentándose a los problemas capitales de la inteligencia científica de nuestro tiempo, pasarán inapercibidos hoy, pero serán mañana el objeto de la Historia de la Filosofía" —nos decía nuestro amigo Tresmontant.

ENRIQUE DUSSEL.
Mendoza - París, 1965

ERRATA

SAPIENTIA, N^o 75, página 39, el párrafo primero debe decir:

"Gilson⁷ formuló una crítica severa a la tesis. Plantea dilemáticamente la cuestión: si partiendo de la filosofía crítica (como hace Maréchal) se pretende salir de ella, o se lo hace cayendo en la contradicción de los principios que se dicen mantener —como señaló Kant a Fichte— o se queda uno atrapado por las redes críticas, sin posibilidad de afirmación objetiva alguna que permita fundar una metafísica. Ramírez⁸ anotó igualmente que "si dentro de la 'razón pura' de Kant no hay contradicción lógica, ¿en virtud de qué 'razón pura' se podrá salir del criticismo?"

En aspectos parciales tuvo también la obra de Maréchal seguidores y contendores. Se debatió la negación marechaleana de toda 'intuición' intelectual (Ramírez) y el problema de la autonomía y suficiencia de la filosofía natural ante la cuestión de Dios, la obligación moral y la Revelación; así mismo se ha discutido en Maréchal si es suficiente la distinción entre inteligencia y voluntad⁹".

BIBLIOGRAFIA

GOTTFRIED MARTIN, *Kant. Ontología y Epistemología*. Traducción de Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1961.

La presente obra de Gottfried Martin, conocido estudioso de Kant, profesor en las universidades de Colonia y Maguncia, redactor de la revista "Kantstudien", fue publicada en 1950. La obra está dividida en dos grandes secciones intitulas "La unidad" y "El ser", subdividida la primera en 4 capítulos y la segunda en 2 y, a su vez, cada capítulo está estructurado en diverso número de párrafos que tratan, cada uno, un tema. Estas dos grandes secciones *corresponden a las dos corrientes que alimentan, según el autor, a la Crítica de la Razón Pura*, y que se manifiestan en el título del libro: la moderna ciencia de la naturaleza (La Unidad) y la ontología antigua (el Ser), es decir, Epistemología y Ontología, respectivamente.

En el primer capítulo, Martin considera el espacio y el tiempo concluyendo, como su maestro, en la idealidad trascendental de los mismos a la vez que en su realidad empírica, pero negando su realidad trascendental. La unidad del ser del mundo (en el capítulo II) está en nosotros pero en forma antinómica, pues la duplicidad de su consideración (finito-infinito) depende de la oposición entendimiento-razón. La antinomia de estos conceptos significa "epistemológicamente una aprioridad y ontológicamente una limitación", y su validez no se extiende a las cosas en sí.

"Debemos considerar la analítica trascendental en la medida en que ésta es una ontología de la naturaleza, como una prueba de la ley de causalidad" (pág. 81), dice Martin en el tercer capítulo. La Analítica deberá mostrar *la aprioridad, el carácter relacional y la fenomenidad* de la naturaleza. Las cuatro tablas (categorías, juicios, esquemas, principios) abarcan la totalidad de los medios de conocer los que culminan en la *ley de causalidad*. Su validez a priori fundamenta la legalidad de la naturaleza. *El carácter relacional* de la naturaleza newtoniana deriva de las matemáticas aplicadas a la física teórica, rompiendo así con la tradición griega, y este descubrimiento ha sido "tal vez para Kant uno de los fundamentos más profundos de su *carácter fenomenal*". En suma, las propiedades ideales del espacio y tiempo (Estética Trascendental) y las del mundo (Dialéctica Trascendental) anticipan y fundamentan las de la naturaleza (Analítica Trascendental). La idealidad de la naturaleza así resultante es producto de un esfuerzo contrario a Newton.

Con el capítulo IV culmina la I Sección. Su título es "El ser de la unidad en general". "En este ascenso hasta un concepto supremo de unidad alcanza Kant el punto culminante de su pensar y, con ello, entronca en el gran cauce histórico de la filosofía" (pág. 102). El autor nos había mostrado que el espacio, tiempo, mundo y naturaleza son trascendentalmente ideales; están fundados en la "ratio" y, más propiamente, en la unidad de la "ratio". Su gran esfuerzo será no sólo mostrar esa conexión entre la idealidad trascendental y la unidad, sino concluir en que el último fundamento de aquéllas es la "ratio" en cuanto *unificativa*. Recurre a la historia y descubre que en Platón, Aristóteles, Santo Tomás, la "ratio" desempeña "algún papel" en la determinación del ser de la unidad. La unidad de Dios está condicionada por nuestra posibilidad cognoscitiva. Esto se podría deducir de las obras de Santo Tomás, según sostiene el autor, para quien, también, la relación tendría carácter trascendental. Leibniz es, con todo, en este sentido el antecedente inmediato del kantismo, aunque en este último se produce la traslación de la unidad desde el pensamiento de Dios (en donde residiría para Leibniz la racionalidad) al pensamiento del hombre.

A pesar de todo, Martin no acepta, sino con reserva, que la unidad se fundamente enteramente en la "ratio", advirtiendo que hay que tener en cuenta la solución tomista. El autor concluye capítulo y sección: "La tesis decisiva de la crítica de la razón pura, a saber, que el pensar unifica toda unidad es, a la vez, un himno a la fuerza creadora de la razón y una elegía a sus límites" (pág. 129).

La segunda sección está dedicada al ser: "Los fines últimos de la metafísica y de la razón humana en su totalidad son los tres grandes temas: Dios, Libertad, Inmortalidad". La libertad torna enigmático, pero no contradictorio, el papel de la Crítica de la Razón Pura que conserva su carácter central: la metafísica de Kant tiene como objeto el *ser inteligible, Dios y la idealidad trascendental de los fenómenos*. El ser de la cosa en sí es problemático, aunque su realidad objetiva, inaccesible a un auténtico conocimiento, es afirmada en la práctica, por ello "una restricción de la razón teórica y la ampliación de la razón práctica deben coexistir" (pág. 151). Los fenómenos tienen ser de índole espacio-temporal, pero resta enigmático su último fundamento en la medida en que no está definitivamente resuelto el verdadero carácter del sujeto de los fenómenos cuya realidad objetiva probada *no lo está empero a partir de un conocimiento cabal*. Algo semejante sucede con el concepto de Dios. Sus determinaciones son primordialmente prácticas y es indubitable su realidad objetiva a la que se llega por una conciencia de la espontaneidad que *no es verdadero conocimiento*, pues es imposible la aprehensión de la espontaneidad como tal. La cosa en sí es obra de Dios, pero esto no debe inducirnos a salir de la ontología y culminar en una teología de la cosa en sí como factum de Dios. Así Kant "introduce primero problemáticamente el concepto de cosa en sí; luego éste se torna necesario por razones gnoseológicas y, finalmente, logra su realidad objetiva terminante en las dos últimas *Criticas*" (pág. 189).

El último capítulo, "Ser en su totalidad", intenta dilucidar mejor el concepto kantiano de realidad supracategorial: *Dios* es espontaneidad pura inconcebible humanamente, con Entendimiento y Voluntad *atribuibles por analogía*. *El hombre* es espontaneidad captada por experiencia pero tiene también receptividad. *La cosa en sí* (en cuanto sustrato de fenómenos) pareciera tuviese cierta espontaneidad. Sin embargo, bajo estas consideraciones subyacen las aporías kantianas e históricas de la cosa en sí (en sentido amplio),

las que en cierta manera relativizan todo lo dicho; por ello el conocimiento científico es limitado, *no por el sistema kantiano, sino por razones que surgen de una necesidad objetiva*. Por último, los *fenómenos* (último tipo de realidad luego de Dios, hombre y cosa en sí) tienen algún grado de ser que posibilita nuestro conocimiento. *Martin subraya expresamente el carácter analógico del ser* que se diversifica en las realidades expuestas, y “con estas determinaciones hemos alcanzado el límite del pensar sistemático e histórico” (pág. 207).

El autor se propuso, según lo advierte en el prólogo, mostrar la íntima conexión que existe en la *Crítica de la Razón Pura* entre la *Ontología* y la *Epistemología*, pero en la medida en que la *ontología* antigua es recogida y continuada en una recepción productiva como *epistemología* de la física. El último carácter de la obra muestra una *ontología* radicalmente problemática, aporética, limitada, conectada a una *epistemología* de las ciencias naturales basada en la unidad del entendimiento. ¿Logra, pues, el autor su cometido?

Es imposible contestar la pregunta dada la vaguedad conceptual con que se expresan los propósitos de Martin; más de una consideración en su obra se presta a interpretaciones que le resultan inesperadamente adversas.

Las referencias a los aspectos epistemológicos de Kant muestran, en general, mucha fidelidad al maestro (una de las notas positivas de la obra), y ofrecen claridad expositiva en la dilucidación de los difíciles temas centrales de la *Crítica de la Razón Pura*. Es interesante el lugar que le asigna a Leibniz en los antecedentes epistemológicos del kantismo. Consideramos, sin embargo, excesivo el entusiasmo demostrado por Martin, cuando intenta donarnos la figura de un Kant físico-matemático moderno; eso se advierte especialmente en los esfuerzos, no logrados a nuestro entender, por detectar en la *Crítica de la Razón Pura* los lugares en donde se posibilitarían las geometrías no euclidianas (por ejemplo, el caso de la figura biangular). La fantasía desplaza aquí la reflexión con el beneplácito probable del positivismo siempre proclive a admirar un Kant no metafísico; de todos modos, esta tesis proviene de la concepción rectora de Martin quien, por considerar la moderna ciencia de la naturaleza una de las dos corrientes alimentadoras de las *Críticas*, exagera el rol que ella desempeña en el kantismo. Finalmente, una de las consecuencias inesperadas de la obra reside en el hecho de que la *epistemología* kantiana, basada en el carácter espacio-temporal del ser de los fenómenos, cuya última realidad se apoya en la unidad del entendimiento pensante, corre riesgo de desplomarse en la medida en que ese entendimiento no queda ontológica y definitivamente fundado por el autor.

En otro orden de cosas, el considerar la *ontología* tradicional y la *kantiana* como problemáticas y definitivamente limitadas sólo es válido para el significado que *ontología* tiene *dentro del sistema kantiano*. En primer término el autor quiso apuntalar su doctrina con el sorpresivo apoyo de un tomismo y un aristotelismo adoptados “ad usum kantianum”. Una de las fallas de la obra de Martin la atribuimos a esa interpretación kantiana de la filosofía tradicional, muy superficial, especialmente en lo que respecta a Platón, Aristóteles y Santo Tomás (por ejemplo: la teoría de las ideas de Platón, su “continuación” aristotélica, doctrina tomista de los trascendentales, especialmente del “uno”, la de los atributos divinos y el concepto de analogía). El autor considera que esas grandes figuras filosóficas son antecesores de la filosofía trascendental kantiana. En segundo lugar, Martin, con éste y otros recursos, intenta transferir los enigmas kantianos, agudamente entrevistos y valientemente denunciados por él, a los perennes problemas de una *ontología* que sería, en última instancia, aporética.

En la medida en que la problematicidad de la ontología queda referida al sistema (habida cuenta de la debilidad de la argumentación contraria de Martin), la epistemología en vez de surgir como su producto cabal parece más bien lo contrario, pues corre peligro de inutilizarse para siempre por el carácter limitado y aporético de su fundamento. Dado que creemos que las ciencias merecen bases más sólidas que éstas, ¿no podrán establecerse sobre ontologías no aporéticas? El autor ha efectuado, sin proponérselo, una crítica a los fundamentos mismos de la epistemología kantiana.

El punto de radical vulnerabilidad en la tesis del autor lo atribuimos a su empeño persistente en mostrar una epistemología que *sucede* a una ontología definitivamente limitada, cuando en cambio creemos se trata, no de una sucesión, sino de *una simultaneidad* de disciplinas supeditadas ambas en forma expresa en el pensamiento de Kant a un principio rector ético-teológico (primordialmente ético en las críticas), tesis ésta no sólo infravalorada por Martin, sino más bien expresamente rechazada en su extemporánea y desmesurada crítica a Paulsen y Wundt (fuera de lugar, si tenemos en cuenta la moderación que se rezuma de toda la obra), con lo cual el autor se desposee de un importantísimo hilo conductor interpretativo de las Críticas. Sin entrar a considerar nuestra coincidencia o discrepancia con esas doctrinas, recurrimos al propio Kant para recordar que la última inspiración de las críticas es la defensa de la libertad moral, para lo cual ha tenido que hacer la enormidad, según lo dice expresamente en el prólogo a la 2ª edición de la Crítica de la Razón Pura, de “anular el saber para reservar un sitito a la fe”, y utilizar un “método escéptico” (que no es escepticismo según Kant) para provocar un conflicto de la razón consigo misma. De esa manera, al desprestigiarse la razón se anulan sus alcances; no es que para Kant la ontología fuera limitada, sino que él la aprisiona tan herméticamente que concluye por asfixiarla *dentro de su sistema*.

Son derivados de esa especie de guerra santa decretada por Kant en defensa de la libertad y la ley moral *muchos de los problemas que el autor atribuye con poco fundamento a la filosofía tradicional*; otros son propios de la filosofía de su tiempo. Ejemplo de los primeros: las antinomias en general, la relación entre conceptos simples y derivados la deduce de las categorías, el enigma del sujeto pensante, el ser de los fenómenos, la determinación del ser de Dios. La insolubilidad de estos problemas hay que atribuírsela al sistema mismo. Ejemplo de los segundos: relación alma-cuerpo. Además, *casi todos estos enigmas y aporías son consecuencias forzosas de la aporía fundamental del kantismo: la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno*, distinción que consideramos artificial (en la forma como la plantea Kant) y de carácter más bien instrumental, inventada y adoptada por Kant a los efectos de lograr su propósito. En la medida en que no se acepte esta inspiración última y rectora del pensamiento de Kant, como asimismo no se capte el verdadero significado y alcance de su método escéptico (actitud crítica), no creamos se pueda avanzar mucho en el esclarecimiento último del significado fundamental de la Crítica de la Razón Pura y el de las otras dos posteriores.

En suma: claridad y acierto en la exposición e interpretación de algunos aspectos centrales del pensamiento de Kant, interpretación kantiana de la filosofía tradicional, papel importante atribuido a Leibniz en la génesis del kantismo, actitud polémica con neokantianos e idealistas, agudez y valentía en descubrir y denunciar en el sistema de Kant los grandes problemas sin solución, pero ilegítima transferencia de los mismos a la ontología perenne,

desconocimiento o poca importancia atribuida a la actitud fundamental de Kant. En cuanto a la tesis de una epistemología productiva naciente de una ontología aporética, consideramos que Martin no ha podido debidamente fundamentarla.

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

WALTER FARRELL, *Guía de la Suma Teológica*, Ed. Morata (distr. Aguilar), Madrid, 1962, 4 vols., 1.740 pp.

No se trata, como tal vez el lector piense inmediatamente, de otra introducción más a la *Suma*: es una verdadera traslación, en el lenguaje actual y para un público definido, del pensamiento del Angélico, tal cual va contenido en las cuestiones de la Suma. Originada en una larga serie de conferencias, donde el autor explicó a su público (seglares cultos pero no profesionalmente filósofos o teólogos) toda la Suma, cuestión por cuestión, aparece la obra dividida en cuatro volúmenes, que corresponden a las cuatro partes de la obra del Aquinate:

T. I: "El arquitecto del Universo" (S. Theol., Ia.).

T. II: "Búsqueda de la felicidad" (S. Theol., Ia. IIae.).

T. III: "Plenitud de vida" (S. Theol., IIa. IIae.).

T. IV: "El camino de la vida" (S. Theol., IIIa. y Supl.).

Cada capítulo, abarcando una o más cuestiones, aparece precedido de un esquema o cuadro sinóptico sumamente útil para abarcar de un golpe de vista el desarrollo que vendrá; y un índice alfabético al fin de cada volumen permite una rápida consulta.

Cuanto al estilo, es notable cómo ha sabido el P. Farrell aunar la rigurosidad del discurso teológico y metafísico con un estilo expositivo que necesariamente llegará al lector a poco que esté interesado en el tema. Profundo, sin excesivo tecnicismo; ágil sin caer en la vulgaridad, la obra se recomienda calurosamente por el gran bien que hará a todo espíritu que se acerque a ella. Y si bien no se trata materialmente de un libro de texto, sin ninguna duda que como tal puede ser utilizado en cursos superiores de religión donde, sin poder alcanzarse directamente el texto de la Suma, se pretende una sólida formación del estudiante.

La traducción es estilísticamente excelente, no dejando traslucir el idioma original.

J. E. BOLZAN

THOMAS LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice Nauwelaerts, París, 1963, 408 pp.

Escribir a esta altura de los tiempos cuatrocientas páginas acerca del papel jugado por los cuerpos celestes en la filosofía del Angélico, parece tarea tan inútil como desmesurada, bastando, tal vez, una más breve referencia histórica del tema. Y, sin embargo, nada más lejos de ello, como se comprende fácilmente una vez leída esta obra del P. Litt.

Con admirable escrupulosidad y amplio dominio de los textos del Aquinate, va estructurando el autor, en primer lugar, la metafísica de los cuerpos

celestes (Iª parte), y seguidamente su astronomía (IIª parte), según las concepciones conocidas a Santo Tomás. Cuanto a la metafísica, bien conocido es que el Santo admitía la existencia de los cuerpos celestes concebidos como esferas huecas, transparentes (por consiguiente, invisibles), sostenes unas de las estrellas y otras de los planetas; cuerpos celestes que son de necesidad incorruptibles, ya que están exentos de toda contrariedad. Caen, sin embargo, dentro de la doctrina general del hilemorfismo: su estructura es material-formal, si bien una vez actualizada la materia por la forma correspondiente, esta última es ya permanente, quedando así agotada la potencialidad de la materia, sin poder hablarse de la posibilidad de adquisición de alguna otra forma o perfección; diferencia ésta fundamental con los cuerpos infralunares o corruptibles. Esto lo llevará posteriormente a afirmar la existencia de un único individuo en cada especie, ya que, por un lado, la forma actúa toda la materia susceptible de esa forma, teniendo cada cuerpo celeste operaciones y efectos específicos; y por otro, sería inútil una multiplicidad de individuos tendientes a conservar la especie de seres incorruptibles o a lograr la perfección de operaciones características de esa especie. Estos cuerpos celestes son movidos por espíritus creados, sea que estos espíritus se comporten como verdaderas almas o bien como centros motores.

Pero donde el panorama cambia un tanto, resultando todo no ya tan conocido, es en punto a la causalidad que Santo Tomás atribuye a esos cuerpos; y este importante tema merece la condigna atención de Litt. Se suele citar al caso el papel que el Angélico les concede cuando se trata de la *generatio aequivoca*, de los animáculos engendrados por la putrefacción de determinados materiales; y escasamente algo más. Y, sin embargo, ¡cuán importante es el papel asignado a los astros en la metafísica tomista! Porque para nuestro Santo, dicha causalidad se extiende sobre toda generación substancial, sobre todo cambio en los cuerpos inferiores, donde los cuerpos celestes son causas universales, causas equívocas, con respecto a las cuales los cuerpos inferiores se comportan como instrumentos; el cuerpo celeste es *primum alterans non alteratum*, los cuerpos inferiores, *alterantia alterata*; los cuerpos inferiores son causa del individuo, en tanto que los celestes lo son de la especie, etc., hasta alcanzar el nivel teleológico al señalar que los cuerpos celestes dirigen finalísticamente a los inferiores.

Temas todos tan importantes que merecen la atención —una atención que no conocen en la temática actual— de parte del cosmólogo y del metafísico, y aun del teólogo (cf. la *virtus fluens*). Sin querer arriesgar ligeramente una opinión en tema tan espinoso, nos parece que una metafísica auténticamente tomista no sólo no puede despreocuparse de estos problemas como perimidos (que no son, al menos en parte) sino que debe interesarse positivamente por ellos, intentando solucionarlos e integrarlos en su problemática. Que las esferas celestes no existan para la ciencia, o que la composición química de los astros los señale tan corruptibles como nuestra humilde tierra, no es objeción que afecte inmediatamente a la metafísica: al fin de cuentas el mismo santo Tomás señala que no se predica unívocamente “cuerpo” de los celestes y de los inferiores, sea para el metafísico como para el científico (sí para el lógico; cf. *De Trin.*, I, q. 2, a 2; *In V Met.*, lect. 22). Lo importante será una discriminación de atribuciones a fin de eslabonar adecuadamente la cadena causal que va desde Dios hasta la más ínfima de las criaturas.

¿Es actualmente aceptable el papel que S. Tomás atribuyera a los cuerpos celestes? ¿Hasta dónde lo es? ¿Y el resto? Porque si no se aceptan esos interme-

diarios, habrá que repartir las "tareas" hacia abajo y hacia arriba en la escala ontológica. Especialmente el tema de la causación de la especie nos parece acuciante.

Y estos son los principales interrogantes que nos provoca la lectura de la obra de Litt, y donde él mismo no se plantea más problemática que la de la veracidad e integridad de los numerosos textos aducidos, cronológicamente ordenados y acompañados de breves comentarios que permiten situarlos en adecuada perspectiva histórico-doctrinal. Esta es la labor que se ha propuesto, según lo dice en la introducción, dejando al filósofo completar su obra.

J. E. BOLZAN

FRITZ J. VON RINTELEN: *Humanidad y espíritu occidental*. Méjico, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1962. 128 pp. en 8º.

Basado en el texto de sus propias conferencias, el Dr. von Rintelen compuso esta obra que, a través de cuatro capítulos, o cuatro actos, desarrolla un tema único: la encrucijada del espíritu en el hombre occidental de la actualidad. Los capítulos son: I) Existencia, Mismidad, Trascendencia. II) La Idea de Dios en J. W. Goethe. III) La Imagen del Hombre según Goethe. IV) "Philosophia Cordis" o el Centro del Ser Humano. A primera vista parecería no haber nada en común entre estos cuatro tópicos, pero a poco que se mire se puede notar que hay un eje que cruza de parte a parte toda la obra. Este eje está dado por la condición existencial de la persona humana, condición que fundamenta las dos proyecciones fundamentales e inmediatas del hombre: la inmanencia personal auténtica (la mismidad), y la trascendencia del hombre a lo otro y a los otros (la alteridad, el tú y el Tú absoluto). El hombre, por un lado, es una persona que debe lograr su personalidad por una profundización de aquello que es más auténticamente suyo, por una inmersión en su interioridad (su corazón), por algo que es más que el mero razonamiento, que el puro intelecto, y que es el espíritu, tal como lo quiere mostrar Goethe (el gran maestro del hombre occidental). Pero a este logro del espíritu, de la mismidad auténtica, no se llega por el encierro solipsista en sí mismo, sino por el paradójal proceso de salirse, de extenderse hacia afuera en todas direcciones hasta donde pueda llegar el espíritu, es decir, hasta el infinito. El término de la trascendencia, el tú al que el hombre tiende en último término, es un Absoluto, es Dios. A este Dios apuntaba oscuramente Goethe, que puede considerarse el resumen del hombre itinerante en occidente, a través de sus análisis de la naturaleza y de sus mitológicas o semipanteísticas invocaciones.

Esta obra de von Rintelen significa un nuevo aporte del autor para lograr una visión cristiana del panorama que, a partir del inmanentismo finisecular y de la analítica existencial, exige del hombre contemporáneo una lucidez como nunca lo hizo antes en la historia del pensamiento.

Agradable en su presentación, correcto en su tipografía e interesante en su contenido, es este un libro que vale la pena de ser leído con toda calma y atención.

OMAR ARGERAMI

RUDOLF ALLERS, *Existencialismo y Psiquiatría*, ed. Troquel, Buenos Aires 1964, 120 pág.

El tema central del libro se refiere a la relación de dos movimientos que han cobrado gran importancia después de la guerra: Existencialismo y Psiquiatría, señalando la influencia que ha tenido el existencialismo sobre la psiquiatría.

En las primeras páginas expone una idea fundamental: afirma que en psiquiatría tanto la teoría como la práctica están supeditadas, en gran parte a las ideas que se tengan sobre la naturaleza del hombre durante los sucesivos periodos históricos. La filosofía puede tener algo que decir, no sólo *sobre* la psiquiatría sino *a* la psiquiatría. A la filosofía le interesa meditar sobre las enfermedades mentales porque necesita esclarecer hasta dónde es destructible la mente humana y qué valor merecen nuestras percepciones y por consiguiente la realidad del mundo exterior.

La relación Existencialismo-Psiquiatría se ve en el entrelazamiento que hay de tres movimientos importantes: la filosofía existencial de Kierkegaard, el movimiento de Nietzsche y el de Freud. El autor dedica un capítulo especialmente para esclarecer las fundamentales ideas del existencialismo deteniéndose especialmente en Kierkegaard y Heidegger.

Las ideas de Kierkegaard fueron decisivas para la psiquiatría: temas comunes como existencia, angustia o temor, desesperación, etc., intensifican la relación entre existencialismo y psiquiatría.

Según Allers, la mayor contribución del existencialismo a la psiquiatría es el énfasis puesto en la condición del hombre como un "ser en el mundo", en su condición de ser humano. Especialmente importante es la comprensión del sentido del "ser con". Sentido (aclara el autor) que no supone relaciones accidentales o meramente externas, superficiales, generalmente llamadas sociales, sino aquellas genuinamente esenciales en las cuales el Yo implica el reconocimiento del Tú y viceversa. Por esto, solamente es posible una existencia auténtica, donde el hombre acepte plenamente ser el que es, donde acepte ser un ser finito, y hasta el inexorable hecho de la muerte.

La aproximación existencial en psiquiatría se da en el hecho de observar el estado del paciente no ya desde fuera como en la psiquiatría clínica sino desde dentro tratando de visualizar toda la persona. Precisamente una de las enseñanzas más importantes de la nueva aproximación es que no nos tenemos que enfrentar con un caso sino con una persona existente. También se da en el interés por averiguar no sólo "cómo" trabaja la mente del paciente sino que es "lo que" la trabaja. Las corrientes psicoanalíticas pretenden que este cambio de interés es, precisamente, una de sus mayores contribuciones a la psiquiatría. Pero Allers no está totalmente de acuerdo con esta afirmación. La justifica hasta cierto punto. Porque el "qué", el contenido que concentra la atención del psicoanalista no es el fenómeno mental en sí, sino su significación como señal de que detrás o debajo del fenómeno hay algo.

Los progresos recientes han permitido que un número creciente de psiquiatras vean la necesidad de reforzar los procedimientos e interpretaciones estrictamente analíticos mediante una consideración más cuidadosa de las experiencias subjetivas; es decir, valiéndose de la aproximación fenomenológica. Allers advierte que no se puede separar por un lado aproximación puramente fenomenológica y por el otro una aproximación existencial.

La obra de Allers concluye con una idea que se relaciona con una de las fundamentales que expone en las primeras páginas: si bien la filosofía existencial tuvo aportes positivos para la psiquiatría, es en sí misma insuficiente, hay problemas que por su naturaleza están fuera de su alcance. No es suficiente con que uno señale el "ser con" como un rasgo básico de la existencia humana. Lo que es menester es que este rasgo sea integrado con otros aspectos de la realidad, para así ser contemplados dentro del marco de una metafísica especial.

En la brevedad de su obra Allers nos deja ver la profundidad de sus conocimientos filosóficos y psicológicos y más que nada nos transmite la unidad de su conocimiento científico al captar la esencia de doctrinas dispares y relacionar las distintas disciplinas entre sí.

ROSA ZOCCHI

NOTICIAS DE LIBROS

EMANUELE KANT, *Opus postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura a la fisica*, ed. a cargo de V. Mathieu. Ed. Zanichelli, Bologna, 1963.

Como vol. III de la "Collana di Filosofi Moderni", dirigida por L. Pareyson (Cf. la crónica aparecida en SAPIENTIA, 1963, XVIII, 311) aparece esta versión italiana del *Opus postumum* kantiano, tan importante para comprender cabalmente los matices del pensamiento del "filósofo de la física clásica" en punto al tema del epígrafe. La traducción, precedida de una amplia e informativa introducción de V. Mathieu, ha sido hecha a la vista de la edición de la Preussischen Akademie der Wissenschaften, omitiendo, sin embargo, las repeticiones que supone la inclusión de las diversas redacciones que Kant efectuara durante su vida. De este modo, la versión actual es más ágil, sin perder nada fundamental de la temática kantiana, que se eleva desde el sistema de las fuerzas motrices de la materia al sistema de las ideas (Dios, el hombre y el mundo) pasando por la existencia del éter, los problemas de la física, etcétera.

La "Collana" abarcará obras de M. Ficino, Gioberti, Kierkegaard, Leibniz, Maine de Biran, Soloviev, etc., en sus escritos menos difundidos en general. Todo lo cual da una idea de la importancia de esta colección, que aparece bajo los auspicios del Centro di Studi Filosofici di Gallarate.

J. E. BOLZAN

D. D. RUNES, *The Art of Thinking*. Philosophical Library, New York, 1961.

Se exponen de modo sencillo algunas cuestiones semióticas. Así se insiste en la influencia que la emotividad y la política pueden tener sobre el pensamiento lógico. Sin duda, el variado uso del lenguaje (emotivo, directivo, informativo) exige un severo análisis para evitar las falacias a que nos vemos expuestos. Pero, el horror que manifiesta el autor por la postración y humillación en religión (p. 56) ¿no es un ejemplo de este tipo de falacia? Y, lógicamente, ¿puede afirmar que los cristianos no perdonan a Jesús que haya nacido en la nación judía? ¡Por favor! ¿Qué sentido da al término cristiano?

A. MORENO

JOHN F. BOLER, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, Seattle, 1963, 177 pág.

Como es sabido, Peirce hace derivar su sistema filosófico del de Duns Scoto. El autor compara el realismo de ambos autores, llegando a la conclusión que la presencia de elementos escotistas no llega a un nivel suficiente como para caracterizar a Peirce como ubicado en esa línea: más bien habría que entender su realismo como una simbiosis de nominalismo al estilo de Ockam con un hiper-realismo categorial que lo acerca al idealismo. El estudio está realizado con competencia, siguiendo muy de cerca los textos de ambos autores.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LORIS RICCI GAROTTI, *Locke e i suoi problemi*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Urbino, 1962, 255 págs.

Locke es conocido sobre todo por sus trabajos gnoseológicos. El autor de esta obra encuadra la labor filosófica de Locke en su vida, llegando a la conclusión que la preocupación fundamental del pensador inglés fue específicamente política y ética: su psicología aparece así como una antropología filosófica que fundamenta una ética. Deseaba dar consistencia definitiva a las normas del obrar humano: de ahí su interés por la ley natural y aun por la dimensión religiosa del hombre. Pese a sus ataques a la intolerancia y al dogmatismo, Locke no tenía un espíritu revolucionario, sino más bien era un conservador de ideas liberales. Si en otra época el conservadorismo y el liberalismo parecían inconciliables, la evolución posterior de las ideas ha mostrado su íntima conexión. Termina la obra con un estudio sobre el influjo de Locke en el pensamiento italiano.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

A. H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality*, Dover Publications, New York, 1962, 267 págs.

Partiendo de un profundo conocimiento de la físico-matemática, Whitehead ha elaborado una filosofía de la realidad. La mayoría de las nociones científicas sólo tienen un carácter puramente formal y dejan escapar lo más importante, la realidad. Por ello quiere ir en su búsqueda, y para ello desecha lo que a su juicio sería incurrir en materialismo, es decir, admitir en la base de los fenómenos una substancia. Lo real está constituido por acontecimientos, que interrelacionados nos dan la trama del universo real. Lo real forma un inmenso organismo, manifestación de ideas al estilo platónico. La cima de lo real es Dios, entidad suprema, cuya "creatividad" se manifiesta en el universo. El autor de esta exposición del pensamiento de Whitehead se muestra en todo momento cuidadoso de observar la mayor objetividad, aunque salpica su estudio con algunas agudas observaciones críticas.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EMPEDOCLES: *Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones*. Traducción del griego y prólogo de José Barrio Gutiérrez. Bs. As., Aguilar, 1964. Biblioteca de iniciación filosófica, n° 90, 108 págs.

Dentro de las normas de corrección que caracterizan ya a estos pequeños grandes libros, se publica este nuevo volumen dedicado a uno de los "presocráticos". Es esta denominación precisamente la que nos lleva a lo que consideramos una de las características más destacables de la publicación: esas 70 primeras páginas dedicadas a *ubicar* al filósofo y aclarar, dentro de lo posible, su doctrina.

Se ha hecho teoría *clásica* el considerar a todos los pensadores que vivieron temporalmente antes que Sócrates como "presocráticos", y lo que es más grave, se los suele valorar a través del juicio emitido por Aristóteles y sus discípulos. El prologuista hace notar muy acertadamente la divergencia radical que hay entre los "presofísticos" y los "postsófísticos" en lo que a la mentalidad y concepción del mundo se refiere. Es algo de lo que ha de hacerse conciencia en todos los círculos relacionados con la filosofía.

El presente volumen significa un eslabón más en la cadena de obras que vienen a cubrir el vacío de buenas publicaciones sobre los filósofos de la antigüedad que era una falta crónica en nuestro medio.

OMAR ARGERAMI

PLOTINO: *Enéada segunda*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Bs. As., Aguilar, 1964. Biblioteca de iniciación filosófica, n° 92, 186 págs.

Este volumen viene a sumarse al publicado bajo el n° 38 de esta biblioteca de iniciación filosófica, y que contiene la Enéada primera. La presentación y la traducción son cuidadosas y acertadas. La versión española de algunos términos plotinianos, como *alethinon*, *anhypostatos*, etc., es siempre tema opinable y admite distintas variantes, por lo que es perfectamente aceptable la dada por el traductor. Lo que, aunque es también tema opinable, creemos que debe hacerse notar es que en algunos lugares la traducción peca de perifrástica. Pero esto no significa restarle ningún mérito al libro y a su valor dentro de la literatura filosófica de habla hispana.

OMAR ARGERAMI

GIOVANNI GENTILE, *Storia della Filosofia (dalle Origini a Platone)*, t. X de las *Opere Complete* de Giovanni Gentile, editado por Vito A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1964.

Con las mismas características de los tomos anteriores, de los que nos hemos ocupado en otras ocasiones en SAPIENTIA, bajo el cuidado de Vito A. Bellezza aparece este tomo X de las Obras Completas de Giovanni Gentile, referente a la Filosofía Antigua y, concretamente, a la Filosofía Griega. La Primera Parte se ocupa de la *Naturaleza* en tres capítulos acerca del *Ser como Devenir*, del *Devenir como Ser*, en los primeros filósofos griegos, y de la *Disolución del Ser*

y la *Sofística*. La Segunda Parte comprende dos capítulos: *El Ser como Concepto: Sócrates*, y *el Ser como Idea: las Escuelas Socráticas menores y Platónicas*.

Como los anteriores, también este tomo aparece cuidadosamente editado por Sansoni.

O. N. DERISI

GIORGIO DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, A. Giufrè editore, Milano, 12ª ed., 1963, 403 pp.

A un año de la edición anterior, aparece la duodécima de esta conocida obra de G. del Vecchio, profesor emérito de la Universidad de Roma. La prueba de los años le ha dado el espaldarazo consagratorio, y prueba de ello es la amplia aceptación que ha tenido en todo el mundo, pues ha sido traducida al castellano, inglés, francés, portugués, y aun al turco y —en parte— al griego y persa. La inquietud del autor lo ha llevado a introducir mejoras en las sucesivas ediciones, como ocurre con la actual, manteniendo así el alto nivel, dentro de su condición de manual de estudio, reconocido por la crítica.

E. COLOMBO

STEPHAN STRASSER, *Phenomenology and the human sciences*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963, 340 pp.

El actual interés por el método fenomenológico hace que el autor se interese, en primer lugar, por definir sus alcances, harto difusos en general; y en segundo término, por determinar su aplicabilidad a las ciencias del hombre en cuanto tal. Para Strasser, el método fenomenológico permitiría evitar dos extremos en este caso: el del cientificismo positivista con su hombre-cosa, y anticientificismo de ciertos existencialistas con su radical desprecio por los hallazgos de la ciencia actual. Los tres estudios de que se compone la obra: "La búsqueda de una tercera aproximación" (contra el objetivismo y el absolutismo de la libertad); "La triple objetividad" (el universo diario, objetividad universal, ciencia y sabiduría); "Fenomenología y la ciencia humana empírica", son sugestivos y muy dignos de consideración. Una abundante bibliografía final completa la obra.

E. COLOMBO

HERBERT KÜHN, *Los primeros pasos de la humanidad. El tránsito de la prehistoria a la historia*. Traducción de Armando Vertón, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

En una obra anterior —"El despertar de la humanidad"—, el autor se ocupaba de la aparición del hombre y de los primeros signos de su presencia en el planeta. En "Los primeros pasos de la humanidad" expone dos nuevos estadios del desarrollo humano: el mesolítico y el neolítico. Amplia documentación arqueológica y una exposición amena son rasgos que caracterizan el estilo de H. Kühn, y hacen que la lectura de sus obras sea, a la vez, fructuosa y amena.

A. J. LEVORATTI

Universitaires de Louvain, Louvain - Ed. Béatrice Nauwelaerts, París 5ª
Universitaires de Louvain, Locvain-Ed. Béatrice Nauwerlaerts, 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

JUAN ROIG GIRONELLA, *Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la teología*, Libros “Pensamiento”, Ed. J. Flors, Barcelona, 1963, XV más 854 pp.

Es este *Curso* una propedéutica filosófica a la teología, para lo cual su autor ha seleccionado un conjunto de cuestiones que más directamente vienen al caso. Así, ha dividido su obra en: *Introducción, Lógica, Criteriología, Ontología, Teología racional, Cosmología, Psicología y Ética*, acabando en una *Bibliografía* adicional. En cada sección aparecen los temas que considera necesarios para el futuro estudiante de teología, y distribuidos de modo tal que el curso pueda desarrollarse en un centenar de clases. Tal vez por las restricciones impuestas y el ordenamiento de las diversas secciones, creemos que el estudiante no podrá sentirse satisfecho ni convencido siempre por los argumentos aducidos.

J. E. BOLZAN

RICHARD DEDEKIND, *Essays on the Theory of Numbers*. Dover Publications, Inc., New York, 1963, 115 pp.

Se incluyen aquí dos trabajos: 1. Continuidad y números irracionales; 2. Naturaleza y significado de los números. Estas obras fueron publicadas por primera vez en Brunswick en los años 1872 y 1888, respectivamente. La edición de Dover reproduce, sin alteraciones, la traducción inglesa que Open Court Publishing Company publicara en 1901.

En el primer ensayo, los números reales son tratados como “cortes” en el dominio de los números racionales. La teoría actual sobre los números reales reconstruye una teoría implícita ya en Leibniz (la teoría de Dedekind tiene como antecedentes las proporciones de Eudoxo); podríamos agregar que este trabajo de reconstrucción comienza con Weyl y su crítica a Dedekind.

En “Naturaleza y significado de los números” expone sus conceptos principales sobre la esencia de la matemática y formula algunas observaciones

sobre el papel que en geometría juegan los sistemas completos de los números reales. Es de advertir que, desde un punto de vista diferente y usando una terminología distinta, obtiene conclusiones semejantes a las de Frege.

A. MORENO

VARIOS, *Enciclopedia moderna del conocimiento universal*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.

Se trata de la versión castellana del *Das Fisher Lexicon*, amplia y conocida enciclopedia alemana, que se propone difundir entre nosotros Fabril Editora. Hasta ahora hemos recibido los siguientes volúmenes: *Música*, por R. Stephan, versión de León Manes con supervisión y notas de J. C. Paz, 1963; *Sociología*, por R. Köning, versión de A. von Ritter-Zahony, prólogo y supervisión de F. Ayala, 1964; *Etnografía*, por H. Tischner, versión de W. Keemp, supervisión y notas de E. Palavecino, 1964.

Cada volumen, de unas 300-400 pp., es independiente, disponiéndose los temas —escritos en forma monográfica— por orden alfabético y con amplitud de citas cruzadas, la cual permite un mejor aprovechamiento del material. Una bibliografía ampliatoria y un índice analítico completan cada volumen. La elegante y sobria presentación editorial es muy adecuada para este tipo de obras, destinadas a sufrir una manipulación desusada.

E. COLOMBO

M. T. CICERON, *Sobre el destino*, introducción, traducción y notas de Angel J. Cappelletti, Universidad Nacional del Litoral, Instituto de Filosofía, Rosario, 1964.

Se trata de una versión del *De fato*, presentándose enfrentados ambos textos: el latino, establecido por Albert Yon ("Les Belles Lettres"), y el castellano. La introducción erudita de Cappelletti, así como sus notas finales, enmarcan adecuadamente tanto el diálogo mismo como la filosofía toda de Cicerón.

E. COLOMBO

ARISTOTELES, *Parva naturalia*. Graece et latine edidit... Paulus Siwek S. J., Collectio philosophica Lateranensis, Desclée et Ci. Editori, Romae, 1963.

Una obra publicada en 1961 sobre los manuscritos griegos de *Parva Naturalia*, de Aristóteles, constituía la mejor preparación y el anuncio del libro que nos ocupa. Es innegable la dedicación de P. Siwek al estudio del pensamiento aristotélico y, en especial, al tema antropológico. Uno de sus primeros trabajos y la edición bilingüe y anotada del *De Anima* son testimonio de ello. Ahora se nos ofrece, en excelente tipografía, el texto griego de *Parva Naturalia* con detallado aparato crítico, la versión latina —obra del mismo P. Siwek— y copiosas notas que ilustran cada uno de los nueve opúsculos. Sin atrevernos

a juzgar, cosa que excede nuestra competencia, sobre el valor de la edición desde el punto de vista de la crítica textual, no podemos dejar de señalar la fidelidad de la traducción y la rica erudición que se manifiesta en las abundantes notas.

G. BLANCO

ERNST CASSIRER, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 3ª edición, 1963.

Para Cassirer el hombre no es inteligible sino en términos de Cultura. Y en la consideración de la cultura cree hallar un centro unificador que permita superar la crisis en el conocimiento del hombre y elaborar un concepto funcional del hombre como "animal simbólico". La dificultad de esta concepción radica en la confusión que reviste el término "simbólico" —nunca esclarecido— en sus múltiples usos y en la tampoco esclarecida relación entre pensamiento abstracto y lenguaje. Esta obra de Cassirer es de gran importancia en la historia de la Antropología filosófica y, en cierto sentido, está en las antípodas de la construcción de Scheler. Por ello, la reedición en lengua española, que era esperada desde hace años, es un motivo para felicitar al F. de C. E. Entretanto quedamos a la espera de la hace tiempo anunciada aparición en nuestra lengua de la Filosofía de las Formas Simbólicas.

G. BLANCO

I. P. PAVLOV, *Conditioned Reflexes*, Dover Publications, Inc. New York, 1961.

En 1927 apareció en Oxford University Press *Conditioned reflexes*, de Pavlov. Esta versión, realizada por G. V. Anrep, tiene singular importancia ya que fue hecha bajo la supervisión misma de Pavlov, y substituía a versiones de dudosa fidelidad. Este texto aparece ahora nuevamente, reeditado por Dover Publications. Se reconoce hoy la importancia de los trabajos de Pavlov y su escuela en el campo de la psicofisiología. Y tal es el valor esencial del libro: la conducción y la interpretación de una experiencia científicamente realizada. Se sabe también de la arbitraria generalización de esta teoría en otros campos y su fracaso como explicación adecuada de comportamientos animales y humanos. A este respecto será siempre ilustrativo el recurso a los ya clásicos trabajos de Goldstein y Merleau-Ponty.

P. B.

JAMES E. ROYCE S. J., *Man and his Nature*, Mc Graw-Hill Book Company, Inc. New York, 1961.

Trátase de una "Psicología filosófica", como lo dice el subtítulo, pero centrada en el hombre y no en el viviente en general, cosa que le impone al autor un cierto orden, no del todo adecuado. La obra de Royce es, en realidad, un buen manual, en el que la referencia a la filosofía contemporánea y en especial al pensamiento psicológico norteamericano —problemas y tendencias— es continua e ilustrativa. La bibliografía, bastante completa.

P. B.

CRONICA

ARGENTINA

—En Mendoza, del 19 al 26 de setiembre de 1964, se celebraron las *Segundas Jornadas Universitarias de Humanidades*. Entre las resoluciones aprobadas merecen destacarse las relativas a la organización de los servicios bibliotecarios sobre la materia; adquisición de material e intercambio interuniversitario; la creación de un Consejo Nacional de Investigaciones Humanísticas y la promoción de reuniones de alto nivel sobre los problemas de las artes plásticas en su relación con las humanidades de nuestro tiempo.

ALEMANIA

—Conmemorando el centenario del nacimiento de *Max Weber*, la casa Mohr de Tubinga ha publicado un volumen de documentos sobre el célebre sociólogo, comentados por E. Baumgarten.

—En Bernkatel-Kues (Alemania Federal) se celebró, entre el 8 y el 12 de agosto del año pasado, un congreso dedicado a honrar la memoria de *Nicolás de Cusa* en el 500º aniversario de su muerte.

—El 30 de febrero de 1964 falleció el conocido profesor de Patrología de la Universidad de Wurzburg, *Berthold Altaner*. Contaba con 76 años de vida, dedicados a la historia del pensamiento cristiano de los primeros siglos.

—El Premio Cultural de la ciudad de Munich ha sido otorgado en 1964 a *Anna Freud*, hija del creador del psicoanálisis, por sus obras sobre psicología infantil. La doctora Freud reside en Inglaterra.

—Han asumido sus cátedras los profesores de *Materialismo Dialéctico* Heinrich Taut, de la Universidad de Berlín-Este; Lothar Striebing, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Dresde, y Erwin Herlitzius, del Instituto de Marxismo Leninismo de la misma Universidad.

AUSTRIA

—Los colegas y discípulos del célebre psicoanalista católico *Igor Caruso* han publicado un volumen en su honor, con estudios sobre las teorías del maestro vienés.

BELGICA

—El profesor *Jacques Leclercq*, que durante casi un cuarto de siglo fuera titular de Ética en la Universidad de Lovaina, ha sido nombrado Camarero Secreto de Su Santidad el Papa.

—Bajo la presidencia honoraria de la Reina Isabel de Bélgica se realizó, del 17 al 20 de setiembre de 1964, el 4º Simposio Internacional *Teilhard de Chardin*. Dirigió la asamblea el filósofo brasileño Josué de Castro; intervinié-

ron, entre otros, Paul Chauchard, Ignace Lepp, Maurice Lambiolliotte, el príncipe Stelliós Castaños de Médicis, Albert Delcourt, Jean Pierre Blanchard, Jean Charon.

—Monseñor Auguste Pelzer había dejado preparado, poco antes de su deceso, un diccionario de *abreviaturas latinas medievales*, que vendría a complementar la clásica obra de Adriano Cappelli. El Centro de Wulf-Mansion de la Universidad de Lovaina lo acaba de publicar, en una edición cuidada por el P. A. Pattin.

CANADA

—El Departamento de Filosofía de la Universidad de Sherbrooke ha iniciado la traducción de los *comentarios aristotélicos* de Santo Tomás de Aquino.

ESPAÑA

—En Córdoba tendrá lugar, del 7 al 12 de setiembre próximo, un *Congreso Internacional de Filosofía* destinado a conmemorar el XIX centenario de la muerte de *Séneca*. Los temas centrales son: 1) *Séneca* y la idea de sabiduría; 2) *Séneca* y la unidad del género humano; 3) *Séneca* en la historia del pensamiento; 4) *Séneca* y el cristianismo.

—El 22 de octubre de 1963 falleció el P. *Fernando María Palmés*, conocido psicólogo y pedagogo jesuita. Había nacido en Lérida el 11 de marzo de 1879; nombrado profesor de psicología en 1914, la enseñó hasta 1957. En 1922 recorrió los principales centros europeos de enseñanza superior para interiorizarse de los últimos adelantos de la psicología y la pedagogía; en 1925 fundó un laboratorio de psicopedagogía en Sarriá, donde realizó importantes trabajos de investigación; en 1945 fue uno de los fundadores de la revista *Pensamiento*, de la cual fue codirector hasta 1960. Autor de numerosas obras y artículos sobre psicología y pedagogía, buscó siempre renovar, a la luz de los estudios

más recientes, la enseñanza de la psicología filosófica. Erar miembro de la Sociedad Española de Filosofía y de la British Psychological Society.

ESTADOS UNIDOS

—En Hollywood (California) falleció el escritor inglés *Aldous Huxley*, autor de numerosas obras, entre las que predominan los ensayos de tipo filosófico, de tono irónico y crítico, hasta con algo de cinismo. Escribió también novelas, obras teatrales y poesías. Era hermano del biólogo y ensayista Julian Huxley, y nieto del naturalista Thomas Huxley.

FRANCIA

—La biblioteca que perteneciera a *Henri Bergson*, y que heredara su hija, ha sido depositada en la biblioteca Doucet de París. Puede ser consultada con autorización de una comisión formada por Jean Wahl, Jean Guitton y V. Jankelevitch, a quienes el mismo Bergson nombrara sus herederos espirituales; a ellos se han agregado Henri Gouhier, por los amigos del filósofo; Albert Neuburger, por sus familiares y Georges Blin y François Chapon, por la biblioteca Doucet.

—En la Facultad de Letras de Toulouse se realizó un encuentro filosófico sobre *Aristóteles*, interviniendo, entre otros, Joseph Moreau, Pierre Aubenque y Raymond Weil.

—El centro católico de intelectuales franceses realizó un coloquio, el 27 de abril pasado, sobre la obra *Les mots*, autobiografía de *Jean-Paul Sartre*.

—La Academia Francesa ha otorgado el Gran Premio de Literatura de 1964 a *Gustave Thibon* por el conjunto de obras entre las que se destaca "Nietzsche o el declinar del espíritu".

—El Gran Premio Católico de Literatura de 1964 ha sido otorgado a *Henri Bars*, por su libro "La literatura y su conciencia", y por el conjunto de

su obra, entre la que se destacan sus estudios sobre Jacques Maritain.

—El 28 de abril pasado falleció *Alexandre Koyré*, filósofo ruso pero formado en Alemania y en Francia. Era profesor en las universidades de París y de Princeton (Estados Unidos), y autor de numerosas obras. Contaba 72 años de vida.

ITALIA

—El 1º de febrero del año pasado falleció en Nápoles *Antonio Aliota*, filósofo de amplia y fecunda labor en la cátedra y el libro. Partiendo de una crítica al positivismo, elaboró un idealismo crítico de tipo pluralista, que desembocó, finalmente, en un "experimentalismo". Entre sus discípulos se cuentan conocidos filósofos, que más tarde siguieron caminos muy distintos al marcado por su maestro; entre ellos citemos a L. Stefanini, N. Abbagnano,

M. F. Sciacca, P. Filiasi Carcano, L. Giusso, N. Petruzzelis, C. Carbonara.

—También en Nápoles falleció en febrero del año pasado *Vladimiro Arangio-Ruiz*. Enseñó durante muchos años Filosofía Moral en la Universidad de Pisa, y profesaba un sistema original, que denominaba "moralismo".

—Del 13 al 15 de noviembre de 1964 se celebró en Milán el Congreso Nacional de Estudio de los *Colegios Mayores Universitarios* de Italia.

—El 24 de abril pasado falleció el P. *Giovanni Pusineri*, conocido por sus trabajos sobre la filosofía de Rosmini y por la edición crítica de varias obras del citado autor.

—En Roma, del 6 al 11 de setiembre del presente año, se realizará el *Sexto Congreso Tomista Internacional*, organizado por la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. El tema central será: "Dios en la filosofía de Santo Tomás y en la filosofía contemporánea".

LIBROS RECIBIDOS

- A. BRANCAFORTE, *Dio e la problematicità*, Edigraf, Catania, 1963.
- A. GARREAU, *Les voix dans le désert*, Ed. du Cèdre, Paris, 1963.
- A. C. PEGIS, *St. Thomas and Philosophy*, The Aquinas Lecture for 1964, The Marquette University Press, Milwaukee, 1964.
- G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Ed. Giuffrè, Milano, 1963.
- J. MORET, *Le Père Lhande*, Ed. Beauchesne, Paris, 1964.
- J. HOSPERS, *La conducta humana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.
- D. DIDEROT-J. W. GOETHE, *Ensayo sobre la pintura. Comentario al ensayo sobre la pintura*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1963.
- O. C. DE BEAUREGARD, *La notion de temps*, Hermann, Paris, 1963.
- A. CONSENTINO, *Discorsetti corrosivi*, Ed. Tu sei Me, Milano, 1964.
- R. ALLERS, *Existencialismo y psiquiatría*, Troquel, Buenos Aires, 1963.
- J. E. VAN LAERE, *Elementos de psiquiatría*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- G. HARVEY, *Opere*, Ed. Boringhieri, Torino, 1963.
- J. LAFRANCE, *Apprendre a prier*, Ed. du Cèdre, Paris, 1964.
- V. DE SUGNY, *Pensées et prières*, Ed. du Cèdre, Paris, 1964.
- CAHIERS D'ETUDES BIOLOGIQUES, n° 11-12: *La liberté*, Lethielleux, Paris, 1963.
- D. E. GERSHENSON-D. A. GREENBERG, *Anaxagoras and the birth of physics*, Braisdell Publishing Co., New York, 1964.
- G. GENTILE, *Opere, t. X*, Ed. Sansoni, Firenze, 1964.
- F. VAN STEENBERGHEN, *Histoire de la philosophie, t. I*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1964.
- G. R. TAYLOR, *The science of life*, McGraw-Hill, New York, 1963.
- D. SIERRA, *Algo rojo cayó en el Caribe*, Ed. Freeland, Buenos Aires, 1961.
- D. SIERRA, *Pueblos y pescados se pudren por la cabeza*, Ed. Freeland, Buenos Aires, 1962.
- T. MORO SIMPSON, *Formas lógicas, realidad y significado*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1964.
- V. J. IRURZUN, *Un ensayo sobre la sociología de la conducta desviada*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- I. LEZINE-O. BRUNET, *El desarrollo psicológico de la primera infancia*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- C. BRENNER, *Elementos fundamentales de psicoanálisis*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- JEAN DE PARIS, *Commentaire sur les Sentences, II*, Studia Anselmiana, 1964.
- W. FARRELL, *Guía de la Suma Teológica*, Ed. Morata, Madrid, 1962.
- J. A. MOURANT, *Formal Logic*, The Macmillan Co., New York, 1963.

- M. JAMMER, *Concepts of mass*, Harper and Row, New York, 1964.
- L. DE RAEYMAECKER, *Introduction à la philosophie*, Publications Universitaires, Louvain, 1964.
- G. LA PIRA, *El valor de la persona humana*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- N. BOHR, *Física atómica y conocimiento humano*, Ed. Aguilar, Madrid, 1964.
- G. CUSIMANO CALECA, *La filosofía física di fronte alla fisica quantistica e al problema teologico*, CEDAM, Padova, 1964.
- J. MOREAU, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme*, Masson et Cie, Paris, 1964.
- F. GONSETH, *Le problème du temps*, Ed. du Griffon, Neuchatel, 1964.
- J. BENÍTEZ, *Ética y estilo de la Universidad*, Aguilar, Madrid, 1964.
- G. ZILBOORG, *Psicoanálisis y religión*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- F. J. ROENSCH, *Early thomistic school*, The Priory Press, Dubuque, 1964.
- R. MARIMON, *De oratione*, Ed. Cor Jesu, Ponce (Puerto Rico), 1964.
- G. GIANNINI, *La tematica della trascendenza*, Ed. Desclée, Roma, 1964.
- G. MORRA, *Riscoperta del sacro*, Ed. R. Patron, Bologna, 1964.
- PROCEEDINGS OF THE AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION, vol. XXXVIII: *History and philosophy of science*, Washington, 1964.
- E. ESTIÚ, *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, La Plata, 1964.
- A. J. BAHM, *The world's living religions*, Dell Publishing Co., New York, 1964.
- M. T. CICERÓN, *Sobre el destino*, Universidad Nacional de Litoral, Facultad de Filosofía, Rosario, 1964.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
