



SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Filosofía y Vida* 245

ARTICULOS

J. H. NICOLÁS O. P.: *Ensayo sobre la Acción* 251
JOSÉ MARÍA DE ESTRADA: *Reflexión acerca del principio de identidad* 276
RAYMUNDO PANIKER: *La evolución del patriotismo en Occidente* 283

NOTAS Y COMENTARIOS

EDITH VALLINAS: *El Hombre y el Estado* 294

BIBLIOGRAFIA

WALTER BRUGGER: *Diccionario de Filosofía* (Octavio Nicolás Derisi) pág. 303; JOSÉ ÁLVAREZ LASO: *La Filosofía de las matemáticas en Santo Tomás* (J. E. Bolzán) pág. 304; JUAN M. BARGALLÓ CIRIO: *Rousseau. El estado de naturaleza y el romanticismo político* (Antonio Quarracino) pág. 305; JOSÉ LUIS ÁRANGUREN: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Carlos E. Fernández) pág. 307; R. E. BRENNAN O. P.: *Psicología General. Una interpretación de la ciencia de la mente basada en Santo Tomás de Aquino* (G. Blanco) pág. 310; H. D. GARDEIL: *Initiation á la philosophie de S. Thomas D'Aquin, III Psychologie* (G. Blanco) pág. 311; H. D. GARDEIL: *Initiation á la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin, II, Cosmologie* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 312; ISMAEL QUILES, S. I.: y JULIO REY PASTOR: *Diccionario Filosófico* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 313.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

INDICE DEL TOMO OCTAVO

Año VIII

1953

Núm. 30

(Octubre-Diciembre)

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA



SEGRETERIA DI STATO

DI

SUA SANTITA

N. 306536

Del Vaticano, 7 de agosto de 1953

Ilustrísimo y Reverendísimo Monseñor:
He recibido los ejemplares de sus obras de Filosofía, junto con el tomo de la revista Tomista "Sapientia", correspondiente al año 1951, y me he apresurado a ponerlos en manos del Augusto Pontífice, según eran sus deseos.

Estos libros son el fruto de su constante labor docente e investigadora, llevada a cabo con el elevado fin de infundir en la cultura patria los principios de la filosofía tomística, y constituyen un claro exponente del camino recorrido en este campo, merced a su laudable esfuerzo.

Su Santidad ha acogido estas publicaciones con particular complacencia y quiere hacerle llegar, por conducto mío, no sólo el testimonio de Su paternal gratitud, sino también una palabra de aliento para proseguir esta actividad, destinada a producir serios y abundantes trabajos en la formación de los estudiosos.

El Padre Santo pide al Señor le ilumine en sus trabajos y le conceda ver extendido el ambiente doctrinal en que los realiza, a la par que le otorga de todo corazón la bendición apostólica.

Muy de veras quiero expresarle mi vivo agradecimiento por su atención de los libros que me ha dedicado, por cuyo éxito formulo mis fervientes votos.

Con las seguridades de mi distinguida consideración, quedo

de Vuestra Señoría Ilustrísima
seguro servidor

Ilmo. y Rdvmo. Mons.
Octavio N. Derisi
Seminario Mayor San José
24-65 y 66 Ciudad Eva Perón

J. B. Montini
Prosear.



FILOSOFIA Y VIDA

1.— En un editorial anterior (1) nos referimos a Filosofía y Vida, buscando precisar las relaciones que median entre ambas nociones. En el presente, en cambio, tratamos de descubrir las relaciones en que de hecho se encuentran la vida humana en sus múltiples y complejas manifestaciones y la filosofía, de determinar después las causas de escisión entre ambas, que han conducido a aquéllas al caos y a ésta a la esterilidad, para ver finalmente de señalar y esclarecer el camino de su reíntegración y unidad, que vuelva a dar a la filosofía su cetro de primacía y gobierno de la vida y a conferir a ésta su dirección y sentido mediante la penetración de la luz espiritual de la verdad y la fuerza del bien, con que la inteligencia filosófica la penetra para esclarecerla en lo que es y debe ser y para ayudarla a encauzarse eficazmente hacia su plenitud humana.

La Filosofía nació entre los griegos como una búsqueda de los principios o causas últimas de la realidad, que expliquen y den razón de ser de ésta desde su suprema raíz. El primer movimiento de la Filosofía es de contemplación desinteresada de la verdad o inteligibilidad de la realidad, de ansia de descubrir el ser o verdad por la verdad misma, y de la verdad en todo su ámbito. La Filosofía, aun restringida en sus primeros pasos a la realidad material circundante, por su intención aspira a ser un saber total desde sus últimos fundamentos o principios.

Y precisamente porque es un saber total y supremo, la Filosofía no podría dejar de abarcar también al hombre en lo que esencial y realmente es, sino también en lo que debe ser: en la actitud que, de acuerdo a su ser o esencia y a su Fin trascendente, debe adoptar frente a la realidad del mundo, de Dios y de su propio ser. La Filosofía no se agota, pues, en la contemplación del ser trascendente e inmanente, sino que desde éste llega a descubrir —sin evadirse nunca de la actitud fundamentalmente teórica que le

(1) SAPIENTIA N° 29.

es propia, aun tratándose de realidades prácticas— el deber-ser de la actividad humana, a formular en juicios normativos de la conducta libre las exigencias que el ser le impone.

Tal el sentido de Sabiduría, propio de la Filosofía: un saber teórico total y último de toda la realidad y del ser y vida humana como es, y también práctico de formulación de normas rectoras de la actividad y vida humanas frente a la realidad total inmanente y trascendente, frente al Ser de Dios sobre todo.

La Filosofía nació y se desarrolló así como Sabiduría, que desde la cima de los principios y causas supremas aspiraba a abarcar con su mirada la verdad de la realidad total a la vez que, en la luz inteligible de aquélla, las normas directivas de la vida humana en sus múltiples proyecciones; que, en una palabra, sintetizaba la vida específicamente humana, teórica y práctica, en su aspecto de esclarecimiento o inteligibilidad, desde sus raíces o principios primeros.

De ahí el honor en que los hombres tuvieron a la Filosofía y a los filósofos. Baste recordar que Platón reclamaba para ellos nada menos que la dignidad y la responsabilidad del gobierno de la sociedad, porque sólo ellos estaban en posesión de las ideas o verdad suprema de los principios y, desde ellos, poseían las normas para organizar jerárquicamente la polis.

2.— *La tragedia de la Filosofía moderna —que tuvo ya sus antecedentes en la Antigüedad y en el Medievo— está en haberse desarticulado del ser trascendente y en haber perdido así el ser y con él la verdad y la bondad absolutas, que la estructuraban objetivamente en su propia vida intelectual, para encerrarse en una inmanencia estéril y suicida. Con lo cual la Filosofía, en lugar de constituirse como una visión, determinada toda ella y ajustada al ser trascendente y a sus exigencias, como contemplación teórica del ser, se ha ido alejando más y más de la realidad hasta convertirse en una especie de creación artística de su objeto, renunciando de antemano —en una actitud relativista escéptica— a la verdad absoluta y limitándose a ser tan sólo un modo subjetivo de ver o considerar las cosas. La Filosofía cayó así de su trono y llegó a desprestigiarse y a ser considerada como un entretenimiento inocuo, como un “bizantinismo”, al margen y hasta de espaldas a la realidad y a la vida; y sus representantes comenzaron a ser tenidos y despreciados como hombres inútiles, inadaptados y parásitos para la sociedad que debe mantenerlos. Piénsese en ciertas construcciones idealistas o tradicionalistas de estos últimos tiempos, que tienen más de creación artística que de aprehensión de la verdad, enteramente a priori y desvinculadas y opuestas a la realidad concreta, y se comprenderá mejor esta reacción que contra la Filosofía ha asumido la vida humana en su diversas formas. Francamente ante ellas uno se plantea con*

Pascal la cuestión de si tal Filosofía —y filósofos— vale media hora de pena.

Entre tanto la realidad y la vida no se han detenido, han seguido su curso y desarrollo; y como el hombre —pese a las pseudo-filosofías inmanentistas— no puede dejar de pensar, querer y usar de las cosas reales y actualizar su propia vida interior en este intercambio objetivo y valorativo con el ser trascendente de las cosas y de Dios, ha acabado generalmente por desentenderse de hecho de la Filosofía sistemática y ha continuado su vida sin ella; mientras que ésta se ha refugiado cada vez más en cenáculos de iniciados, sin vigencia en el pueblo, o se ha anquilosado en la exposición rutinaria de ciertos mercenarios de la Sabiduría.

Por otra parte, en su afán de dominar las fuerzas naturales para utilizarlas en su provecho, el hombre moderno se ha aplicado a descubrir las leyes de la naturaleza y ha alcanzado un desarrollo extraordinario en el estudio y aplicación de las ciencias inductivas naturales y físico-matemáticas. el desenvolvimiento cultural en estos aspectos es indudablemente asombroso.

Lo grave y lamentable es que esta vida cultural, preeminentemente científica y técnica, se ha logrado con independencia de la Filosofía y a veces contra ella, precisamente porque la Filosofía en boga carecía de vigencia, vuelta de espaldas como estaba y desentendida de la realidad. En algunas ocasiones la vigencia alcanzada por ciertos sistemas filosóficos no ha provenido de haber tomado ellos la dirección de las ciencias, sino al revés: de haberse ajustado a posteriori a una realidad científica existente, procurando —bien o mal— darle justificación sapiencial.

De todos modos, sin distinguir entre verdadera y falsa Filosofía, lo cierto es que la cultura moderna —sobre todo, la ciencia, la técnica, la economía y el arte— y la vida humana se han desarrollado, en gran parte al menos, sin la tutela de la Filosofía y, lo que es más grave, aun de la verdadera. Con lo cual la vida humana con sus múltiples manifestaciones culturales ha perdido el sentido exacto de los diferentes aspectos de su desarrollo jerárquico dentro de la unidad del hombre.

Se ha engendrado así un crecimiento informe de las artes, de las ciencias y de la técnica, como absolutos en sí, sin tener en cuenta su esencial finalidad y subordinación al bien específicamente humano —desde el cual cada una de ellas cobra sentido y ubicación cabal dentro del hombre— para acabar atentando contra el propio hombre. Se han engendrado esos monstruos inhumanos de un arte, de una técnica y de una economía, enormemente desarrolladas, pero como independientes y absolutos en sí, desprovistos de su esencial dirección al destinatario humano. Entre tanto y arrastrada por estos propios engendros monstruosos, la vida humana ha sido conducida fuera de sí, arrancada de su interioridad fecunda y volcada totalmente en un activismo histérico y suicida. Falta la visión justa del ser del hombre, de los múltiples

aspectos —corporal, vital, sensitivo y espiritual, y éste a su vez intelectual y volitivo— y de su unidad orgánica, en que situar sus diferentes actividades; y falta también tal visión del ser y vida humana en su completa y jerárquica unidad, porque antes la vida espiritual y específica del hombre, intelectual y volitiva, ha comenzado por desvincularse de sus objetos formales del ser: de su verdad, bondad y belleza, que desde la trascendencia absoluta —y, en última instancia, divina— lo especifican y dan razón de ella en su rica y orgánica unidad.

Y si bien es cierto que las fuentes del mal no se agotan en la falsa visión intelectual, sino que tienen su asiento principal en las pasiones del corazón, también es verdad que cuando ese mal toca ya al criterio o norma misma intelectual, cuando la auténtica y genuina Filosofía está ausente y substituída por una falsa concepción del hombre y de la vida, el mal es mucho más grave, porque logra una pseudo-justificación o categoría de derecho.

Por eso nuestra Edad no es sólo una época de enorme corrupción de costumbres; la crisis es mucho más honda y, por eso mismo, mucho más grave: llega a inficionar a la conciencia misma y tiende a suprimir los límites que separan al bien del mal. Los hombres siempre han pecado, en mayor o menor medida, según las épocas. Pero lo que diferencia a nuestra Edad de las anteriores, sobre todo de la Medioeval cristiana, es que el hombre de antes sabía que pecaba y conocía el camino del arrepentimiento para desandar sus malos pasos; mientras que el hombre de nuestro tiempo, como lo recuerda Su Santidad Pío XII, intenta borrar la conciencia misma del pecado.

3.— Mas, puesto que el hombre no puede dejar de pensar, incluso para poder obrar, y, en este sentido, no puede dejar de tener una Filosofía, siquiera implícita y rudimentaria, y puesto que, por otra parte, el espíritu indefectiblemente tiende a la unidad y, consiguientemente, a armonizar su vida con su pensar, desprovisto de una filosofía auténtica, que desde los principios lo ilumine y gobierne en su vida, aquél ha acabado por construirse un modo de pensar o filosofar concorde con su vida que justifique todas las enormidades y absurdos de esta vida loca y sin sentido, escindida y desamparada de las grandes verdades y bienes trascendentes que le confieren sentido y dirección perfecta.

Tal el significado y la vigencia del vitalismo y del existencialismo irracionalistas, al menos tales como los entiende y los adopta el gran público, a la manera de modos de vida. El existencialismo no es más que un esquema y justificativo pseudo-filosófico de una vida absurda y caótica, desvinculada de la verdad y del bien, de toda norma trascendente a ella que la encauce y dé sentido. La disolución de hecho de todos los bienes específicos de la vida espiritual humana y, por eso mismo, de ella misma y de las instituciones por

ella estructuradas en función de aquéllos durante siglos, que ha seguido a las últimas guerras, ha buscado una salida airosa, se ha enmascarado en una pseudo-justificación para encontrar categoría de derecho en el existencialismo actual.

En tal sentido, el existencialismo más que una filosofía destinada a gobernar y orientar la vida es un esquema que se ha creado la misma vida actual del hombre, desbordada de todo cauce espiritual trazado por la verdad y el bien trascendentes, para poder expresarse y justificarse; una manera de dar situación de jure a una situación de facto. En lugar de encauzar a la vida, es ésta quien se ha creado el existencialismo y lo somete a sus propios fines. La vigencia actual del existencialismo no proviene, pues, de su valor intrínseco —verdaderamente endeble— sino de ser él expresión del propio modo de ser irracional y absurdo de la vida actual. Frente a una vida, que se despeña sin dirección por los abismos del absurdo y del mal, el existencialismo, en lugar de tomar la dirección de la misma para salvarla, encauzándola por los senderos de su verdadero bien, como corresponde a toda auténtica Filosofía trata más bien de expresarla y justificarla, arrastrado en el torbellino irracional de la misma.

Cuando la vida retorne a su curso normal humano —o se torne menos desbordante y tortuosa— bajo la hegemonía connatural del espíritu, el existencialismo perderá su fuerza y aparecerá en toda su deleznable miseria intrínseca doctrinal y moral.

4.— Frente a esta situación caótica de una vida abandonada a sí misma con una pseudo-filosofía, que, en lugar de volverla a su cauce humano-espiritual, es arrastrada ella misma por el propio desenfreno irracional de aquélla, la Filosofía actual, que no quiera renunciar a la responsabilidad y misión rectora del hombre y de su vida, más grave que nunca, ha de comenzar:

1) Por ajustarse a las exigencias de su propia vida intelectual, que se estructura esencialmente desde la trascendencia objetiva absoluta del ser y, en última instancia, del Ser divino. Desde su trascendencia el ser —que es a la vez verdad, bondad y belleza— penetrando a través de la inteligencia, nutrirá y organizará jerárquicamente bajo la dirección de ésta toda la vida espiritual del hombre y, por ella, al hombre entero, aun en sus zonas infra-espirituales, dándole el sentido exacto de su ser y deber-ser en cada una de sus partes y en su unidad total. Para ello deberá ajustarse rigurosamente a las exigencias de la verdad para lograr la visión —la teóresis— de toda la realidad desde la raíz ontológica suprema de sus principios primeros.

2) Una vez fincada en el ser y en posesión exacta de la verdad de sus principios reales, con no menos rigor, confrontando el ser o esencia del hom-

bre tal cual es con el supremo y divino Bien trascendente, al que se ordena como Fin último de su propia vida espiritual, deberá descubrir con precisión las exigencias ontológicas de Éste sobre aquél, encontrando y señalando así el camino de perfeccionamiento específicamente humano, como un deber-ser o exigencia ontológica absoluta del Fin sobre su ser espiritual, y que la inteligencia encerrará en las fórmulas cabales de los juicios prácticos de las normas morales —y de las reglas artístico-técnicas subordinadas a ésta—; bajo las cuales únicamente, en actitud estrictamente práctica, sometiendo con su libertad, será posible conducirlo hasta el ser, es decir, será posible la realización del bien moral y cultural, específicamente humano.

3) En posesión de la visión teórica suprema del ser en toda su amplitud y de las normas práctico-morales de conducta para el encauzamiento recto de la actividad libre —con la técnico-artística a éstas subordinadas— la Filosofía en su situación concreta de existencia, para no perder su vigencia, especialmente en lo que atañe a la dirección moral de la vida humana, deberá reconocer sobre sí una Visión y Normativa teológica-cristiana, en todo lo referente a la realidad y vida sobrenatural; e integrarse así bajo la supremacía de ésta —sin renunciar, sin embargo, a su propia esencia y modo específico de actuar: por evidencias racionales— a fin de constituir, jerárquicamente unida y subordinada a ella, la unidad de la Sabiduría cristiana, estructurada toda ella rigurosamente en el ser y deber-ser total, natural y sobrenatural.

Sólo sometida y encauzada la vida y la libertad humanas por la luz teórica y práctica —del ser y deber-ser, de la contemplación y de la norma de acción— de la Sabiduría cristiana, podrá ella reconstruir el mundo nuevo, por el que todos ansiamos, ajustado a la realidad y a las exigencias naturales y sobrenaturales, humanas y cristianas.

ENSAYO SOBRE LA ACCION

El punto de partida de la filosofía blondeliana fué la intuición de la acción en su originalidad propia y en su capital importancia metafísica. En la introducción a su gran obra de 1936 sobre la Acción, Blondel recuerda que en 1893 quiso oponerse a su célebre tesis la decisión de no acogerla, con la excusa de que el propio término *acción* estaba ausente del diccionario filosófico de Franck, y porque en esa época se admitía que la acción se confundía con la idea de la acción, y que en la medida en que ella le era diferente no interesaba a la filosofía, y salía del dominio de la inteligencia.

Con todo derecho, Blondel se alza contra este extraño ostracismo, que pretendía excluir de la filosofía, ciencia de la totalidad de lo real, una parte tan considerable e importante de la realidad que no se comprende cómo puede estudiarse correctamente el resto después de tal amputación: "Obrar, ¿no será un objeto para la ciencia que pretende conocer, abrazar y dominar toda la realidad?" (1).

En el *excursus IV* de esa misma obra, el filósofo pone por delante los grandes textos en que Santo Tomás de Aquino proclama la importancia metafísica de la acción. Declara que su propio esfuerzo es independiente de esos textos —por lo demás, según parece, los ignoraba en tiempos de su tesis de 1893—, pero ve, con justos títulos, en esta toma de posición tan neta en favor de la importancia del problema de la acción por parte de una metafísica que respeta, una importante justificación de su propio esfuerzo filosófico.

Es incontestable que la acción se reserva un lugar primordial en la metafísica tomista. Si entre los filósofos que en 1893 criticaban el valor filosófico de las preocupaciones de Blondel hubo tomistas, sin duda eran, en esto, malos discípulos de Santo Tomás. Pero la manera en que Blondel plantea el problema de la acción y se esfuerza en seguida por resolverlo es, quizás, criticable; en primer lugar, él entiende colocarse desde el punto de vista de la acción

(1) Cf. BLONDEL, *op. cit.* Preparación, I: t. I, pág. 14.

humana, por la sencilla razón de que no podemos partir sino "desde donde nos hallamos" (2); ahora bien, este motivo no convencería a ningún tomista, para quien el punto de partida de la búsqueda metafísica es la intuición del ser en tanto que ser; y además ese método presenta un inconveniente mayor, que es restringir desde el comienzo la universalidad del objeto, mientras que la metafísica se caracteriza por el anhelo de llegar a una explicación absolutamente universal. Asimismo, en su cuidado, muy filosófico, de no dejar escapar nada de la realidad que estudia, Blondel investiga, sin dissociarlos, los dos aspectos de la acción: el del Ser o actualidad y el del Bien o finalidad. La aplicación de este método a la acción humana conduce al filósofo a encarar el aspecto ético y religioso de dicha acción. Pero esos dos aspectos deben ser estudiados aparte, y luego vueltos a ubicar en la unidad de la acción, porque son inseparables; pero estudiarlos juntos es exponerse a embarullar los planos y confundir las perspectivas. Y en cuanto al punto de vista ético y religioso, desde el que el filósofo debe, efectivamente, estudiar la acción humana, compete a una ciencia filosófica distinta de la metafísica, esto es, la filosofía moral. Tampoco aquí se trata de fraccionar lo real, sino de estudiar por separado, y con métodos diferentes, los diversos aspectos de una realidad compleja, para en seguida hacer converger los resultados así obtenidos, a cuyo respecto nunca debe olvidarse que conciernen a una realidad única.

En el origen y en el corazón de la filosofía blondeliana hay una intuición metafísica auténtica que sería un gran error rechazar, junto con el sistema que ella ha engendrado. Retomarla y desarrollarla dentro de las perspectivas y con los métodos de la filosofía tomista no puede reportar sino una ganancia para esa intuición y para la filosofía misma. Pero este es un inmenso programa, cuya integral realización exigiría de seguro el esfuerzo de toda una vida y, sobre todo, los esfuerzos conyugados de muchos. Las reflexiones que siguen, descosidas —y por ello rogamos que se nos excuse—, no pueden presentarse sino como un esbozo de esa tarea.

I. ANALISIS DE LA ACCION DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL SER

1. SER Y OBRAR.

Sin duda alguna, la operación es una actualidad: un ser halla en su acción una especie de exaltación de sí mismo y una intensificación de su riqueza ontológica. Esta es una primera intuición.

(2) Cf. BLONDEL, *ibidem*, pág. 21.

¿Cuál es el carácter más obvio de esta actualidad? Es que pone al ser enriquecido por ella en comunicación con los demás seres. También ésta es una intuición.

He aquí que, de entrada, se nos ha manifestado el acto de obrar en su principal originalidad: mientras que el acto de ser encierra en su incomunicabilidad ontológica a quien es por él enriquecido; el acto de obrar, por el contrario, abre ese ser hacia los demás, les comunica su riqueza ontológica, lo hace comulgar con ellos en el ser.

Pero sigamos inquiriendo. En el dominio de nuestra experiencia todo agente adquiere, por el hecho de su acción, nuevas perfecciones: en primer lugar, la acción misma es una determinación particular, un predicamento; además, la comunicación que subrayamos ya entre el agente y los seres hacia los que su acción lo abre tiene un doble sentido: no solamente el agente comunica su riqueza, sino que también recibe riqueza del paciente. Y, a veces, en detrimento de éste.

Semejante carácter, ¿es esencial a la acción como tal? Mirando bien pareciera, por el contrario, que la acción en sí es un don. Sean cualesquiera las intenciones de un determinado agente, su acción consiste esencialmente en un desborde de su plenitud interior. Si el agente saca provecho de su acción, pasa de la potencia al acto, y en esto no es agente, sino paciente.

Por tanto, para asir el acto de obrar en su pureza metafísica nos es menester separar la acción, tal como se presenta en el dominio de nuestra experiencia, de todas las mezclas de pasividad que la contaminan. Desde ese momento, la acción se aparece a la intuición metafísica así obtenida como no aportando al agente ninguna determinación nueva.

Empero, es una actualidad, y por ello significa un enriquecimiento ontológico para el agente. ¿Cómo resolver esta antinomia si no es apelando a la distinción entre el orden de la esencia y el orden de la existencia? La existencia no aporta ninguna determinación nueva —y es en este sentido que no hay nada más en cien táleros reales que en cien táleros pensados—, pero ella actualiza todas las determinaciones que comportan la esencia y los accidentes, de suerte que constituye, no una riqueza nueva, pero sí la fuente de toda la riqueza ontológica de la cosa: desde este punto de vista, la famosa expresión de Kant aparece cargada de un insoportable racionalismo. Igualmente, la operación *en sí* no aporta al agente ninguna determinación nueva (3), pero le aporta una actualización nueva de todas sus determinaciones ontológicas. Es un *sobreexistir*, una intensificación de las riquezas ontológicas ya poseídas.

Pero esto no es verdadero sino de la acción en estado puro, del Obrar

(3) Cf. SANTO TOMAS, *Sum. Theol.* I q. 44 a. 4: "Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit quod, etiam in agendo, intendunt aliquid acquirere". Cf. también *ad 1*.

puro y subsistente. Así como el *Existir puro* es único e infinito, también, y por las mismas razones, lo es el *Obrar puro*. En todo ser obrante, distinto de su obrar, el obrar es limitado y con mezcla de potencialidad. Una primera consecuencia de esta mezcla es que el agente creado procura extraer un beneficio de su acción; examinaremos este aspecto de la acción de los seres limitados cuando, más adelante, estudiemos la acción desde el punto de vista de la finalidad. Pero hay otra consecuencia que debemos considerar aquí, a saber, que ese sobreexistir que el agente se otorga mediante su acción comporta, para el agente, una determinación ontológica nueva, un enriquecimiento en el orden de la esencia: la acción es una forma accidental, sea un predicado especial, sea que pertenezca al predicado cualidad. Y esto, ¿por qué? Porque el Acto de obrar, lo mismo que el acto de ser, no puede tener en sí su consistencia —salvo cuando es Acto puro. Necesita un soporte ontológico, perteneciente al orden de la esencia. Este soporte, por lo demás, debe pertenecer —como él mismo— al orden dinámico, es decir, que debe ser una determinación ontológica que el agente se da a sí mismo, que dura tanto como el acto de obrar, siendo inconcebible que exista antes que él o después de él, pues es el acto de obrar quien lo hace ser.

Esta determinación ontológica es una forma accidental. Pero, entre todas las formas accidentales, tiene la característica de que la actualidad existencial, de que es el soporte, enriquece al sujeto en su totalidad, y es una expansión de todas sus determinaciones. Esta actualidad es proporcionada por el acto de obrar, que es de otro orden, del orden dinámico.

Comparación entre el acto de obrar y el acto de ser

1º En primer lugar, se distinguen. El acto de ser es *separativo*. Encierra un ser en sí mismo, en una incomunicabilidad absoluta. Sobre el plano de esa actualidad que es la existencia, un ser no puede unirse a otro sin destruirse o destruirlo. Por el contrario, como ya lo dijimos, el acto de obrar es de por sí *comunicativo*. La radical diferencia entre estas dos clases de actualidad aparece con gran nitidez en esa gran realidad espiritual que es la amistad: los dos amigos no son sino uno, desde el punto de vista del acto de obrar, porque sus "*obrar*" se confunden en la persecución y posesión comunes de un mismo fin; pero cada uno guarda su distinción ontológica: desde el punto de vista del ser son dos, aun en el momento más intenso de la fusión de sus almas.

Esta distinción radical entre el acto de obrar y el acto de ser fundamenta metafísicamente la distinción capital entre el orden estático y el orden dinámico.

Sin embargo, esta distinción no es absolutamente universal: no vale sino para los seres limitados, o sea, para los que están mezclados con potencialidad. En efecto, un ser infinito, como el acto de ser subsistente, no tiene necesidad de salir de sí mismo para comunicarse con toda la universalidad del ser: el Acto puro, en consecuencia, será tanto *Obrar puro* como *Ser puro*; en él, y sólo en él, se funden lo estático y lo dinámico.

Resulta de aquí que, en cualquier ser limitado, el acto de obrar es distinto del acto de existir.

2º En segundo lugar, el acto de ser está de algún modo ordenado al acto de obrar, pues éste es un enriquecimiento ulterior, una expansión de las riquezas ontológicas del agente.

Es lo que expresa el término de *actus secundus*, mediante el cual la escolástica designa el acto de obrar. Igualmente, es lo que expresa el siguiente aforismo, en el cual aparece la importancia capital del acto en la metafísica tomista: *unumquodque est propter suam operationem* (4).

No obstante, esto debe ser bien comprendido. En efecto, hemos visto que el *esse* es pura actualidad: el orden de la existencia no podría comportar ninguna potencialidad, sea entre dos de sus elementos, sea con respecto a otro orden superior. Nada hay superior al *esse*. Es en razón de la potencialidad de su esencia y de sus demás determinaciones ontológicas que el agente está en potencia con respecto al obrar. Pero, actualizando la esencia, la existencia confiere realidad a esta potencialidad con relación al obrar, y la actualización del obrar, condicionada por la actualización del *esse*, la sigue y la completa. Por tanto, se comprendería muy mal la noción de *actus secundus* si se imaginara que el orden del *esse* está en potencia con respecto al orden del obrar, así como el orden de la esencia está en potencia a su respecto. Es el orden de la esencia quien sucesivamente está en potencia frente al orden del *esse* y al orden del obrar.

3º Y, finalmente, estos dos últimos órdenes no constituyen sino uno: el *esse* y el obrar se distinguen en el interior de un mismo orden, el de la actualidad, y se confunden en el principio de este orden, que es el Acto puro.

En efecto, el obrar no sería nada si no perteneciera al ser. El acto de ser se distingue y se multiplica, no por sí mismo, sino de acuerdo con la distinción y la multiplicación de las esencias a las que se proporciona. Por el motivo que ya hemos señalado, es imposible que un acto de ser limitado sea simultáneamente un acto de obrar. Es decir que la primerísima distinción impuesta al acto de ser por su limitación es la distinción entre el acto de ser y el acto de obrar, entre lo estático y lo dinámico. Distinción que nos parece primordial a buen título, porque lo es para todos los seres limitados, pero que sin embargo, y por fortuna, no es irreductible, porque de lo contrario tendría-

(4) Cf. SANTO TOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 105, a. 5 y varios lugares más.

mos todavía el pluralismo puro. El propio obrar no puede ser pensado sino en función del ser, porque universalmente el ser es la perfección a la que todas las otras se reducen, la actualidad que es fuente de todas las demás.

Pero esto debe ser entendido con exactitud; el obrar no se reduce al ser limitado, lo dinámico no se reduce a lo estático, sino que el obrar limitado y el ser limitado se reducen, igualmente, a la actualidad pura, ilimitada y única por sí, *de la que ambos participan*, y que es el *esse*; y se reducen también al Acto puro, *del que ambos participan*, y que es a la vez Ser puro y Obrar puro; lo estático y lo dinámico se reducen, por igual, al orden trascendente de lo dinámico inmóvil de Dios (4 bis).

La manera en que hemos analizado la acción y que es auténticamente tomista (5), pensamos que hace entera justicia a las exigencias blondelianas concernientes a la originalidad de la acción, irreductible a lo estático, y a su valor ontológico, así como al carácter esencialmente comunicativo de la acción. Empero, no se evade de las perspectivas de una metafísica que entiende reunir todo lo real en la universalidad e interioridad del ser. No obstante, la solución que acabamos de proponer al problema del obrar es fragmentaria, y deberá ser completada más tarde, cuando retomemos esta misma cuestión desde el punto de vista del bien y de la finalidad, para acabar de explicar esa realidad metafísica que es la acción.

2º LAS DIVERSAS CLASES DE ACCION

Toda operación pone al agente en contacto con otros seres. Pero este contacto puede ser establecido de dos maneras típicamente diferentes, según que sea material o inmaterial: material si, bajo la acción del agente, el otro ser es modificado, es sometido a un cambio que supone en él ese principio de modificación de su ser que es la materia; inmaterial, si el ser alcanzado por la operación permanece intacto, es decir, si el contacto se produce enteramente en el interior del agente. En el primer caso tenemos la operación transitiva caracterizada esencialmente por su exteriorización; en el otro caso se tiene la operación inmanente, caracterizada por el contrario, como su nombre lo indica, por el hecho de que todo pasa en el interior del agente.

Los miembros de esta división no pueden reducirse el uno al otro, porque se trata de dos modos opuestos de realizar el carácter esencial de la

(4 bis.) La participación "según la esencia" comporta necesariamente una jerarquía formal, en cuya cima se encuentra quien es, *por esencia*, esa misma perfección que los demás tienen *por participación*, (cf. SANTO TOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. II, a. 3, 4). Se dice que los analogados inferiores participan de la perfección común, y que participan *del ser* primero, cuya esencia misma es constituida por esta perfección.

(5) Para la justificación del vínculo que hemos establecido entre la acción y el plano de la existencia, debe consultarse, en particular, a SANTO TOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 54 a. 1; 2; 3.

operación que es la comunicación del agente con otros seres. Cubren todo el campo de la noción que debemos encarar, porque no se ve qué intermedio podría hallarse entre comunicación por exteriorización y comunicación por interiorización.

La acción transitiva pone al agente en contacto con el otro en su realidad material, imprimiendo a este otro una modificación entitativa, haciéndolo pasar de la potencia al acto.

Esto determina en ella el carácter por el cual se la designa: el pasaje de la potencia al acto, el devenir, es inestable por naturaleza, es una fluencia, un movimiento hacia un término en el que se detiene. En consecuencia, la acción que consiste esencialmente en determinar ese movimiento es transitoria como él.

De ahí la imperfección esencial de tal acción: la actualización que significa para el agente es transitoria, es un relámpago, un punto culminante desde el que se cae tan pronto como se lo ha alcanzado. Por eso es necesario, para poder aprovechar esa actualización en la que el ser obtiene su plenitud, el recomenzar a obrar, el multiplicar las acciones. Mediante la cantidad y la sucesión, el agente procura suplir la calidad deficiente de su acto de obrar.

Por otra parte, la acción transitiva es material, pues el principio de mutabilidad interna de un ser es la materia. Un ser inmaterial es inmutable en el orden de la esencia. Estando en potencia con respecto al orden de la existencia, no es esta circunstancia la que lo torna impropio para sufrir una acción transitiva (ya que no para ser actualizado mediante el acto de obrar —pues esta actualización no es el término de un *fieri*—, a lo menos para ser actualizado en el orden del obrar); la causa está, como lo veremos, en que el único agente capaz de actualizar un ser en este orden es el Acto puro, pues un agente creado no puede ejercer una acción transitiva más que sobre un paciente material. Por tanto, lo que aquí decimos de la acción transitiva no vale absolutamente sino para el agente creado, de donde resulta que la acción transitiva pertenece por sí al orden del ser móvil, material y cuantitativo. Esta es la razón por la que el metafísico debe dejar al filósofo de la naturaleza el estudio de los predicamentos de acción y de pasión.

En fin, la acción transitiva presenta una última imperfección: ordena el agente a otro distinto de él. En efecto, está hecha para la actualización, para el perfeccionamiento, de alguien que no es el agente.

Y ello no impide, como vimos, que sea una actualización del propio agente, una sobre-existencia que él se da, como una superabundancia de su propia perfección. Pero esta superabundancia no permanece en él, sino que

desborda sobre el paciente y tan pronto como la acción cesa, el agente se encuentra como antes.

En resumen, la acción transitiva realiza, aunque de manera imperfecta y precaria, la perfección propia del obrar.

Este carácter de la acción transitiva (el ser transitoria, el estar vuelta hacia afuera, y ordenada a perfeccionar a alguien distinto del agente), no podría corresponder a la acción en cuanto tal; ya vimos que ella, por sí, es actualidad pura, y por ende, perfección pura; en consecuencia, la imperfección inherente a la acción transitiva no le viene de ser una acción, sino de ser tal acción.

Hay otra clase de acción que, por su naturaleza, está hecha para perfeccionar al agente, para actualizarlo en su propio provecho: "*Sicut dicitur in IX Met. (l. 8) duplex est actio: una quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quod prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis*" (6).

Esto debe ser entendido muy formalmente. No se trata de la perfección que un agente puede darse a sí mismo obrando por una de sus partes sobre otra. Se trata de una perfección que se da formalmente el agente en tanto que agente, *perfección que consiste en la acción misma*.

Dicho de otro modo, la acción inmanente no consiste en *hacer algo*, aun en el interior del agente; consiste en ser de una manera nueva.

Empero, estamos siempre en la línea del obrar. El ser de que se habla, entonces, no es el ser que recibe el agente (y que lo hace ser, substancial y accidentalmente, lo que es), no es *su ser de existencia*; es un ser que se da a sí mismo y en el que se expanden sus riquezas ontológicas, un *ser operativo, actus secundus*.

Además, es un ser comunicativo, que hace entrar al agente en contacto con otros seres: esto, como tuvimos ocasión de verlo, es esencial de la acción. Pero es un contacto inmaterial, que deja a la cosa alcanzada totalmente intacta en su realidad exterior, que se cumple por entero en el interior del agente. En síntesis, es una operación por la cual, vitalmente, el agente es el otro, según un ser diferente de la existencia en virtud de la que cada uno de ellos está encerrado en su individualidad.

¿Cómo concebir, de un modo todavía general, esta clase de acción? Ya que consiste no en hacer sino en ser, no comporta por sí misma un pasaje de la potencia al acto; tomada en sí misma es pura actualidad.

Sin embargo, para el obrar como para la existencia, existe la posibilidad de estar limitado por una potencialidad, y de requerir, de hecho, en un agente dado, un pasaje de la potencia al acto. Esta potencialidad ven-

(6) Cf. SANTO TOMAS. *Sum. Theol.*, Ia. q. 18, a. 3, ad. 1.

drá, no del obrar en cuanto tal, sino del agente a quien el obrar actualiza.

En este paso de la potencia al acto, contrariamente a lo que ocurre con la existencia, hay separabilidad entre la potencia y el acto, porque el acto primero puede existir sin el segundo. Pero la acción inmanente no consiste en este paso, en este *fieri*, consiste en el *Esse* al que confluye ese *fieri*.

Agreguemos, por fin, que la acción inmanente en todo agente creado tiene como soporte ontológico —según se dijo para la acción en general—, una determinación ontológica que pertenece al orden de la esencia. Pero esta determinación es completamente diferente a la que comporta la acción transitiva; no pertenece al predicamento *Acción* sino al predicamento *Cualidad*. Empero, como ya forma parte del orden de lo dinámico, no es una cualidad sino por reducción: en ella y por ella lo estático se anima y “dinamiza”; es una cualidad que sale de su inmovilidad, que se eleva, y que eleva al sujeto entero hacia la actualización suprema del obrar.

No pueden concebirse sino dos clases de operación inmanente, porque no hay más que dos maneras en las que se puede ser activamente algo distinto de sí: sea bajo la forma de presencia en el interior de sí mismo, que es el pensamiento; sea bajo la forma de tendencia hacia alguien, que es el amor.

Estas dos operaciones son típicamente diferentes, y no pueden reducirse la una a la otra porque se trata de dos modos opuestos de ser otro operativamente. No se confunden sino en su cima, en el Obrar puro, de donde está ausente todo principio de distinción. Pero la división primordial del Acto de obrar, a lo menos si se lo toma en su forma perfecta, que es la operación inmanente, es la que existe entre el pensamiento y el amor, dos movimientos (inmateriales) opuestos.

La acción intelectual consiste en “ser el otro en tanto que otro”. Para salvar sin contradicciones esta identificación del conociente y de lo conocido, es necesario reconocer que no se produce según el ser de existencia: según el ser existencial permanecen distintos. La identificación se produce según otro ser, que se llama *ser inteligible* o *ser intencional* (para marcar el carácter esencialmente comunicativo de este ser, que “tiende” al conociente hacia lo conocido, poniéndoles en profundo contacto), y que no es otra cosa que el acto operativo de que hablamos más arriba, la actualidad en que consiste el obrar o, aquí, el “*intelligere*”: “*esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit*” (7). El carácter comunicativo de este ser se manifiesta en que liga en perfecta unión el conociente y lo conocido: “*intellectus et inte-*

(7) Cf. SANTO TOMAS. *Summa contra Gentiles*, 1. IV, c. II.

llectum sunt magis unum quam materia et forma”, según la célebre frase de Avicena.

Ya hemos visto cómo este ser operativo se reduce al ser. Así, la operación intelectual, en su más honda originalidad y en su secreto misterio, no escapa a la universalidad absoluta del ser: no es un irracional, pues ella, que tiende a explicarlo todo, no renuncia a explicarse a sí misma.

En psicología se estudia el proceso que conduce, en el hombre, al acto de conocimiento intelectual. Notemos ahora solamente que la necesidad de la especie impresa es prescriptiva por las propias exigencias de la operación inmanente; al no consistir en un pasaje de la potencia al acto, sino en una expansión en “acto segundo” de lo que el agente ya es en “acto primero”, es menester, cada vez que se trata de conocer algo distinto de sí, ser ya intencionalmente este otro en acto primero. Sin embargo, como vimos que este ser intencional era el propio acto operativo, y que este acto operativo no existe, evidentemente, sino cuando el conociente está en acto de pensar, es necesario admitir que el acto otorga simultáneamente al conociente el acto primero y el acto segundo, pues la especie impresa, antes de la operación, no es más que un esbozo; así como la esencia no tiene realidad alguna antes de ser actualizada por la existencia, también la especie impresa está desprovista de toda intencionalidad antes de ser actualizada por el acto de pensamiento y, por tanto, no pertenece todavía al orden del conocimiento. De ahí que no deba creerse que la inteligencia sería el objeto intencionalmente en acto primero antes —con una anterioridad cronológica— del acto de conocimiento. Ello no tendría ningún sentido, porque el acto de conocimiento es justamente ese ser intencional.

Por último, en psicología se muestra también que la operación intelectual comporta siempre, en el hombre, la producción de un término: la idea. Este término es necesario por causa de la imposibilidad en que se encuentra lo conocido —en su realidad material— para ser actualizado por el ser operativo. Es necesario, en consecuencia, que se lo separe de sus condiciones de realización, que se lo ponga en estado de pura forma, y esto es la idea: “*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*” (8). Esta producción de la idea, entonces, no es requerida por la naturaleza misma de la operación intelectual, sino por las condiciones que de hecho reviste el objeto conocido, y por un conocimiento intelectual especificado por un objeto revestido de tales condiciones. La operación intelectual es esencialmente una operación inmanente, y consiste en ser el objeto: si es llevada a producir este trabajo, lo es por añadidura.

Pero tampoco hay que caer en el exceso contrario de Escoto, para

(8) Cf. SANTO TOMAS, *Summa Contra Gentiles*, I. IV, c. III.

quien la producción de la idea es el fruto de una operación distinta del conocer: el *dicere*. Es fácil ver que tal posición resulta inaceptable. En efecto, en los casos en que el objeto conocido es afectado de materialidad en su realidad propia, la producción de la idea es imprescindible para que se cumpla la operación de pensar, para que el conociente sea lo conocido. En consecuencia: o bien el *dicere* será concebido como posterior al *intelligere*, y esto es imposible porque el *intelligere* requiere la idea, o bien será anterior, pero también esto es inadmisibile porque el *intelligere*, como vimos, es el ser mismo de la idea en el orden intencional; tampoco puede pensarse que sean simultáneos, porque la misma facultad no puede producir al mismo tiempo dos operaciones distintas.

En cuanto al amor, también él es una operación inmanente que consiste en ser el otro, pero según un ser de tendencia, en el modo en que el término de una tendencia está ya en su principio. No podemos aquí estudiarlo completamente, pero señalemos que también en él hay producción de un término, aunque no representativo como la idea, por lo que es mucho más difícil de concebir. Es una presencia activa del ser amado en el amante, no bajo la forma de una representación, sino bajo la forma de un peso que arrastra hacia él al amante: "*Amor meus pondus meum*".

3º EL OBJETO DE LA OPERACION

El ser operativo, esencialmente comunicativo, no puede concebirse sino como ordenado a aquello con lo cual hace que se comunique el agente. Toda operación tiene un objeto, y este objeto la especifica porque, por naturaleza, ella es todo tendencia hacia él.

Es necesario distinguir el ser con el que se establece la comunicación, y la formalidad bajo la cual una acción determinada alcanza ese ser. Es la distinción entre el objeto material y el objeto formal. Sólo el objeto formal realiza verdaderamente la noción de objeto, únicamente él especifica la operación.

En el caso de la acción transitiva, el objeto material es el paciente, y el objeto formal es el acto al que es llevado el paciente por acción del agente.

Lo que caracteriza el objeto de la acción transitiva es la singularidad; en efecto, dado que se trata de un ser tomado en su materialidad, no puede ser sino singular. Asimismo, la acción transitiva es "*de uno in aliud*", sin vastedad, y sometida a todas las limitaciones, tanto del tiempo como del espacio.

En el caso de la operación inmanente, el objeto material es el ser o el conjunto de seres que alcanza; en estos seres, el objeto formal es la per-

fección ontológica bajo la que se realiza su identificación intencional con el agente.

La característica del objeto de la operación inmanente es la universalidad, pues, liberados por ella del ser de existencia que los encierra en sí mismos, los seres pueden comunicarse los unos con los otros en el interior del agente. Esto también subraya la enorme superioridad de la acción inmanente sobre la transitiva, incluso en tanto que acción, ya que pone al agente en comunicación, no con un ser singular entre la multitud de los seres, sino con la universalidad de los seres.

Pero esto hace que surja más nítidamente aún la imposibilidad, señalada por nosotros de confundir, en el ser limitado, el ser de obrar con el ser de existencia, pues por su ser de obrar el agente es casi infinito: "*anima est quodam modo omnia*", mientras que por su ser de existencia es necesariamente limitado. Por su obrar, un individuo puede extenderse más allá de los límites de su ser hasta abrazar el universo entero y aun hasta estrechar, según la fe católica que la razón no desmiente, al Ser infinito, a Dios.

"Nada obra sino en tanto que es en acto"; igualmente, el agente, para obrar, debe poseer en acto primero la perfección de acuerdo con la cual obra. En el caso de la acción transitiva, debe poseer, formal o eminentemente, el acto al que conducirá al paciente. La consecución de su objeto consistirá, para él, en comunicar este acto, no perdiéndolo —lo cual sería una interpretación puramente cuantitativa de la acción—, sino conduciendo al paciente a esa perfección: y el hecho mismo de tal comunicación implicará intensificar en sí la posesión de esa perfección, aunque de una manera esencialmente pasajera.

En el caso de la operación inmanente, el agente debe ser el objeto en acto primero, del modo que ya ha sido precisado. Alcanzar ese objeto equivale a ser de una nueva manera activa y personal, esa misma perfección; manera permanente por sí, pues si la acción transitiva es esencialmente un *fieri*, la acción inmanente, en cambio, es un *esse*.

4º LA FACULTAD OPERATIVA

"*Operatio est actualitas virtutis*"; después de haber estudiado el acto de obrar, debemos estudiar la potencia que le corresponde y que, en la terminología escolástica, es llamada la *virtus*. Ello nos conducirá a examinar una tesis capital, tanto como extraña y paradójica, de la metafísica tomista:

Ninguna substancia creada es inmediatamente operativa.

Esta tesis puede demostrarse metafísicamente con tres argumentos.

El primero (9) es tomado de las condiciones particulares de la acción

(9) Argumento tomado de SANTO TOMAS, *Sum. Theol.* I, q. 77, a. 1, razón segunda.

humana y, por eso, carece de universalidad; pero puede conferírsele sin impedimentos la universalidad requerida por una demostración metafísica.

En el hombre, entonces, ya se trate de sus acciones más materiales o de su vida espiritual de pensamiento y de amor, no hay una actividad constante; durante un largo período, su alma adormecida no pensó ni quiso, y aún después del despertar de la razón pasa por períodos de manifiesta inactividad espiritual. Ahora bien, el alma, en el orden de la esencia, es un acto, y no podría cesar de ser la fuente de todas las determinaciones ontológicas del individuo sin dejar de ser. Tampoco podría, en este orden de la esencia, ser a la vez en acto y en potencia; dado que, sin dejar de ser acto desde el punto de vista del ser, queda en potencia desde el punto de vista del obrar, se desprende, en consecuencia, que no está por sí misma e inmediatamente en potencia con respecto al obrar.

Se replicará acaso que, en la existencia, el alma está en potencia justamente por sí misma; pero esta potencia es inseparable de su acto ya que, como vimos, la existencia es la fuente de toda la actualidad que posee en el orden de la esencia; decir que en este orden de la esencia el alma está siempre en acto, equivale a afirmar que toda su capacidad de ser está continuamente actuada. Por el contrario, permanece en potencia en el acto de obrar: su colma ciertamente toda su substancia, pues ésta no es, según vimos, más que capacidad de ser no se identifica con su capacidad de obrar ⁽¹⁰⁾.

Lo que acabamos de aseverar es universalmente válido, incluso para un ser que estuviera continuamente en acto de obrar. En efecto, la distinción entre "*actus primus*" y "*actus secundus*" no desaparecería para él. Aun para tal ser, el obrar es una expansión ulterior de su naturaleza y corresponde, por tanto, a una capacidad no colmada por el acto de ser, el cual, en cambio, colma ciertamente toda su substancia, pues ésta no es, según vimos, más que una pura capacidad de ser.

Resulta de aquí que, universalmente, ninguna substancia que se distinga de su operación está por sí misma e inmediatamente en "capacidad de obrar". Por consiguiente, necesita que se la constituya tal mediante una realidad añadida por un accidente.

Se sabe, además, que el acto y la potencia deben estar en la misma línea de perfección ontológica ⁽¹¹⁾. La operación es, sin disputa, un accidente; por tanto, también ha de serlo la "*virtus operativa*" de la que ella es el acto.

A esto suele replicarse, en seguida, que esa "*virtus operativa*", si es un accidente distinto de la substancia, será un acto a su respecto; la substancia,

(10) Nótese, como una confirmación, que Descartes, aunque rechazaba toda facultad operativa distinta del alma, se vió constreñido a sostener la tesis paradójal de que el alma jamás cesaba de pensar.

(11) Argumento tomado de SANTO TOMAS, *ibidem*, razón primera.

por ende, habrá de ser puesta en potencia para recibirla mediante otro accidente, y así en lo sucesivo, hasta el infinito.

Pero hay que darse cuenta de que el principio no se aplica, a lo menos inmediatamente, sino a las relaciones entre la *potencia propia* y el *acto adecuado*; un ser que, como la substancia con respecto a sus accidentes, es principalmente acto, determinación, y que, secundaria y parcialmente, se encuentra además en potencia para alguna determinación accidental, no se define evidentemente por su capacidad frente a esta determinación (12). Es la potencia en tanto que tal, la pura capacidad, la que evidentemente es homogénea al acto al que está ordenada por entero, como perfección de la que ella es la capacidad. Ahora bien, la "*virtus operativa*" está indudablemente en esta situación con respecto a la operación; así como la esencia es pura capacidad frente a la existencia, la "*virtus operativa*" lo es frente al obrar.

Este argumento destaca la debilidad característica del ser limitado desde el punto de vista de la operación: esa última expansión de sí en la que acaba de realizarse, esa *sobreexistencia* que le añade la operación, es una perfección accidental. ¿Cómo podría ser de otro modo, a menos que su substancia misma fuera la operación, lo que la pondría en la condición de pura actualidad subsistente y, por tanto, de infinitud y de unicidad absolutas? Surge, entonces, con evidencia, todo lo que en él hay de ontológicamente imperfecto, dado que la actualidad última hacia donde tiende, y para la cual está hecho, forma parte de ese orden de realidades radicalmente deficientes que es el orden de los accidentes. Ontológicamente, su actividad, aunque lo eleva del todo por encima de sí mismo y lo saca de sus límites, es algo agregado, es algo accidental.

De cualquier modo, este argumento prueba que la substancia necesita ser puesta en potencia para su operación, en "*capacidad de obrar*", mediante un accidente añadido, mientras que, por sí misma, es pura capacidad frente a la existencia.

El tercer argumento (13) es ciertamente el más profundo, y a él se refieren implícitamente los dos anteriores.

Se funda en las exigencias que son propias, incluso, de la noción de pura actualidad. Hemos visto que el "*actus essendi*" y el "*actus operandi*" pertenecían por igual al orden de la existencia, y que constituían la división primera e inmediata del *Esse*. Pero el *Esse* es actualidad pura y no comporta

(12) Lo que dijimos más arriba (*loc. cit.*) para responder a la misma objeción, no resulta menos verdadero: es *en el orden accidental* donde la potencia está en potencia con respecto a sus accidentes; incluso esta potencialidad, a lo menos si se la toma en el punto en que es inmediata, es ya en sí algo accidental.

(13) Este argumento es tomado de SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, Ia. q. 54, a. 9

en sí ningún principio de distinción: por sí mismo es necesariamente único. No puede ser dividido sino por la potencia que, al limitarlo, lo distingue de otro *Esse*, limitado de diferente modo.

Ello supone que esos dos *Esse* distintos enfrentan potencias diversas, porque si la potencia es única, desaparece todo principio de distinción, y no hay más que un *Esse*, limitado de una sola manera según la capacidad de esa potencia.

Ahora bien, la substancia de un ser limitado es la potencia que enfrenta al acto de existir. Por tanto, para que sea concebible que, en tal ser, la operación sea distinta de la existencia, es necesario que esa misma substancia no sea por sí misma la potencia que enfrenta a la operación, o sea, es menester que no esté por sí misma e inmediatamente en capacidad de obrar.

Hemos visto que era absolutamente inconcebible que en un ser limitado la operación se confundiera con la existencia. Por ende, es inconcebible que la substancia de un ser limitado sea inmediatamente operativa.

Surge de sí que el principio de la distinción de las potencias, correspondiente a la diversidad de los actos, no vale sino para la potencia propia y el acto adecuado.

Este argumento es reforzado por la distinción radical que hemos debido introducir dentro de la propia operación inmanente, entre el acto de pensar y el acto de querer; estos dos actos, diferentes aun en cuanto acto segundo, no pueden ser distinguidos a menos que enfrenten dos capacidades de operar también diferentes. En consecuencia, en una substancia espiritual hay dos facultades operativas distintas, y evidentemente la substancia no puede ser una y otra. A la verdad no puede ser ni la una ni la otra.

Este argumento, que apela al principio de la limitación del acto por la potencia —el cual, a su vez, se funda inmediatamente en el principio de identidad—, es absolutamente decisivo. No puede ser rechazado sino por quien no capta las nociones que en él se ponen en juego.

Hemos dicho más arriba que, en todo agente que receptara el “*esse operativum*”, la operación comportaba no sólo la “*actualitas*”, perteneciente al orden del *Esse*, sino también un soporte ontológico, correspondiente al orden de la esencia, y que era una forma accidental nacida del predicamento “Acción” o del predicamento “Cualidad”. De aquí surge una grave objeción: la forma accidental, ¿no da suficiente satisfacción a las razones expuestas, sin que sea necesario establecer todavía una facultad operativa distinta?

Pero en seguida se hace evidente que esa forma accidental no puede jugar tal papel; no es ella, de fijo, quien pone a la substancia en ca-

pacidad inmediata de obrar, puesto que, por el contrario, es ella misma el acto respecto al cual la substancia, en capacidad de obrar, está en potencia. A buen seguro, la forma accidental se encuentra del lado del “*esse operativum*” mucho más que de la “*virtus operativa*”.

Su necesidad viene del carácter puramente “existencial” del “*esse operativum*”; a menos que subsista por sí mismo, y sea entonces el Acto puro en una absoluta simplicidad, no puede entrar en el orden real sino mediante una realidad, perteneciente al orden de la esencia, que él actualiza. Y entre él y esa realidad debe haber una adaptación rigurosa, una correlación absoluta, pues uno no es sino por el otro; de ahí que no pueda concebirse ninguna separabilidad. La substancia, puesta en capacidad de obrar por su facultad operativa, puede no obrar; también puede cumplir actos numérica o aun específicamente diferentes; la facultad operativa, entonces, es insuficiente para determinar en sí misma esa exigencia de una actualidad operativa individualmente determinada. Por lo demás, la “producción eficiente” que se encuentra en toda operación de un agente limitado, incide directamente sobre esa determinación última y ya dinámica del agente. Porque el “*esse operativum*”, pura actualidad, no podría ser directamente producido por el agente limitado.

Esto nos sugiere una analogía —que puede ser esclarecedora, siempre, claro está, que se la use con cuidado—, entre esa determinación dinámica que el agente proporciona de modo decisivo al “*esse operativum*”, y la *subsistencia* que inmediatamente, y también de manera decisiva, proporciona la substancia a la existencia. La diferencia estriba en que, siendo la substancia por sí misma una pura capacidad de ser, no puede concebirse ese complemento como una forma accidental, sino sólo como un “*modus substantiae*”. Por el contrario, en el caso de la operación, se trata de una actualidad de orden accidental, de suerte que la determinación dinámica mediante la cual la substancia se pone últimamente en estado de recibirla debe ser una forma accidental ⁽¹⁴⁾.

Por tanto para explicar la operación, apelamos a cuatro elementos realmente distintos: la substancia, la facultad operativa, la determinación

(14) Yo no dudo de que esta distinción, dentro de la operación, entre la “determinación accidental” y el “actus operandi”, parecerá a muchos lectores extraña y difícil de admitir. Sin embargo, por una parte, parece que el propio S. Tomás la establece, pues, en los textos citados más arriba, sitúa muy nítidamente el *actus operandi* en el orden de *Esse*, de la pura actualidad, y por otra parte, coloca también la operación entre las formas accidentales, que pertenecen al orden de la esencia, al convertir la acción transitiva en un predicamento y al reducir la operación ímanente al predicamento “cualidad”. El único modo de aliar estas dos posiciones es establecer la distinción a que nos referimos. Por lo demás, ella es requerida por la doctrina general del acto y de la potencia, según procuré demostrarlo. En fin, notemos que reducir la operación a no ser más que una forma accidental es dejarla en el orden de la esencia y, por eso mismo, suprimir su originalidad y reducir lo dinámico a lo estático.

accidental de la operación y el "*esse operativum*". Esto sería un desordenado derroche de entidades, que merecería los sarcasmos de Descartes y de los nominalistas, si se tratara de cosas distintas. Pero esas burlas carecen de valor y testimonian sólo una profunda incomprensión de la metafísica tomista en quienes se remiten a ella. No hay más que una "cosa", el agente, que es y que obra. La facultad operativa es una forma accidental que no es, que no obra, pero que determina el sujeto, lo hace ser de una nueva manera, lo pone en capacidad de obrar. En la sección anterior insistimos suficientemente sobre este carácter de los accidentes en general y, especialmente, de las facultades operativas, para que sea menester insistir más.

La determinación accidental de la operación está tan indisolublemente ligada al "*esse operativum*" como la esencia a la existencia. Y así como la palabra *ser* designa la esencia unida a la existencia, el vocablo *operación* designa esos otros dos elementos indisolubles. El "*esse operativum*" actualiza toda la substancia por intermedio de la determinación accidental. Esta informa la substancia mediante la facultad operativa, que es congénita, y cuyo modo de unión con la substancia hemos estudiado en la sección precedente. La substancia tiene el papel de ligar todas esas formas accidentales con la substancia en la unidad del ser concreto.

Por tanto, ya no se trata de una pluralidad de cosas, sino de una pluralidad de las determinaciones y actualizaciones de una cosa única.

La facultad operativa está en potencia no sólo con respecto a la existencia accidental según la cual existe en el sujeto, sino también —y ésta es una propiedad suya— con respecto al "*esse operativum*".

En los dos casos, no es precisamente la facultad operativa la que está en potencia, sino el sujeto por medio de ella.

Pero no debe olvidarse que, en el caso presente, no se trata de un acto perteneciente al orden de la esencia, el cual está por entero en potencia con respecto a la existencia. Al completar la actualidad de la substancia en el orden de la esencia, la facultad operativa, en tanto que forma accidental, completa al mismo tiempo su potencialidad con respecto a la existencia; por consiguiente, se trata de una potencialidad parcial frente a una actualidad parcial.

La misma facultad operativa, no ya en razón de su carácter genérico de forma accidental, sino por su naturaleza propia, pone *toda* la substancia en potencia con respecto a una actualidad, que ahora no es parcial, pero que es tan invadente como la actualidad existencial; en efecto, hemos visto que el "*esse operativum*" interesaba a todo el ser del agente hasta sus últimas profundidades, y que es *actus secundus* con referencia al mismo ser puesto "*in actu primo*" por la existencia. De este modo tenemos, para enfrentar a

esas dos actualizaciones diversas que son la existencia accidental de la facultad operativa y el "esse operativum", dos substancias diferentes: por una parte, la substancia en tanto que es determinada parcial y superficialmente por esa forma accidental que es la virtud operativa, y por otro lado, la substancia en tanto que, total y profundamente, adquiere capacidad con respecto a una actualidad, que ya no es la existencia, puesto que también ella entra en esta capacidad, sino que es el "esse operativum".

Pero, para comprender cómo una simple forma accidental puede desempeñar semejante oficio, es necesario darse cuenta de que la substancia en sí misma ya estaba en potencia radical frente a la operación; no es el acto de la facultad operativa el que está en potencia con respecto a la operación, sino la substancia entera, aunque la facultad operativa es indispensable para conducir esa potencialidad radical al punto de enfrentar al "esse operativum", así como la potencia propia enfrenta al acto adecuado, lo limita y distingue.

II. ANALISIS DE LA ACCION DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL BIEN

1. LA DIFUSIBILIDAD DEL BIEN.

Puede considerarse como un tesoro común de la filosofía la verdad que proclama que el bien, por su propia naturaleza, se derrama, se vierte a sí mismo. Debe atribuirse a Platón la gloria de haberla introducido en el patrimonio intelectual de la humanidad: en la cima del Universo puso al Bien que, con sus rayos, confiere brillo a todas las cosas del mundo, y afirmó que el amor es el principio animador de todas las comunicaciones entre los seres que constituyen la vida del mundo. Después de él, y en su seguimiento, Plotino explicó el mundo como una efusión del Bien supremo, el Uno, de donde todo procede, y admitió de modo general que cualquier cosa, desde que era perfecta y estaba bajo la presión interior de su perfección, tendía a producir, a comunicarse ⁽¹⁵⁾. San Agustín dió a esta verdad carta de ciudadanía en el pensamiento cristiano; puede decirse, incluso, que ella es uno de los ejes del pensamiento agustiniano.

La filosofía tomista no la desecha, sino muy por el contrario. También para Santo Tomás es una verdad principal, que rige todas las relaciones de Dios con su creatura. Pero la metafísica tomista no acepta la tendencia del Bien a difundirse como un hecho primordial, que todo lo explica,

(15) Cf., en particular, *Enn.* V, tr. 4, c. 1 (ed. Budé, pág. 80): "a partir del momento en que un ser alcanza su perfección, vemos que engendra, que no soporta quedarse en sí mismo, sino que produce otro ser".

pero que en sí mismo queda inexplicado; tampoco piensa que lleva consigo su propia justificación, y procura explicarlo, como a todo lo demás, en función del ser.

Empero, hay dos maneras de entender esa verdad de que el Bien se difunde a sí mismo: según la primera, significa solamente que el Bien beneficia a quienes lo aman por el solo hecho de que lo aman; según la segunda, produce bienes, es fuente de perfección. Estas dos maneras se mezclan a menudo en los metafísicos de inspiración platónica y en Platón mismo, con predominio de la primera, pero con la introducción subrepticia de la segunda, que es imposible dejar a un lado por completo. Estudiaremos sucesivamente esos dos modos, veremos que son los dos aspectos complementarios de una misma verdad, y mostraremos cómo se subordinan el uno al otro. En un tercer párrafo examinaremos las principales formas que adopta la difusión del Bien.

2. DE COMO EL BIEN ES FUENTE DE BONDAD.

No es necesario insistir mucho sobre el modo en que se produce esta comunicación. Es bastante sabido que la simple ordenación de un ser hacia su perfección basta para tornarlo bueno según esa perfección. Así, el fin difunde su propia bondad sobre cada movimiento, sin que le sea necesario inclinarse hacia los beneficiarios de sus larguezas.

Plotino se extasió ante esta manera con que el Bien se comunica sin desarrollarse. Vió la alianza entre la absoluta trascendencia del Uno y su generosidad, que es el venero de todos los bienes; el Uno de Plotino es un rico que deja caer sus beneficios sin volverse, sin siquiera darse cuenta, a la vez infinitamente munífico y soberanamente desdeñoso.

Tal solución es del todo insuficiente. El Ser y el Bien son convertibles: es inconcebible que haya una real difusión de bondad sin que se acompañe por una difusión de ser. La filosofía que se aparta de las causalidades eficientes y de las posiciones existenciales cae en lo irreal. Para que el Bien sea realmente venero de bondad es menester que, de un modo u otro, sea productor de ser.

Pero si el Ser y el Bien son convertibles, sus razones formales son diferentes. Aunque toda efusión de bondad debe acompañarse de una efusión de ser, la primera sigue siendo formalmente distinta de la segunda. Igualmente, cuando quede explicado de qué manera el Bien está en el origen de esta última, se verá que la bondad de los seres producidos de ese modo, en su razón formal de bondad, deriva del Bien, de esa manera puramente inmóvil que le es propia. ¿No demostramos, acaso, que la bondad de un ser consiste formalmente en su ordenación profunda hacia el Bien?

Es amar el Bien lo que vuelve formalmente bueno, lo que hace participar en la bondad.

3. DE COMO EL BIEN ES FUENTE DE SER.

Toda producción de ser proviene de la causalidad eficiente; en consecuencia, el Bien será fuente de ser en la medida en que sea fuente de acción.

Vamos a analizar primero la acción desde el punto de vista del Bien; después buscaremos en el Bien la explicación última de la acción.

Desde el punto de vista del ser, la acción se nos apareció como un aumento de actualidad que el agente se da a sí mismo. Desde el punto de vista del Bien, ella se presenta como dotada de finalidad; todo agente obra por un fin.

La causalidad del fin consiste en ser amado. Mas para que este amor sea, o nazca —si se trata de un amor elícito—, es necesario que entre el agente y el fin exista alguna afinidad. Es menester que haya entre ellos una proporción íntima, que la perfección deseada responda a una necesidad del agente, que se ofrezca a llenar en él un vacío, o a completar el bien que ya posee. En resumen, el fin debe estar en la línea del desarrollo de la naturaleza del agente.

El principio: "*omne agens agit propter bonum*" se presenta, entonces, de primer intento, como la expresión de una tendencia más egoísta que generosa, pues el agente obra por su propio bien, para aumentarlo o para conservarlo.

¿Es ésta la última palabra de la acción? Prosigamos el análisis y subrayemos que ella se presenta siempre como un don del ser, como un esfuerzo del agente por comunicar sus propias riquezas. El agente es un ser en acto que hace pasar al paciente de la potencia al acto, que lo perfecciona —a lo menos en el sentido de la perfección que representa ese acto—, y que lo beneficia.

Si se reflexiona, aparece con evidencia que éste es el aspecto esencial, porque en la medida en que el agente, por su acción, adquiere una perfección nueva, en la medida en que trabaja para sí mismo, ya no es más agente, pasa de la potencia al acto. Considerado formalmente como agente, no hace más que dar sin adquirir nada, pues la acción es un don.

Ahora bien, la causalidad final se ejerce sobre el agente en tanto que tal. Por ende es accidental, desde el punto de vista del fin así como desde el punto de vista del agente, que el bien en vista del cual obra el agente sea un bien por adquirirse. El bien en cuya virtud obra principalmente el agente es su propio bien, en parte poseído de hecho, y en parte poseído en intención, bajo la forma de tendencia. Dicho con otras palabras, el fin hace obrar

al agente y es la razón de ser de su acción, no en cuanto es un bien que ha de hacer suyo, sino formalmente en cuanto es un bien ya suyo por el amor. El principio: "*omne agens agit propter bonum*" debe entenderse, entonces, como "*todo agente obra en razón de un bien*", y la acción, considerada formalmente como acción, consiste esencialmente en comunicar ese bien.

Estudiada desde el ángulo del Bien, la acción muestra, en consecuencia, un aspecto de generosidad que le es esencial. Pero, si proseguimos el análisis más lejos aún, se nos revelará otro aspecto que, a una primer mirada, pareciera volvernó de nuevo al carácter de egoísmo que antes excluimos como accidental. Es un axioma metafísico que podría expresarse así: "todo agente ordena su efecto a su propio fin", o: "el fin del agente y el fin del efecto en cuanto tales son un mismo fin". Pareciera que el agente no piensa sino en sí mismo, aun cuando enriquece al efecto; ¿no trabaja acaso por su propio bien, puesto que el mismo bien que da al efecto lo ordena a su propio bien como un fin?

Es cierto que el efecto, en cuanto tal, está totalmente ligado al movimiento de la acción que, por sí misma, se ordena por entero al bien del agente. En el orden dinámico, el agente, la acción y el efecto no son sino uno; y como el orden dinámico está sometido a la causalidad final, decir que son uno en este orden equivale a decir que tienen un mismo fin.

Pero, por otra vez aún, este fin no es formalmente un bien que el agente debe adquirir, sino el bien que ya posee. Decir que el efecto es por el bien del agente no es afirmar que el agente se sirve de él como de un instrumento, sino que toda su bondad es una comunicación de la bondad del agente, y que toma de ella su razón formal de bondad.

Por tanto, reencontramos aquí el modo característico con que el bien se difunde; es ordenando a sí el efecto que el bien, en cuya virtud obra el agente, beneficia formalmente al efecto.

Podemos sintetizar, entonces, los resultados de este análisis en el cuadro siguiente:

Acción	{	aspecto de egoísmo aspecto de generosidad (Esencial)	{	(Accidental) don del ser al efecto: salida de sí don de bondad: vuelta a sí	}	del agente
--------	---	--	---	--	---	------------

4. LA COMUNIDAD DEL BIEN.

Es necesario preguntarse ahora por qué las cosas son así, y buscar en la razón formal del bien la razón profunda por la que todo ser tiene esa propensión íntima a comunicar su bien.

Volvamos a la razón formal de bondad, la apetibilidad. El Bien es el

Ser en tanto que es una riqueza. Ante todo, es una riqueza por causa de la cosa cuyo ser es, y es ante todo sobre ella que ejerce su atracción. Pero la desborda en cuanto es apetecible, pues por sí mismo es apto para provocar el deseo o el amor de otros seres. Por ello existe en el Bien algo que se resiste a permanecer encerrado en los límites de un ser particular, algo que tiende a superar esos límites, a expandirse.

Por lo demás, la realización efectiva de esta tendencia no podría surgir formalmente de la bondad; en efecto, se enraíza en ese carácter del bien que hace nacer el deseo, y el deseo no es por sí mismo realizador. Pero he aquí que, frente a ella, en la propia cosa buena, está pronta a entrar en juego otra propiedad del ser: su dinamismo, su poder de obrar, de causar, de dar el ser. Esta propiedad, librada a sí misma, es insuficiente para explicar la difusión del ser, pues ¿por qué obraría el agente?, ¿por qué comunicaría a otro lo que es él? Pero, bajo la presión de su propia bondad impaciente por expandirse, obra y causa efectivamente la bondad del efecto. Es por eso que la producción de los seres y de toda perfección ontológica surge formalmente del Bien, aunque el Bien como tal no produzca ni sea directamente producido; el agente produce en virtud de su ser, y da el ser, pero lo que lo provoca a obrar es su propia bondad, y también la bondad del efecto, expansión de la suya a la que él propende.

Por tanto, al comunicarse, y por el solo hecho de comunicarse, el Bien realiza su "vocación", sin que sea para nada necesario que el agente adquiera, por causa de su acción, una perfección nueva. Se enriquece porque da. Su bien propio, al devenir común, adquirió un valor nuevo, se volvió ontológicamente mejor sin ningún aumento ontológico. Con esta suerte de "redundancia" del bien, cuando se ha vuelto común por la difusión efectiva, ocurre analógicamente como con la "redundancia" del ser, poseído también de una manera nueva por el hecho de la acción.

Tal es el sentido de un texto importantísimo de Santo Tomás, donde muestra cómo las potencias de obrar del ser están al servicio de la propensión del bien a comunicarse: "*Melius autem est quod bonum, alicui collatum, sit multorum commune quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res quod accipit possit in aliam rem transfundere*" (16).

Esto pone en evidencia el lugar céntrico que ocupa la noción de Bien en la metafísica tomista. Ella es la que explica definitivamente todo el di-

(16) Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, III, c. 69, ítem 2º.

namismo del mundo: la creación, el gobierno divino, los perpetuos intercambios entre los seres, y la vuelta a Dios de las creaturas. Y ya vimos más arriba la importancia precípua que reviste, en esta metafísica, el dinamismo considerado como la expansión última y necesaria del Ser.

Pero, y aquí reside la fuerza incomparable de esta metafísica, ella misma se resuelve en la noción de ser, sin perder nada de su originalidad. Ella es primera, pero no es la primera, lo cual nos preserva, en la explicación del dinamismo, de cualquier forma de irracionalismo.

5. DIFERENTES FORMAS QUE ADOPTA LA DIFUSIBILIDAD DEL BIEN.

Nuestra reflexión incidió hasta ahora sobre la noción trascendental del Bien, de modo que los resultados a que llegamos tienen un valor analógico y se aplican diversamente a los distintos planos de realización del Ser y del Bien. Según los diferentes planos del Ser habrá diversos modos de obrar y en consecuencia, distintas maneras de comunicación del Bien.

En un célebre pasaje ⁽¹⁷⁾, Santo Tomás estableció esa gradación de los tipos de acción según los grados de ser. El principio de acuerdo con el cual se hacen la gradación es la interiorización; hoy diríamos que es la conciencia. En el escalón más bajo tenemos la acción transitiva, puramente extrínseca, y en la cima la acción divina, en la que hay perfecta interioridad, al punto de identificarse el ser del agente y el término de su acción. Por encima de la acción puramente extrínseca está ese comienzo de acción inmanente que es la vida vegetativa. Después viene la acción inmanente propiamente dicha bajo su forma más rudimentaria, la operación sensitiva. Más arriba, la acción inmanente perfecta, la operación intelectual, y en ella diversos grados, según su más cabal interioridad.

¿Qué puede derivarse de esto desde el punto de vista del Bien? Notemos primeramente que la acción transitiva se reencuentra en todos los escalones de esta jerarquía, y ello bajo dos formas: en primer término para suplir lo que falta de interioridad a la acción inmanente (por ejemplo, para producir efectivamente la "*intentio intellecta*" y el "*intelligere*"); después, y desde un ángulo completamente distinto, para prolongar la acción inmanente, pues cuando un ser inteligente obra en el exterior de modo transitivo, su acción es inteligente, vale decir, dirigida por la inteligencia y ordenada a comunicar a otros la perfección de la idea. Por lo demás, es todavía un signo de imperfección de la acción inmanente el que necesite ser completada por una acción transitiva distinta de ella, porque significa que

(17) Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, IV, c. 2.

el agente no tiene bastante amplitud como para abrazar en su ser todos los términos de su acción, y está obligado a salir en parte de sí mismo, lo cual es igualmente un defecto de interioridad. Asimismo, en Dios no hay una acción transitiva realmente distinta de la acción inmanente.

En el grado inferior de la acción puramente transitiva hay comunicación del bien del agente, de su actualidad, a un solo ser, según un determinado proceso y mediante una total salida de sí, de suerte que el bien comunicado deviene de inmediato extraño del agente.

En el grado de la vida vegetativa, una interioridad mayor permite al agente comunicarse más completamente con su efecto en el bien común a uno y a otro. Pero, al final, el fruto se desgaja y el bien cesa de ser común. Aquí puede notarse, como un signo de la enorme difusibilidad del bien, lo lujurante de la vida vegetativa.

En el grado superior de la vida sensitiva encontramos, primeramente, ese enriquecimiento interior, propio de la acción inmanente, que permite al agente comunicarse, mediante el conocimiento y el deseo, con una multitud de seres en un bien común a éstos y a él. Además, la imagen es el principio de una serie numerosa y variada de acciones transitivas.

Pero ¿qué resulta de este último punto con respecto a la difusibilidad del Bien? Es necesario reconocer que los movimientos del animal, en su conjunto, parecen mucho más claramente orientados en el sentido del provecho egoísta que en el de la comunicación. Esto proviene de que el animal es demasiado indigente para no dirigirse ante todo hacia la satisfacción de sus necesidades, y esta orientación oculta en él la tendencia natural del Bien a comunicarse. Pero esta tendencia recobra sus derechos en el instinto de reproducción y en el cuidado de los pequeños, que son una transposición al plano del psiquismo sensible de la profunda tendencia que caracteriza la vida vegetativa.

Con todo, este conflicto manifiesto entre la generosidad natural del bien y el egoísmo natural del agente imperfectamente bueno revela un aspecto muy importante de la difusibilidad del Bien. En efecto, el Bien es fuente de dos tendencias en quien lo posee: tendencia a conservarlo e incrementarlo, y tendencia a comunicarlo. *Estas dos tendencias se contrarían cada vez que el bien en cuestión es de tal naturaleza que no puede ser compartido sin división, y darse sin perderlo.* Es el caso de todos los bienes materiales, que pertenecen por sí al dominio de la vida sensible, y también parcialmente, en el hombre, al dominio de la vida intelectual. De ahí el egoísmo que rige "la lucha por la vida" y, en lo que concierne al hombre, la necesidad en que se encuentra de reaccionar contra una inclinación de su naturaleza, para poner en libertad la tendencia natural a comunicar su bien.

En el plano de la vida intelectual la difusión del bien se cumple, de antemano, por la propia acción inmanente. Mediante el pensamiento y el

amor, el ser espiritual comulga, sin salir de sí mismo, con el bien de todos los seres e incluso con el bien de Dios, y convierte su propio bien en algo común, universal. Esta comunicación tiende a devenir efectiva por la participación en común de la vida intelectual —intercambio y colaboración entre los hombres, iluminación en los ángeles—, y por la amistad. Por eso la acción inmanente no necesita, en sí misma (aunque de hecho lo necesita en el hombre), de ser prolongada por una acción transitiva.

Además, la idea es fuente de una acción transitiva siempre destinada a hacer que la idea pase a la materia, que se encarne en ella. La presión interior que impulsa al artista a proyectar en una obra de arte la belleza que vive en él es, por causa de su carácter casi instintivo, el signo más elocuente de la difusibilidad del Bien.

Esta forma de difusibilidad del Bien comporta una cualidad original: la libertad. En efecto, su principio inmediato no es el ciego apego del agente a su Bien, sino un acto de amor que incide sobre una determinada forma del bien del agente, un acto libre que podría no ser. La necesidad de comunicar su bien que prueba el agente, está inscrita en la naturaleza misma de ese bien; pero la satisfacción efectiva de esa necesidad y la determinación de la manera concreta en que tendrá lugar, depende de una libre elección. Decir que en este plano es libre la difusión efectiva del bien equivale a afirmar que puede no producirse; el Bien sigue siendo naturalmente efusivo por sí, pero en cada caso se difunde libremente.

El ser inteligente tiene una natural propensión a comunicar libremente su bien, lo cual es una forma mucho más alta de la difusibilidad del Bien.

En fin, cuando se llega al plano de la acción divina se halla:

La absoluta inmanencia de la acción.

La total exclusión de toda acción transitiva distinta.

La libertad soberana.

El Bien divino está infinitamente impulsado a comunicarse a otros seres, sin salir en modo alguno de Sí, y de un modo infinitamente libre, o sea, de una manera tal que esa comunicación podría no tener lugar, sin ningún detrimento para Dios.

La teología nos enseña, por otra parte, que en el interior de la Divinidad el Bien infinito se comunica infinitamente y de una manera necesaria, siendo común a las Tres Personas. El misterio de la Santísima Trinidad es el coronamiento perfecto, pero supra-racional, de la ley de difusibilidad del bien.

Fray J. H. NICOLAS O. P.
Profesor en el Colegio Teológico
de Saint Maximin (Francia)

Versión directa del francés por
ALMA NOVELLA MARANI
de la Universidad Nacional
de Eva Perón.

REFLEXION ACERCA DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

1. PLANTEO DEL ASUNTO

Siempre es bueno volver sobre las verdades ya establecidas. Es la mejor manera de evitar su anquilosamiento e impedir que el hábito se transforme en rutina. El principio de identidad formulado hace dos milenios por Parménides pertenece a aquella especie de esclarecidas verdades que una vez reconocidas no necesitan por cierto redescubrirse. Sin embargo siempre es conveniente repensarlas, reflexionar sobre ellas; por lo menos debe ser ésa una tarea ineludible de la actividad filosófica. Intentaremos por ello en estas líneas darnos una comprensión de ese principio. Se trata de formarnos para nosotros mismos y para quien benévolamente nos lea —si es que su comprensión del asunto, lo cual es muy probable, no es más honda y fundamentada— una clara inteligencia del principio de identidad. Para ello nos parece indispensable reflexionar acerca de dos cuestiones; la primera respecto de que el principio de identidad no es una tautología, pues si así lo fuera no expresaríamos en él ningún auténtico conocimiento, ningún progreso por parte de la inteligencia en la develación de la realidad; luego, respecto de si el principio de identidad, supuesto de todos los juicios, tiene a su vez algún supuesto. Esto último se refiere al carácter de primer juicio que realmente posee el principio de identidad.

2. CONOCIMIENTO E IDENTIDAD.

El principio de identidad se formula así: lo que es es; o en su forma negativa: lo que no es, no es. Evidentemente a primera vista parece una tautología. No cabe duda que se trataría de un juicio tautológico, una mera repetición, un volver en el predicado sobre lo ya dicho en el sujeto, si presentásemos el principio en cuestión como $A = A$. Pero ¿realmente lo que es, equivale a

$A = A$? De ningún modo. La abstracción algebraica por la que intenta representarse aquí el principio de identidad le quita a éste su profundo sentido metafísico y lógico.

Pero recordemos en qué consiste juzgar, o simplemente conocer, ya que es en el juicio donde de un modo cabal se da el conocimiento. Lo que ante todo se nos da, no lo olvidemos, el dato previo, son las cosas, las cosas existentes ahí, frente a nosotros. Ese es el primer dato, el "primun", como suele decirse. Luego accedemos a ese dato para ver de qué se trata y quizás también para ordenar nuestro comportamiento al respecto. Ahora bien, al acceder a la cosa nos la incorporamos a nuestro ámbito, procuramos hacerla nuestra, penetrar en ella, leer dentro de ella —"intus legere"—, entenderla, despegarla. Recién cuando la cosa está patente ante nosotros decimos que estamos frente a ella en el cabal sentido de la palabra. Nos decimos entonces que eso (la cosa que está ahí, a la que apuntamos o atendemos) es eso, o le corresponde eso (una determinada esencia o naturaleza). Eso (en el primer sentido) es eso (en el segundo sentido) y no otra cosa. La identidad se apoya en lo que diversamente se da, o mejor dicho, la identidad identifica lo que siendo uno he tenido que separar para que se me hiciese patente; el conocimiento termina en la unidad pero marcha por el camino de la dualidad.

Percibimos pues las cosas; éstas se nos aparecen primero fenoménicamente; nos son dadas desde afuera como algo, decíamos, que está ahí, puesto en la realidad, como algo que se propone (pone delante). Los sentidos externos o internos actúan y la mente, que también actúa, elevando a su modo de ser inmaterial la inteligibilidad potencial del objeto, percibe en un primer momento que allí, en el orden de la realidad, hay algo. Inmediatamente buscamos saber qué es ese algo. Pues bien, ya en ese buscar estamos dando, por supuesto, lo que luego una posterior reflexión nos presentará, precisamente, como el principio universal de identidad. En efecto, consideramos que lo que buscamos establecer respecto de ese algo que está frente a nosotros corresponderá a ese mismo objeto y no a otro. Es decir, cuando situados frente a algo dado tratamos de saber, volviendo sobre lo dado, reflexionando, qué es aquello que es dado, estamos en el supuesto de que lo que buscamos corresponderá a eso dado. De tal modo pues que si luego lo que hemos encontrado o creído encontrar, no correspondiese a lo que nos fué dado existencialmente, quedaría sin respuesta o no bien contestada la pregunta: ¿Qué es eso? En cambio cuando sabemos qué es eso, o qué era eso (la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι, lo que era la cosa) y estamos así en la patencia del ser, abierto así ante nosotros, mostrando (*aletheia*) o patentizado ante nosotros, sabemos entonces que eso que se nos patentiza es idéntico a la cosa que existe, le corresponde a esa cosa, es su verdad; sabemos pues que es lo mismo que la cosa y no algo distinto.

Si atribuimos al ser que es objeto de nuestra discriminación lo que de

ningún modo le corresponde, significa que no lo hemos visto, que estamos engañados, que no lo hemos entendido, que no sabemos qué es eso de lo cual queremos enterarnos. Pues, repetimos, sólo sabemos lo que es algo cuando hemos despojado su contenido, un contenido inteligible; cuando lo que hemos indagado respecto de ese algo, le corresponde a ese mismo ser y es su manifestación respecto a nuestro entendimiento. Decimos entonces, eso es tal o cual cosa, dando por supuesto que en el juicio que emitimos el predicado es idéntico al sujeto pero sabiendo que no repetimos en el predicado lo que está en el sujeto, sino que en el predicado decimos lo que es aquello a que el sujeto apunta.

3. EL JUICIO. ESENCIA Y EXISTENCIA

Y bien, ¿qué podemos deducir de todo lo que venimos diciendo? En primer lugar, que conocemos algo cuando podemos afirmar algún contenido inteligible de algo que se nos propone en la existencia, con la convicción de que eso que podemos afirmar de la cosa que se nos propone es idéntico a la cosa misma, en el sentido de que es su propia abertura, la patencia ante nuestra mente de lo que la cosa es. No se trata pues de una identidad en el sentido de $A = A$, sino en el sentido de que aquello que está ahí frente a nuestra consideración es eso, esa esencia o también de que ese ser es tal cosa, o tiene tal esencia.

En segundo lugar, que discernimos así dos aspectos en los seres, su posición en el ámbito de la realidad mundanal, o sea su existencia, lo cual se nos da como un hecho previo, como algo con lo cual nos encontramos, que no depende de nosotros y cuya última razón se nos escapa, algo así como un salto desde la nada; luego —el otro aspecto del ser— lo que la cosa es, la esencia, en la significación tradicional del término, la cosa en tanto se patentiza a nuestro conocer, es decir aquello que expresa lo que era esa cosa con la cual nos hemos encontrado (1).

En tercer lugar, que nuestro acto de conocer se traduce en una afirmación consistente en un juicio y formulado en una proposición. Sin duda, como ajustadamente lo recuerda A. Marc en su *Psychologie Réflexive* (2), es en la dinámica del juicio donde se da la referencia expresa a la existencia. En efecto, los conceptos aislados suspenden toda referencia explícita al existir para manifestar sólo la esencia, pero una vez que estos conceptos entran en juego con el verbo ser, o con cualquier otro verbo, ya que todos implican al verbo existencial ser, nos encontramos con que el verbo, en su función de

(1) Aristóteles llama a la esencia τὸ τί ἦν εἶναι, que se traduce al latín *quod quid erat esse*, lo que era el ser, en pretérito imperfecto.

(2) A. MARC *Psychologie Réflexive*, T. 1 Desclée de Brouwer, Paris, 1948.

cópula, relaciona los conceptos haciendo de uno de ellos sujeto y del otro predicado. Por su parte, el sujeto y el predicado quedan tan ligados entre sí que cada uno es lo que es en función del otro. El verbo ser identifica ambos términos pero estableciendo una relación tal entre ellos que cada uno resulta señalar un aspecto del ser, ser que sin duda es uno en sí mismo pero que para ser conocido necesita mostrarse, y mostrarse quiere decir abrirse, hacerse pasible de que su esencia pueda ser asimilada por un intelecto, es decir, de que aquello por lo cual el ser existente es esto o lo otro pase a tener un nuevo modo de existir en el cognoscente. Así lo que es uno en la realidad, pero en cierto modo duplex —existencia y esencia— es expresado en el juicio como doble y uno a la vez, en cuanto hay dos términos, sujeto y predicado, pero conjugados en un solo acto de afirmación o negación establecido por el verbo. Así pues, como lo señala el autor citado, el sujeto apunta a la existencia; el término sujeto, dentro de la proposición, está por ello en el orden de la “suppositio” y de la extensión, apunta siempre, cuando se trata de entes del orden sensible, a lo sensible en cuanto tal, a lo numérico; aunque el término que haga de sujeto sea universal, no importa, siempre se referirá a las cosas tomadas en cuanto al dato en bruto, existencial, a la mera posición de lo que es en el ámbito de la existencia actual o posible. En cambio el predicado manifiesta explícitamente lo que la cosa es, la cosa en tanto se patentiza en la mente, la verdad de la cosa, *aletheia*; está por eso en el orden de la “significatio” y de la comprensión. Mas el predicado es tal por su ensamble con el sujeto, ya que la esencia que expresa lo es siempre de algún existente actual o posible; de la misma manera el sujeto se constituye en tal por su ensamble con el predicado, ya que el ser al que apunta se nos muestra, o nos es cabalmente conocido, en cuanto su esencia está presente en nuestra mente.

Por último, en cuarto lugar, si nuestro espíritu considera que conocer es identificar una existencia con una esencia, o mejor dicho, percibir esa identidad mediante el proceso previo de la separación de los dos elementos del ser, elementos compactamente identificados en la realidad y luego claramente unificados en la mente al modo que se perciba la patencia del uno en el otro, la patencia, decíamos, de la esencia, de lo que la cosa es, en la existencia, en la cosa existente; pues bien, si consideramos que conocemos algo cuando así hemos percibido esa identidad sui generis de lo que diversificamos y luego unimos, es porque, como decíamos en un párrafo anterior, partíamos ya de un supuesto; ese supuesto estriba en que lo que se patentiza del ser que se conoce corresponde a ese ser mismo y que sólo de darse tal correspondencia, tal identidad, formulada luego en el juicio del modo que hemos dicho, habrá realmente conocimiento.

Cuando conocemos algo, pues, juzgamos que ese algo, ese ser al que nos referimos en el orden del existir, es tal cosa, tiene tal esencia o realiza tal

esencia. Pues bien como se ve partimos notoriamente de un supuesto, el supuesto de que siempre lo que existe tiene su esencia. Reflexionando sobre tal supuesto obtendremos el principio de identidad. En efecto, así como el conocimiento del ser en particular supone una intuición previa y simple del ser sin discriminación, siendo la idea metafísica del ser fruto de una reflexión ulterior, así también el saber que hay conocimiento cabal de algo cuando se nos patentiza la identidad entre el elemento existencial y el elemento esencial del ser que consideramos, supone la aceptación de una identidad previa, reflexionando sobre la cual vemos que se trata de la identidad del ser consigo mismo, y, en el orden de la abstracción metafísica, de la identificación de la existencia y la esencia en el ser abstractamente tomado. Es decir, si este ser concreto o estos seres concretos que señalo mediante el término sujeto (y no importa, decíamos, que el término sea universal, pues aun así apunta, a la pluralidad de existencias actuales o posibles a que se extiende la suposición del término) es o son tal o cual cosa, según se lo significa en el predicado, tiene o tienen tal o cual esencia, tal o cual comprensión, es porque lo que es es, o sea, porque lo que es (lo dado, lo que existe) es (tiene aquello en lo cual consiste ser y por lo cual se diferencia de la nada). Tal es el supuesto en que se apoya todo juicio. No podría decirse que este ser existente situado ante nosotros es esto, tiene tal o cual esencia, si no diéramos por supuesto que el ser es siempre el ser, o sea que lo que es es algo, tiene esencia, se lo puede denominar, señalar un contenido, y que precisamente en develarlo consiste el conocimiento. El proponerse conocer supone ya de suyo que hay ser y que lo que es es y que el conocimiento consiste en descubrir en el ser existente lo que el ser es, o sea la esencia; supone al mismo tiempo que lo que se descubre de un ser es ese ser mismo o también que lo que se capta a modo de esencia es ese ser mismo que está existiendo, pero que sólo se puede manifestar, podríamos decir, desdoblándose, siendo y mostrando lo que es, existiendo y apareciendo siendo algo, una esencia.

4. IDENTIDAD Y DUALIDAD

El logos, como afirmaba Plotino, supone siempre dualidad; en todo conocimiento hay un cognoscente que descompone lo conocido, ya que conocer supone asumir la cosa conocida que pasa así a estar de un modo en sí misma y de otro modo en el cognoscente, para lo cual es menester que haya en la cosa algo que sea de suyo intercambiable, diríamos, susceptible de estar en otro, pasible de ser llevado, traído fuera, abstraído. Tal es precisamente la esencia o simplemente lo que es la cosa, que puede por el proceso del conocer adoptar en el logos un modo de existir distinto al que posee en sí misma. En el conocimiento, como decíamos, desdoblamos lo que estaba unido, o

abrimos lo que estaba cerrado, o mostramos lo que estaba oculto, uniéndolo y cerrándolo nuevamente en la síntesis del juicio, pero de tal modo que la unidad que resulta sea, diríamos, una unidad transparente, unidad que resplandezca a través de la dualidad, no la unidad compacta y cerrada de la cosa antes de que la conociéramos. Es verdad que hablamos aquí del entendimiento limitado y finito de las creaturas, cuyo ser no es su entender y que por lo tanto también dualmente se entienden a sí mismos. El Ser absoluto, el Uno absoluto, Dios, entiende en su propio Logos, en su Verbo —idéntico a sí mismo— lo que El es y entiende todas las cosas desde su fundamento, ya que siendo Creador sus ideas preceden a las cosas mismas.

5. *EL EXISTIR DE LAS COSAS*

El principio de identidad viene a ser, pues, la explicitación mediante un juicio de aquello que es supuesto de todo auténtico conocer, de ahí, pues, que en cuanto juicio es este principio un supuesto de todo juicio y todo razonamiento. No se le puede negar sin caer en la mayor contradicción. El principio de identidad se funda, como vimos, en la identidad del ser consigo mismo, según la existencia y la esencia. Mas en cuanto el principio de identidad es un juicio implica un conocimiento y por lo tanto el modo de ser intencional de las cosas en el espíritu. Puede decirse, pues, que el principio de identidad enuncia la primera verdad de nuestro conocimiento intelectual. Si buscáramos un supuesto previo a dicha verdad que no sea la mera intuición prerreflexiva de lo que es, sólo cabría referirse al hecho del existir de las cosas y de nuestro propio existir. Tal hecho es el límite de nuestro conocimiento; ahí termina, diríamos, usando términos marcelianos, el problema y comienza el misterio, el por qué de la existencia. La inteligencia discurre acerca de lo que es, pero lo que es está dado ya y se nos muestra después de haber sido; el hecho del ser es un salto en el vacío, algo discontinuo, un aparecer repentino que no se puede deducir de nada; no hay ninguna ecuación que dé por resultado la existencia de un pájaro. La existencia está puesta; en su raíz hay un acto original, creador, libre, suprarracional.

Mas es evidente que, dado el ser, lo que es es —he ahí al principio de identidad—; lo que está dado en el existir, tiene su esencia, su realidad propia, su propia naturaleza, sus notas, aquello por lo cual precisamente es y se opone a lo que no es. Conocer es, ya lo vimos, patentizar tal identidad; respecto de cada ser en particular, conocerlo significa captar lo dado a través de la mostración de lo dado, es ver que eso que se me muestra de la cosa, —mostración que se ha efectuado gracias a la asunción de la esencia por mi entendimiento— es la cosa misma, o corresponde a la cosa en cuanto es dada, o es idéntica a la cosa existente.

Considerando las cosas en el orden último de la participación de la idea ejemplar, el fundamento de la identidad está en que al existir las cosas, éstas se constituyen siendo determinadamente algo, consistiendo en algo, realizando una esencia; al existir las cosas son ya algo; ellas mismas son ese algo, ellas existiendo consisten en ser tal o cual cosa, tal o cual esencia o naturaleza, por lo cual su ser es un ser en el sentido de que su existencia es tal existencia y al decir tal existencia nombramos una determinada esencia. Ahora bien, esa identidad se da en cada ser, porque siempre lo que es es, vale decir, siempre lo que es, en cuanto a lo que se da en el existir, es, en el sentido de tener esencia, de ser algo, de oponerse a la nada. Tal pues el principio de identidad.

6. LA IDENTIDAD Y EL LOGOS

Si el principio de identidad, lo que es es y lo que no es no es, es un juicio que formula nuestra mente al ponerse en contacto con el ser, constituye entonces la expresión de una verdad adquirida, la formación de un conocimiento auténtico. Sólo por una repetición mecánica de dicha proposición puede parecernos tautológico el principio de identidad. Este primer juicio, supuesto de todos los otros, es la manifestación de la aptitud de la mente para penetrar activamente en la realidad; el logos es luminoso de suyo, es luz —luz que alumbra a todo hombre que ha venido al mundo (1)— e ilumina por ello a las cosas, haciendo que éstas muestren lo que son. La mente humana, el logos humano para ver lo que las cosas son, parte del hecho de que existen, busca establecer qué esencias corresponden a las existencias dadas; el logos humano, lo vimos ya, va hacia la comprensión del ser por la dualidad, hacia la unidad por la división, hacia la identidad por la discriminación del ser que se da dualmente en su existir y en su ser algo, o tener esencia. Así lo que es uno, pero opaco fuera de nuestro conocimiento, vuelve a ser uno, mediante el desdoblamiento, la mostración, la patencia de lo que es sobre lo que existe, es decir, en una palabra, mediante la verdad en el sentido de *aletheia*, vuelve a ser uno, decíamos, en la identificación expresada en el juicio sobre los dos elementos que lo constituyen, sujeto y predicado; los cuales, como vimos, apuntan respectivamente a la existencia, a lo que es dado en tanto puesto simplemente en el ámbito de la realidad, y a la esencia o manifestación de lo que la cosa es.

JOSE MARIA de ESTRADA
 Profesor en la Facultad de Humanidades
 y Ciencias de la Educación de la
 Universidad Nacional de Eva Perón.

(1) Joann. I, 9.

LA EVOLUCION DEL PATRIOTISMO EN OCCIDENTE

La evolución del objeto *patria*, término del patriotismo, en la historia occidental podría reducirse a los siguientes momentos:

1. — El Cristianismo nace en Israel, en donde reina un patriotismo mesiánico y un concepto teocrático de la patria, y se desarrolla en el Imperio Romano en el que existe un patriotismo imperialista y una noción exclusivista aunque universalista de la patria (1). Pero el Cristianismo no se encuentra cómodo en ninguna de las dos concepciones (2). Frente a los judíos, los cristianos parecen unos seres desarraigados que creen como palabra inspirada que “no hay distinción entre judío y griego, pues uno es el mismo Señor de todos” (3). Frente a Roma el cristiano no sólo es universalista, sino además trascendente. Toda la literatura cristiana primitiva está repleta del deseo y de la añoranza por la patria verdadera que es la patria celeste. Existe una minusvaloración de la idea de patria. Recuérdese que Celso, el primer enemigo científico del Cristianismo, en el siglo II combatió al Cristianismo porque considera que su monoteísmo intransigente —“un Señor, una fe, un bautismo (4)” — destruye las características diferenciales de los distintos pueblos (5).

En efecto, parece que los cristianos sólo están preocupados por el último mandato del Señor: predicar el Evangelio a todo el mundo, sin distinción de clases, lenguas o culturas (6). El Cristianismo primitivo no toma las diferencias de patria demasiado en serio. “En Cristo Jesús sois todos una

(1) Por ser fundamental el inicio cristiano por contener lecciones valederas para hoy y por ser en general menos conocido, nos extenderemos un poco más en este primer momento que en los otros.

(2) Para la mentalidad patria del Antiguo Testamento —la conciencia de pueblo de Dios, los ángeles tutelares de los pueblos, etc.— cf. E. PETERSON, *Der Nationalismus im allem Christentum*, en *Hochland*, 443 sg. 3H., p. 216 sg. München, II, 1952.

(3) *Rom.*, X, 12.

(4) *Eph.*, IV, 5.

(5) Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München. 1948.

(6) *Marc.*, XVI, 15.

sola cosa" (7). Orígenes piensa que todas las diferencias nacionales desaparecerán después del juicio final (8).

Los primeros ecos cristianos son universalistas: "Consideremos el mundo como un único estado para todos", dice Tertuliano (9). "Acaso, oh hombres —exclama San Gregorio Nacianceno— es para mí la patria limitada, si cualquier tierra me pertenece y ninguna de ellas es mi patria" (10). El cristiano es un peregrino que no posee en la tierra ciudad permanente (11) y que al ejemplo de su Maestro que no tiene donde reclinar la cabeza (12), abandona cualquier refugio que le pueda esclavizar en esta tierra (13).

Y si se le pide odio a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas (14), a su casa y a sus campos (15) y aun hasta su propia alma (16) —todo ello partes integrantes de su patria—, no se entretendrá luego con amores secundarios, como productos derivados, a su patria terrestre de la que no le quedará ya nada. Cristo exige de los suyos una entrega total —una renuncia, si se quiere— de lo que son, de lo que poseen y de los lazos que les atan al mundo para ser sus discípulos (17). Su exigencia es total y absoluta (18). A los tibios los vomita (19). Los primeros cristianos no filtran ni palian las exigencias evangélicas. El tiempo es breve (20). Tienen deseos de regresar a su verdadera patria (21).

El cristiano no es, con todo, un cosmopolita tipo estoico cuya patria es el mundo entero —πατρις ὁ κόσμος—, sino que posee una verdadera patria dentro y fuera de este mundo, e invisible, sin la fe, en esta tierra, en la que se encuentra como peregrino y forastero (22). Esta es ya la vivencia bíblica:

(7) *Sal.*, III, 28.

(8) Cf. E. PETERSEN, *Des Monotheismus als politische Form.*, 1935.

(9) TERTULL., *Apologia*, 35 (*Apud* CONRAD GRAEBER, *Kirche, Vaterland und vaterlandsliebe*, Freiburg i. Br., 1935, p. 2).

(10) GREG. Naz., *Oratio*, 28 (*apud* GRAEBER, *loc. cit.*).

(11) *Hebr.*, XIV, 14.

(12) *Luc.*, IX, 58.

(13) "Patriam nos nostram paradisum computamus, parentes patriarchas habere iam cepimus. Quid non properamus et currimus ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus?". CYPRIAN., *De mortalitate*, 26 (P. L., 4, 600).

(14) *Luc.*, XIV, 26.

(15) *Matth.*, XIX, 29.

(16) *Io.*, XII, 25; *Matth.*, XVI, 25; *Marc.*, VIII, 35.

(17) *Luc.*, IX, 23 sg.

(18) *Luc.*, XIV, 33.

(19) *Apoc.*, III, 16.

(20) *I Cor.*, VII, 29.

(21) Cf. el característico y maravilloso texto: Considerandum est, fratres dilectissimi, et identidem cogitandum, renuntiassent nos mundo, et tamquam hospites et peregrinos hic interim degere. Amplectamur diem, qui assignat singulis domicilio suo, qui nos, istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos, paradiso restituit et regno caelesti. Quis non, reverge constitutus, properaret in patriam regredi? Quis non, ad suos navigare festinans, ventum prosperum cupidius optaret, ut velociter caros liceret amplecti? S. CYPRIANUS, *De mortalitate*, 26 (P. L., 4, 600) utilizado por la Iglesia en la lect. IV in Mat. Octav. Omn. Sanctorum.

(22) Cf. un análisis de la conciencia de *terrenalidad* de los primeros cristianos en R. PANIKER, *El Sentido cristiano de la vida*, ARBOR Núm. 11 (Madrid IX-X-1945) p. 269 sg.

“Soy, Señor, *habitante* de esta tierra, no me escondas tus mandatos” (23). O más exactamente según el original hebreo (24) reflejado en la nueva traducción oficial (25) —a diferencia de otras muchas (26)— forastero. Forastero es el hombre sobre la tierra; pero con residencia habitual en este mundo por cuyas leyes pregunta (27). “Todo país extranjero es para ellos (los cristianos) patria y toda patria le es extraña” se escribe en la famosa epístola a Diognesio (siglo II) (28). Esta es la sentida libertad de los hijos de Dios (29). Por un lado acaso parece que desprecien todo lo terreno, tan grande es su superioridad, y por el otro predicán con la palabra y el ejemplo la obediencia y el respeto al poder constituido, al Estado (30). “Habitan en la tierra, pero tienen su derecho de ciudadanía en el cielo”, dice la citada epístola (31). Están en la tierra, pero un tanto incómodos, en este *destierro*. “Demasiado se ha prolongado mi destierro, entre los que son enemigos de la paz” (32).

Los primeros cristianos saben, pues, muy bien que “somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos el Salvador y Señor Jesucristo” (33). San Agustín con su lenguaje habitual dirá que “Cristo es la patria hacia la

(23) *INCOLA ego sum in terra: non abscondas a me mandata tua*. Ps., CXVIII, 19.

(24) *Ger*, significa propiamente forastero, es decir extranjero establecido —sin embargo— en país ajeno. Por eso pide cabalmente que le enseñen las leyes de la tierra en donde habita.

(25) “*HOSPES ego sum in terra*”.

(26) “Peregrino”, traduce la Biblia de Nacar-Colunga y “pelegrí”, la versión de la “Obra del Sant Evangelí” (Barcelona).

(27) Con mucha razón introducen los LXX el término *πάροικος* (“étranger domicilié dans une ville ou dans un pays sans droits politiques”. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*). “Descenditque Abraham in Aegyptum, ut peregrinaretur ibi praevaluerat enim fames in terra” *Gen.*, XII.10 (*παροικέω*) *resider dans un pays comme étranger* BAILLY). “Fugit autem Moyses in verbo isto: et factus est *advena* (*πάροικος*) in terra Madiam”. *Act.*, VII, 29 “Tu solus peregrinus es (*παροικεῖς*) in Jerusalem”, le preguntan los de Emaús a Cristo. *Luc.*, XXIV, 18. La elaboración de todos estos datos no pertenece a este lugar.

(28) Vale la pena de aducir el texto: *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς ἀλλ’ ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη*. El Migne traduce: “patrias habitant proprias, sed tanquam inquilini: omnia cum aliis habent communia tamquam cives, et omnia patiuntur tamquam peregrini; omnis peregrina regio eorum est patria, et omnis patria peregrina”. *Epist. ad Diognetum*, V, 5. (P. L. 2 1173). Cf. etiam FUNK, *Patres Apostolici* (Tubingae 1901 - Vol. I, p. 396), y la nueva traducción de RUIZ BUENO.

(29) *Rom.* VIII, 21.

(30) *I Petr.*, II, 15.

(31) “Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ’ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται”. *Ep. ad Diogn.*, V, 9 (P. L. loc. cit.) “In terra degunt, sed in coelo civitatem suam habent”. El verbo *πολιτεύω* es poco menos que intraducible. Significa ser ciudadano, ejercer activamente de ciudadano, vivir como tal y tener sus derechos.

(32) *Ps.* CXIX, 6. La Vulgata dice: “Multum *incola* fuit anima mea”... Un versículo antes exclama: “Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est”. (La nueva versión es distinta). Cf. *Act.*,

(33) “Nostra autem *conversatio* (*πάροικον*) in terra aliena”.

VII, 6: Quia erit semen eius *accola* (*πολίτευμα*-participación de los asuntos del estado, acto de administración pública, etc.) in caelis est: unde etiam Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum”... *Phil.* III, 20.

cual vamos y Cristo Hombre el camino por el cual andamos'' (34). Y desde entonces esta nomenclatura, en parte de origen evangélico (35) se hará clásica en la Iglesia (36).

2. — El paso siguiente es aun más emocionante si cabe. Las primeras generaciones cristianas captan toda la plenitud del mensaje evangélico, pero su misma claridad les deslumbra un poco y acaso lo interpreten demasiado escatológicamente. La magnitud de la Revelación es tal, que al querer asimilarla sucumben en un comprensible sobrenaturalismo monodimensional. No se puede negar que muy pronto empieza una huída del siglo y una negación de los valores naturales. Luego, lentamente —el Espíritu dirige a su Iglesia— empieza la titánica labor de tomar igualmente en serio las exigencias evangélicas, pero no menos seriamente también las realidades terrestres, para intentar el casamiento de la naturaleza y la gracia, de la fe y la razón, de la tierra y el cielo, de la causa primera con las causas segundas, etc. Esta tensión constituye toda la historia cristiana, y su síntesis la misión de los cristianos en esta tierra.

Dentro de esta situación, tanto la evolución personal de los cristianos en un sentido de mayor madurez —la *προουσία* no llega, los métodos de apostolado necesitan medios humanos de enseñanza, cultura, etc., como la evolución social inevitable— en el estado hay cada vez más cristianos, las instituciones van viéndose como medios útiles para el apostolado, etc., son la ocasión de que los valores sobrenaturales vayan paulatinamente impregnando los terrenos y así surge la ciudad cristiana, en la que lo cristiano ha trascendido la esfera de lo individual y se ha encarnado en la sociedad y aun en el estado.

Esta penetración cristiana no se verifica sin dolor o sin lucha. Por el contrario, el camino es de cruz, de martirio, de guerra. El mártir muere, no sólo por un ideal egocéntricamente individual o exclusivamente sobrenatural —salvar almas (sangre de mártires, semilla de cristianos)— sino con una plena conciencia de que su testimonio, su *μαρτύριον*, —su reto al mundo, muchas veces— es fructífero también delante de los hombres y eficaz para la construcción de un orden civil cristiano (37). Los seis primeros siglos de nuestra era representan el maravilloso esfuerzo de cristianizar las instituciones políticas sin transgresiones ni "adaptaciones" del Evangelio.

(34) "Deus Christus patria est quo imus, Homo Christus via est qua imus". AUGUST., *Sermo* 123, c. 3 (Apud L. J. LEFEVRE, *Philosophie et Théologie de la patrie*, La Pensée catholique, N° 20, p. 8 (París, 1951). Op. cit.

(35) *Io.* XIV, 6.

(36) Ya en la misma división de la *Summa* dice Sto. TOMAS; "Tertio tractabimus de Christo, qui (secundum quod homo) via est nobis tendendi in Deum". I. p. 2 Cf. etiam I-II, q. 101, a. 2.

(37) Cf. como único ejemplo el maravilloso sueño de ORIGENES previendo la conversión de todo el Imperio y la cristianización de las instituciones. *Contra Celsum*, VIII, 70 (Cf. un fragmento apud H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente*, Buenos Aires, 1949, p. 57 sg.

Como rasgo característico hay que notar su servicio leal al Emperador, al Imperio y a las instituciones romanas, siempre que todos esos poderes no se extralimiten y se absoluticen (38). Cuando aquel 24 de agosto del año 410 Alarico toma y saquea Roma, las lágrimas y la pluma ponen al descubierto el patriotismo romano de los grandes ausentes de la Urbe como Jerónimo (39) y Agustín (40). Los Santos Padres de los siglos IV y V sienten ya un patriotismo muy superior al de los siglos anteriores (41).

3. No es del caso desarrollar ahora la formación de la doble conciencia cristiana de Imperio, la romana y la medioeval. Basta apuntar que el patriotismo cristiano estaba entonces vinculado a la conciencia de Imperio en donde se fundían en unidad más o menos lograda las profundas aspiraciones de los sentimientos terrenales y los elevados ideales de *un Cristianismo* espiritual (42).

Va surgiendo de la conciencia de Cristiandad como la cristalización terrenal del Reino de Dios, como la prolongación material del poder espiritual de la Iglesia. La guerra contra el infiel, la conciencia de Reconquista, las Cruzadas con una realidad (43).

Existe la conciencia de una tarea humana, política, material que debe ser realizada en nombre de Dios y con ideal sobrenatural cristiano. El patriotismo no es una virtud cívica desconectada del Cristianismo, sino que es virtud intrínsecamente cristiana, puesto que es el servicio externo, cívico y militar al Cuerpo visible y material de la Iglesia de Dios. *Una manu sua faciebat opus, et altera tenebat gladium* (44).

Paralelamente surgen y se manifiestan —cristianizadas más o menos superficialmente— las distintas características peculiares de los pueblos de Occidente. Cada pueblo posee sus leyendas, sus orgullos, sus santos, su fama y prestigio o desprestigio en la Cristiandad. Existe una cierta emulación en el servicio de la Cristiandad que lleva el germen de dominio sobre los demás pueblos, basado en un cierto mesianismo. ¡*Gesta Dei per francos!*

El actual concepto de patria no existe, como tampoco el contemporá-

(38) "Hostes romani nominis et inimicos catholicae religionis expugna" rezaba la liturgia romana (*Sacramentarium Leonianum*. Ed. Cambridge, 1896, p. 7). Sin embargo, si el Emperador, o el Imperio se insubordinan, la Iglesia defenderá su primacía y su independencia. Cf. apasionantes textos patristicos en H. RAHNER *op. cit.*

(39) Cf. un estudio sobre la reacción de San Jerónimo por H. DAVENSON en la obra "*Le Christianisme et la fin du monde antique*", Lyon, 1943.

(40) Sabido es que los acontecimientos de 410 fué la ocasión concreta que ocasionó la monumental obra agustiniana *De civitate Dei*. Cf. etiam su famoso sermón, *De excidio Urbis*.

(41) Cf. K. PRUMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br. 1939, p. 331.

(42) Cf. un mayor desarrollo y extensa bibliografía en R. PANIKER, *Cristianismo y Cristiandad* (en vísperas de entrar en prensa).

(43) No es mi intención defender ideales pasados —lo subrayo— ni mi misión, ahora, aclarar, ni siquiera matizar esos complejos problemas.

(44) *Neh.*, IV, 17.

neo de nación. Existe la conciencia de pueblo y de raza; y cuando los pueblos se aposentan en Europa aparece pujante la mancomunidad regional que en algunos sitios se denominara nación, en otras región, *gens*, pueblo, provincia y aun reino, etc. Las *nationes* en los primeros siglos cristianos son los grupos *naturales* —razas, tribus, pueblos—, en contraposición al *populus romanus* que formaba una unidad superior de tipo cultural y político: el *Imperium*. En los siglos XIII y XIV se llaman *nationes* los distintos grupos que por alguna afinidad arbitraria, social, política, especulativa, etc., se reunían juntos en Universidades, Concilios o Asambleas (45).

Con el correr del tiempo se consolida y aumenta la fuerza de cohesión de la región natural que constituye una célula comunitaria indestructible en los pueblos sedentarios y que forja, con el tiempo y la historia, diferencias sociales, lingüísticas, políticas y culturales, con las regiones circundantes, aun cuando provengan de un tronco racial y cultural común.

4. — La historia europea consigna luego el conocido y estudiado fenómeno de la secularización de la cultura. Esta trae consigo una metátesis digna del mayor interés. La Cristiandad —debido a las causas que fuere—, primero política y luego culturalmente se derrumba, y en su lugar aparecen las naciones y las culturas post-renacentistas, protestante, de la ilustración, etcétera. Los católicos batiéndose a la defensiva —por primera vez el católico será conservador— intentan conservar todo lo que pueden del régimen social y cultural que desaparece. Las naciones, a pesar de todo, tienen un fundamento histórico real y son un elemento de orden. Entonces ocurre la metátesis aludida: los católicos depositan aquellos valores absolutos de la Cristiandad, que se habían quedado sin soporte, en las naciones respectivas y relativas. Las naciones son así las herederas de la Cristiandad. Lo que la Cristiandad no ha podido realizar lo intentarán conseguir las naciones independientes y soberanas a las órdenes de sus reyes “cristianísimos” y “por la gracia de Dios”. La “patria” de Santo Tomás por estar ligada a la Cristiandad, a la realización de las últimas estructuras materiales y civiles del Reino de Dios en la tierra, era sagrada, continuará siéndolo por inercia, y el patriotismo, aunque sea la fidelidad a una nación —de la que no lo recibe todo, puesto que acaso incluso se ha desconectado o por lo menos desentendido de Dios— será tenido por una virtud esencialmente cristiana. La traición a la nación —independientemente de su lesión al bien común— será uno de los mayores crímenes imaginables y será tenida poco menos que por un sacrilegio.

5. — La evolución y el progreso de los nacionalismos son hechos muy

(45) Cf. MAX GRAF ZU SOLMS, *Kritik der Nationalismen*, Tübingen, 1947, p. 5 sg.

conocidos y estudiados (46). Católicos y no católicos tienen una distinta concepción de sus respectivas naciones; pero bajo fórmulas iguales. Los primeros (en virtud de la transposición aludida) consideran la nación como un valor religioso; los segundos, como absoluto (debido a la carencia de otro soporte ulterior). De ahí que unos y otros hayan podido convenir en expresiones —totalmente insostenibles en sí—, pero que tienen muy distinto significado según quién las pronuncie: “Deutschland über alles”, “Ewiges Deutschland”, “Todo por la patria”, “Prefiero una España roja a una España rota”, “Britannia rule the waves”, “Mon Dieu de la France”, “La France éternelle”, AEIOU (47), etc.

No pueden tratarse a la ligera los siglos postmedievales y su ingente esfuerzo por encontrar fórmulas políticas cristianas intentando poner límites a las monarquías y buscando conscientemente un orden nuevo. Pero no es ahora nuestra labor seguir todas las peripecias del camino (48).

La patria no toma este tinte concreto y exclusivamente absoluto hasta que no entra precisamente el estado a hacerse su custodio. No sólo la nación, sino también la patria es poco menos que absorbida por el estado, quien postulará y decidirá lo que es crimen de lesa patria, lo que es colaboracionismo denigrante y lo que va contra la seguridad nacional (49). “Una patria [hoy día] es un grupo suficientemente extenso y suficientemente estable para formar un estado” (50).

El mito de la nación —identificada a la patria— surge entonces con toda su fuerza. El bien de la nación es valor supremo. Los valores nacionales se mitologizan. Todo se pone al servicio de la nación: el arte, la técnica, la literatura, la ciencia, la filosofía, la religión. . . Incluso se habla del derecho divino de las naciones (51), y surge, casi como sagrado este monstruo que se llama “razón de estado” (52). Según las distintas mentalidades, individuales o colectivas, se acentúan unos u otros valores nacionales, considerándolos siempre como máximos y superiores a los de los demás países (53). Los mitos toman formas muy diversas, desde el mesianismo religioso, la teocracia, la misión universal, delicada e insustituible de una nación particular, hasta las manifestaciones más groseras de preferir el vino, el paisaje,

(46) Cf. por ejemplo E. LEMBERG, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart, 1950.

(47) Austria Erit In Orbe Ultima.

(48) Cf. por ejemplo la documentada y sólida obra de P. MESNARD, *L'essor de la Philosophie politique au XVIIe siècle*, Paris, 1952.

(49) No hay apenas una encíclica social desde Pío IX, hace un siglo, hasta Pío XII, anteayer, que no fustigue de la manera más dura el crecimiento incesante del poder del Estado.

(50) J. LECLERQ, *La crise du patriotisme*, Documentos, Nr. 8, San Sebastián, *op. cit.* p. 42.

(51) CHARLES JOURNET, en su bello libro *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, 1945, negando el derecho divino de las naciones y aun de la patria (p. 285 sg.) admite una vocación de las naciones (p. 281 sg.) que en su sentido puede muy bien aceptarse.

(52) Cf. la bella conferencia de G. FERNANDEZ DE LA MORA, *La quiebra de la razón de estado*, Madrid, 1952.

(53) Cf. un verdadero arsenal de datos de todas clases sobre el mito del patriotismo en R. MICHELS, *Der Patriotismus*, München, Leipzig, 1929.

las mujeres, los soldados de la propia patria a todos los demás, pasando por las convicciones, más o menos artificialmente inoculadas, del origen divino o absoluto de la nación respectiva y la finalidad universal de su política (54).

Durante este período de formación de las nacionalidades surge América. Al principio sin conciencia de su individualidad. América nace todavía bajo el clima universalista de una Cristiandad, que se desmorona enseguida. Luego los pueblos americanos, porque no quieren ser menos que los europeos, y porque están bajo el mismo influjo cultural, se organizan en naciones y repiten, con triste mimetismo de la vieja Europa, luchas por rectificación de fronteras y puntillos nacionalistas, aunque muy pronto en el joven continente americano surgen otros problemas distintos a los meramente nacionales (Guerra de Secesión, revoluciones internas, etc.) que nos introducen de lleno en la última fase de la evolución.

6. — Finalmente, los nacionalismos están en crisis (55). No sólo las exageraciones totalitaristas han hecho ver que eran insostenibles, sino que toda la cultura occidental se ha dado cuenta de que poniendo el bien propio de cada nación como fin último de la vida social se iba a la hecatombe y a las guerras, pues ni la armonía preestablecida leibniziana, ni los sueños roussonianos de bondad natural, ni el armónico equilibrio de las fuerzas libres en que confiaba el liberalismo, son capaces de eliminar, ni la unidad real de todos los hombres, por un lado, con el precepto de caridad profunda del Evangelio, ni el pecado original que ha herido la misma existencia del hombre, por el otro (56).

La evolución de la cultura moderna muestra a las claras la insuficiencia doctrinal, técnica y aun económica de los nacionalismos. Cualquier cuestión actual no planteada en términos ecuménicos es un problema mal planteado. No es necesario repetir lo que todo el mundo sabe acerca de las repercusiones universales de cualquier idea, cualquier descubrimiento técnico, comercial, científico, etc. (57). Las naciones dejan de ser unidades complejas

(54) Los españoles querían conquistar; pero sólo, para Dios y la extensión de la fe. Los ingleses pretendían dominar el mundo; pero sólo para que éste estuviese mejor. Los alemanes han intentado invadirlo todo; pero sólo por una necesidad vital de asegurar la paz. Los rusos aspiran a un comunismo mundial; pero sólo es por implantar la justicia...

(55) La IV reunión internacional de estudiantes católicos de Gemen (Westfalia) —del 2 al 12 VIII de 1951— sobre el tema "*Des Nationalstaat von gestern und seine Überwindung* (cf. el resumen publicado por el Comité) en la que tomaron parte distintos profesores de París, Cambridge, Nymwegen, Münster, etc., lo prueba suficientemente.

(56) Claramente decía LEON XIII que el orden social no cristiano es inestable: "...Los pueblos mismos y los reinos no pueden por mucho tiempo conservarse incólumes, porque con la ruina de las instituciones y costumbres cristianas, menester es que se destruyan los fundamentos que sirven de base a la sociedad humana". *Sapientiae Christianae*, parág. 4 (AAS, XXII 387 - apud *Colección de Encíclicas*, Madrid, 1948, p. 194.

(57) "Dans une guerre moderne —decía PAUL VALERY en 1938—, l'homme qui tue un homme tue un producteur de ce qu'il consomme, ou un consommateur de ce qu'il produit" (L'Amérique, projection de l'esprit européen). *Regards sur le monde actuel*, París, 1945, p. 109.

y autóctonas. El individuo ya no lo recibe todo de la nación. La cultura se difumina y se vuelve igualitaria, no sólo entre las distintas clases sociales en trance de desaparecer, sino también entre las diversas fronteras nacionales. Todo esto ocasiona el clima de internacionalismo del momento presente y los intentos actuales de superar las barreras nacionales (58).

La mentalidad católica general desconfía instintivamente de estos movimientos (59). Las causas son múltiples. Entre ellas pueden señalarse las siguientes. La evolución histórica aludida ha colocado automáticamente a los católicos en la línea conservadora. Hasta ahora se trataba de conservar los valores superiores y de orden dentro de los cuadros nacionales, herederos de la Cristiandad. Además, la masa, aunque sea católica, siempre se ve afectada por un coeficiente de inercia sociológica explicable. El buen sentido cristiano, por otra parte, desconfía de unos movimientos internacionalistas que son en general antirreligiosos, o que —en cuarto lugar— no colocan al factor religioso como el centro de la inteligencia entre los pueblos. Por intereses materiales y comunidad de egoísmos los pueblos sólo se entienden mientras no surge el conflicto disgregador (60). Finalmente, una quinta causa histórica juega también su papel. Los católicos de muchas naciones se han tenido que convertir en nacionalistas para defender sus derechos de ciudadanía. No se olvide que durante un largo tiempo los católicos de muchos países europeos han sido acusados de traidores a la patria porque reconocían un poder superior a ella. Todavía perduran los ecos de las humillaciones por las que han tenido que pasar los católicos ingleses, de los ataques a los católicos alemanes por estar vendidos a Roma; todavía en Francia no está desarraigada del todo la idea de que católico, reaccionario y antirrepublicano es todo una misma cosa; todavía la reciente unidad italiana conserva un latente resentimiento contra los Estados Vaticanos que la retardaron, del que tienen que justificarse los católicos italianos con una conducta nacionalista irreprochable, etc.

Ciertamente, el católico se sabe perteneciente a una sociedad universal, pero como la situaba en un plano puritanamente sobrenatural, esto le permitía ser nacionalista sin escrúpulos de conciencia (61).

(58) Cf. a guisa de ejemplo las conferencias y discusiones de las "Rencontres internationales de Genève, 1946" (Benda, Bernanos, Jaspers, Spender, Guehenno, Flora; Rougemont; Salis; Lukacs); *L'esprit européen*, París, 1947.

(59) Cf. J. M. de AZAOLA, *Les chrétiens devant la crise du nationalisme en Europe*, Documentos Nr. 7, (San Sebastián, 1951), p. 101 sg.

(60) "Un tribunal internacional sólo tendrá una fuerza coactiva cuando sea el órgano de la conciencia universal", decía con su buen "seny" catalán, el obispo Torras y Bages hace casi medio siglo. *Obras completas*, Barcelona, 1935, s. XXII, p. 323.

(61) Cf. las comunicaciones de Azaola, Celier, De Coste, Esteban, Hamer, De las Cases, Leclercq; Liebeskind, Paniker, Rolin, Salleron y Santamaría, en *Documentos*, Nr. 8, *op. cit.* San Sebastián; 1951.

7. — Desde hace tiempo existen fórmulas políticas extranacionales de convivencia. Ellas podrían agruparse en tres distintos epígrafes: sistemas infra, inter y supranacionales.

La convivencia *infranacional* está representada por aquellos sistemas en los que una nación poderosa, o digamos adelantada, domina a otros pueblos por su superioridad y les proporciona lo que ellos a sí mismos no pueden darse. Son los imperios coloniales, protectorados, etc. Cuando estos pueblos van igualándose a la metrópoli intentan eliminar la protección que ya va dejando de tener razón de ser; puesto que la meta deseada es la paridad nacional. La consecuencia es que surgen nuevos nacionalismos y se forman nuevas naciones.

Las fórmulas *internacionales* están integradas por los conocidos ensayos de federaciones, naciones unidas, sociedad de naciones, etc. Todas ellas no superan el principio nacionalista y reposan en la doctrina de la soberanía nacional. Esta es la que en definitiva decide acerca de si debe formarse parte de una organización superior. Así que desaparece el enemigo común o la ventaja palmaria inmediata de autocercenarse la propia soberanía, estas entidades pierden su fuerza cohesiva y tienden a desaparecer.

La historia de Occidente nos ofrece dos ejemplos en dimensiones mundiales de comunidades *supranacionales*. Estas son las únicas que no reposan sobre la base de la nación, aunque, evidentemente, cuenten con ellas.

El primer ejemplo lo constituye el Commonwealth británico, que se ha ido formando históricamente a partir de la evolución paulatina de un sistema infranacional que no ha desembocado en la desmembración e independencia nacional absoluta. El vínculo de unión, indicado en su mismo nombre, reside en una comunidad de bienes materiales, de riqueza, de "comfort"; aunque también juega un papel importante el factor histórico, que ha influido en crear una cierta cultura común, sobre todo en sus bases más materiales, gustos, nivel de vida, lengua, etc., sin olvidar el importante factor sentimental y afectivo —nada despreciable— de fidelidad a una corona. Acaso sea un fundamento excesivamente materialista; pero la experiencia aun presente del Commonwealth no es despreciable y ha servido para desarrollar una serie de valores que permiten una cierta comunidad supranacional. Aunque estas bases no sean suficientes para mantener una comunidad humana al margen de la nación, cualquier intento político de superación de las naciones debe tener en cuenta las *lecciones* del Commonwealth.

El otro ejemplo histórico de comunidad supranacional es acaso el complemento al anterior, a saber la noción hispánica de Imperio. Ella quiere ser purgada de exaltaciones líricas y de coloraciones nacionalistas: la renovación del frustrado sueño español de continuar la Cristiandad cuando ésta se des-

membraba (62). En ella se perpetúa la vieja tradición cristiana del *Sacrum Imperium* y se encuentran un conjunto de elementos valiosos para una real y realista superación nacional.

Se ha dicho la idea hispánica de Imperio, más que el histórico Imperio español, porque éste apenas tiene ahora vigencia histórica y porque —independientemente de las sombras que hubiese podido haber— la base sociológica sobre la que el Imperio español operó es totalmente distinta a la situación actual de la humanidad. Y no obstante es acaso el mayor esfuerzo por organizar una comunidad de pueblos sobre un paradigma supranacionalista que tiene en cuenta la situación integral del hombre, desde sus estructuras materiales hasta su destino sobrenatural.

Ni que decir tiene que no se trata de resucitar ni un imperialismo hispánico ni un peligroso mesianismo español, sino de recoger estos restos de conciencia de Cristiandad que han perdurado en la idea española del Imperio para vivificarlos —continuando la Tradición— e informarlos de un realista espíritu cristiano.

RAYMUNDO PANIKER.
De la Sociedad Española de
Filosofía (Madrid).

(62) R. PANIKER, *Una cautela a los historiadores españoles*, *Arbor*, Nr. 69-70, p. 112 sg. (Madrid, IX-X-1951).

NOTAS Y COMENTARIOS

EL HOMBRE Y EL ESTADO (*)

Los diversos problemas sociales y políticos de nuestra hora —tan diversos como huraños al enfoque conceptual y desapasionado que requiere su trato filosófico— surgen a la luz de este nuevo libro de M. en un amplio clima de serenidad y mesura: bien revelado, por cierto, de una madurez incubada tanto en la experiencia teórica como en el tránsito de la vida total. No es difícil sorprender las coordenadas que vivificaron su pensamiento: M. está sólidamente convencido de que el espíritu de los Evangelios es la fuente nutricia de las verdaderas democracias. Por eso puede decirnos en alguna página que el medio más elocuente para preservar y defender la dignidad humana “es persuadir al pueblo de la verdad de la fe cristiana, o al menos de la validez de la filosofía social y política del cristianismo”. Mas al intento de abordar las cuestiones munido de ciertos principios eternos hermánase la abierta y comprensiva consideración del espectáculo histórico. Este espectáculo surge a los ojos de M. —si mal no apreciamos su mensaje— como un quehacer que tiene a veces el cariz de un tanteo pero efectuado siempre sobre la base de una aspiración resueltamente eterna: el ansia de humanización. Esta aspiración, trasunto de una búsqueda de Dios, puede ser inconsciente. Y aquel tanteo tiene, de hecho, sus caídas. Pero una y otro prueban acabadamente que el hombre no es ni una cosa hecha ni tampoco un puro y arbitrario hacerse: ni una mónada con un más o menos problemático dinamismo, ni una libertad ajena a la contigüidad de la ley.

Fundado en aquella fe profunda, firmemente revalidada por la convicción de la eficacia siempre actual de la filosofía cristiana, M. se aventura en el difícil terreno de la política internacional. Si el mundo quiere la paz, es necesario acabar de una vez con los ídolos falsos: un absoluto no admite nunca otro absoluto. Pero ni el estado ni el individuo son absolutos, ni lo son tampoco la nación o la raza. Vistas las cosas de esta manera la democracia mundial deja de ser una utopía; es —mas allá de su fundamentación racional— el bosquejo que proyecta una segunda fe, esencialmente derivada de la primera: la fe en la humanidad, en un hombre, en el cual, consciente o inconscientemente, ha fermentado la fecunda levadura de la palabra de Cristo.

Desdichadamente, la historia parece demostrarnos que la materia marcha más rápidamente que el espíritu. Lo estamos viendo: no fué sino la in-

(*) EL HOMBRE Y EL ESTADO, por *Jacques Maritain*, Kraft, Bs. As. 1952.

terdependencia económica de los individuos la que despertó en los pueblos la conciencia de la justicia social. No sin dificultades aquella interdependencia, material en sí misma, va facultando el hallazgo de una organización política democrática sobre las bases de un rechazo de la idea liberal del "individuo absoluto" y una comprensión de la función social de la propiedad privada.

¿Que es lo que sucede ahora en el plano de la comunidad mundial? En la actualidad no existe una autonomía de las naciones en lo que respecta al orden económico. Lo grave es que esta situación de dependencia mutua sólo logra exacerbar el ánimo de los "estados soberanos". De allí la necesidad de una sociedad política mundial. Es imprescindible que la comunidad, en la cual los nexos de relación son enlaces naturales, urgencias independientes de la vida del espíritu, se transforme en un cuerpo organizado, en una estructura determinada por la voluntad y por la razón.

La solución parece difícil. Y en rigor lo es. Mas el primer paso que ha de darse hacia ella es desembarazar a los estados de su pretensa soberanía. Pero, ¿qué es la soberanía? Y ante todo: ¿qué es el Estado?

La tarea previa de M. es una precisa diferenciación entre los conceptos de nación, cuerpo político y Estado. La nación es una comunidad y por ello mismo su elemento relacionante es siempre un hecho anterior a las determinaciones de la inteligencia y de la voluntad; lo cual no implica una falta de conciencia de la estructura ético-social que ella constituye. Precisamente una comunidad étnica se convierte en nación cuando adquiere conciencia de sí, una toma de conciencia que importa a la vez la valorización del acervo histórico común y un "amor de sí en lo que es o se imagina ser". Al contrario, tanto el cuerpo político como el estado pertenecen al orden de la sociedad; la diferencia entre ambos estriba en que el Estado es sólo aquella parte encargada de los intereses del todo, el "instrumento" elaborado por el cuerpo político para cuidar y fomentar el Bien Común. Esta discriminación, este deslinde de dos realidades sociales tiene una importancia suma: la "teoría instrumentalista" del estado puede sortear —pese al necesario progreso actual del mismo (que si bien se mira, no sería en su fondo más que un progreso moral en orden a la vigencia de los derechos históricamente adquiridos)— la peligrosa expansión del totalitarismo.

Desde luego, ésta no es una mera cuestión de términos: se trata de que lo que es internamente un instrumento del cuerpo político y externamente una representación del mismo —siempre al servicio del orden transitivamente causado por los sujetos reales— no se identifique con la estructura abstracta de ese orden y, en nombre de esta unidad desrealizada, de este "sujeto" abstracto, ponga en función su poder concreto para imponer la sedicente soberanía de un superhombre inexistente.

Digamos a guisa de aclaración que hace poco Sampay, en su *Teoría del Estado*, designó con ese nombre al cuerpo político. Mas el cuerpo político es para el filósofo argentino también una unidad de orden cuya existencia depende de la sustancia real (individual) de los sujetos que lo componen. Queda implícito, pues, que en una estructura semejante los organismos de gobierno no pueden identificarse con dicha unidad de orden, la cual no subsiste nunca por sí misma, ni como absorbiendo la realidad de la que surge ni como superponiéndose separadamente a esa realidad.

Todo lo anterior se aclara no bien se delimita el concepto de soberanía. Un largo capítulo dedica M. a esta tarea. El concepto tiene dos significados:

Por una parte, el de un "derecho a la autonomía y al poder supremos, el cual es un derecho natural e inalienable"; pero significa también el "derecho a la autonomía y al poder supremos" concebido como el derecho de un todo absoluto (separado y trascendente). No se trata aquí, según se ve, de una supremacía *relativa* al todo gobernado ni tampoco de una autonomía ejercida *en relación* a otros todos soberanos. Ella significa a todas luces una independencia y un poder absolutos en sí mismos: es la soberanía que creyeron poseer los monarcas absolutos y es también —ya en otro plano— la soberanía del estado idealizado de Hegel.

Ahora bien: si el estado es sólo el "instrumento" elaborado racionalmente por el cuerpo político para preservar y fomentar el Bien Común, él no es soberano en ninguna de las dos significaciones del concepto. ¿Qué sucede si se desplaza el concepto de soberanía al cuerpo político? Ante todo: no es soberano en el sentido "absoluto" (no es un sujeto de derecho "por encima" de los sujetos reales); y si lo es en cuanto se hace —impropiamente, por cierto— una identificación entre soberanía y autonomía plena (relativa a los otros dos autónomos) él puede, nos dice M., renunciar libremente a la autonomía —de hecho no poseída en el orden económico— "si reconoce que ya no es una sociedad perfecta, y decide integrarse en otra mayor y más auténticamente perfecta".

No creemos alejarnos del verdadero sentido de estos párrafos si entendemos la inalienabilidad del derecho a la autonomía en el cuerpo político de una manera análoga a la inalienabilidad de los derechos individuales respecto del derecho social. Así como el individuo se subordina a la unidad de orden de la estructura social sin que ello implique una pérdida de sus legítimas libertades, en cuanto esa estructura no constituye un todo absoluto y separado de los individuos mismos, de la misma manera, un cuerpo político cuya autonomía es inalienable respecto de los otros cuerpos políticos, no lo es en un sentido absoluto: en el sentido de que dicho cuerpo no pueda crear transitivamente —subordinándose a ella— una unidad superior a la que él mismo constituye. Habría que evitar entender la soberanía del cuerpo político —con las debidas distancias que median entre uno y otro caso— como se entendió en el siglo XVIII la inalienabilidad del derecho individual. A la luz de la concepción cristiana la igualdad de derechos no finca en que todos los hombres sean absolutos en sí mismos; estriba simplemente en la relación en que ellos se encuentran respecto del único Absoluto verdadero. Siendo así inalienable el derecho del hombre respecto de todo otro hombre, no lo es en sí mismo, en el sentido de que él no pueda deponer un margen de sus libertades, que por esencia no son nunca absolutas, en vistas del Bien Común que es también su propio bien ⁽¹⁾. Que ello no implique un sojuzgamiento se ve

(1) Empleamos los términos "deponer", "restringir". "limitar" la libertad... al referirnos a las relaciones entre el individuo y el Bien Común. Pero es posible que no quepan sino figurativamente. Dentro de una concepción tomista de la sociedad, ésta se constituye por los actos mancomunados individuales (el obrar es siempre individual) con la finalidad del Bien Común; es decir, para que el bien realizado (comprendiendo todos los bienes dentro de su jerarquía propia) retorne a su punto de partida. El obrar mancomunado conforma así un orden que crea en el individuo una más o menos complicada red de obligaciones. Pero esta dependencia respecto del orden común parece no suponer una "limitación" de la libertad, ya que las exigencias creadas por el Bien Común se apoyan en las legítimas exigencias de la naturaleza humana: la ley positiva es una prolongación de la ley natural. Si la libertad se entiende como un poder moralmente determinado por la obligación, las obligaciones que surgen de la ley positiva no son sino las especificaciones del de-

claro: no es una entrega de la libertad a otro sino su encauzamiento en un orden dinámico, en el cual la especificación de los deberes es correlativa a la garantía de los derechos y, en consecuencia, correlativa también a la garantía del perfeccionamiento individual.

Insistimos: no sería posible comprender el espíritu que anima los largos capítulos dedicados al problema, si se entiende esta deposición de la autonomía como una entrega de la misma a otro cuerpo político semejante. Ni se trata de eso, ni tampoco del sojuzgamiento a un poder trascendente que, ejercido desde arriba, sacrifique la autonomía de los cuerpos políticos en beneficio de una superautonomía propia. La cuestión es mucho más sencilla: es la aspiración a un Bien Común Mayor brotando de los diversos organismos político-sociales que componen la comunidad mundial y revirtiéndose en ellos en una especie de humanísimo comercio del espíritu.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si este renunciamiento a la plena autonomía no sería un obstáculo para el libre juego de las nacionalidades. No hay en el libro de M. (o no la recordamos, al menos) ninguna expresa referencia al respecto. Pero algunos indicios pueden servirnos de guía de reflexión. Y quizá, sobre todo, algún razonamiento analógico.

Cada individuo integrante del cuerpo político rebasa desde el punto de vista de su comprensión lo que él es en función de esa estructura. Cada individuo tiene un fin personal que cumplir y que cumple sobre la base concreta de ciertas determinaciones existenciales. Si en su inclusión dentro de la estructura social depone un más o menos amplio margen de su libertad, no lo hace abandonándose a una instancia social, trascendente y ajena a él mismo como persona. Su actitud, digamos, no es un confundirse: es un asociarse que fecunda y normaliza su ínfimo proceso de diferenciación por cuanto logra en él las condiciones necesarias o convenientes para un adecuado desarrollo de la propia vida personal.

Escuchemos ahora lo que nos dice M.: “La nación tiene una vocación histórica (como si hubiera mónadas nacionales, primordiales y predestinadas cada cual en posesión de una misión suprema) . . .” Por el primer capítulo comprendemos, además, que la nación queda intacta dentro del cuerpo político del que constituye gran parte de su sustancia (2). Y suponemos

ber en el ámbito de la existencia. Por eso es que cuando una ley es justa —cuando realmente es una prolongación de la ley natural— las infracciones que parecen serlo sólo de ella pero no de la ley natural, afectan también el terreno privado de la moralidad. El caso del sufragio sería un ejemplo. Un ciudadano que se abstenga de sufragar atenta contra sus propias obligaciones morales en cuanto de su participación depende la elección de una autoridad justa y por consiguiente la garantía de una digna vida social.

(2) “. . .una comunidad nacional de alta graduación humana adquiere forma espontáneamente por virtud de la mera existencia del cuerpo político y, a su vez, se convierte en parte de la sustancia de este último”. Acerca de la interpretación de la fórmula tomista “Ratio partis contrariatur personae” por M. consúltese *El Bien Común* de José Todolí. Aunque la aplicación de los términos “sustancia” y “unidad sustancial” no sean los que convengan al cuerpo político —ni aun tomados, como lo hace M., analógicamente— hemos conservado la palabra entendiendo que ello no afecta el espíritu mismo de la doctrina. El todo real del cuerpo político es entendido siempre por M. como un todo plural. Creemos, por otra parte, que la estricta discriminación que M. realiza entre cuerpo político y Estado obedece —según lo comentamos más adelante— a su profunda fidelidad a los principios doctrinarios: el Estado como representación de un “todo” puede ser interpretado como representación de una unidad objetiva que tiene asiento en un orden ético cuya raigambre metafísica es absolutamente individual. Análogamente a lo que sucede con el verbo mental respecto del ser mismo: aquél no es sino el “instrumento” en el cual lo real es dado como una unidad abstracta, la cual, en la operación unitiva del juicio realizada por la mente es devuelta a su verdadero depositario: la sustancia individual como tal.

que ha de quedar intacta también en un cuerpo político mundial, porque no habrá cedido nada de lo que realmente es: un estrato y una "vocación histórica" con una histórica misión por cumplir.

En verdad, todos los planteos anteriores giran en torno al problema del derecho, al cual dedica M. un buen capítulo de la obra. Hay dos elementos por considerar en el derecho natural: un "elemento ontológico" y otro "elemento gnoseológico".

El primero remonta a la estructura última del hombre, al encuentro de su esencia, raíz de su finalidad objetiva. Esto supone su inclusión dentro de la estructura teleológica universal, de la cual el hombre se separa en cuanto su finalidad conviértese en él, como agente libre, en norma suprema de conducta. El derecho natural pasa a ser así "la fórmula ideal de desarrollo de un ser concreto"; es la ley natural cohabitando, por así decirlo, con la libertad en un mismo ámbito de vida. Es la ley más el efectivo poder de incorporarse existencialmente a su orden.

El elemento ontológico del derecho constituye así el límite interno de la libertad. Esto exige un comentario aunque corramos el riesgo de evadirnos nuevamente del texto.

Si la raíz del derecho reside en la relación de dependencia en que se encuentra el sujeto respecto de un Absoluto trascendente, está claro que dicho sujeto no posee un derecho infinito (su heteronomía es reveladora de su finitud); mas, por otra parte, este sujeto real, en sí mismo considerado, es el verdadero sujeto del derecho y preexiste a la estructura jurídica como la sustancia al producto de su actividad. De lo cual se desprende que el orden objetivo resultante de la actividad mancomunada no constituye una estructura subsistente. Dicho orden, además, no recibe su objetividad de la coactividad misma sino al contrario: la objetividad tiene primariamente un significado ontológico (individual) y secundariamente el significado de una objetividad abstracta. La función de representación que compete al estado se sostiene por consiguiente desde "abajo", desde lo real-personal, y no desde "arriba" como representación de un sujeto impersonal.

Mas por otra parte es evidente que existe una unidad en lo real, la cual posibilita la comunicabilidad de los individuos entre sí, la constitución de un todo, y por lo mismo, la posibilidad de ser representados. De otra manera la representación se apoyaría en un contrato, en una mera asociación subjetiva desvinculada de lo real como tal. La representación, carente de contenido objetivo, no representaría nada. Dicho en otros términos: el área del derecho no se configura por el impacto de la coexistencia; la libertad surge no como una fuerza infinita artificiosamente domeñada desde afuera por el choque social: ella está idealmente determinada por las exigencias objetivas de la naturaleza⁽³⁾. Por esta razón pueden los individuos constituirse en un cuerpo capaz de ser realmente representado.

(3) Son visibles las consecuencias cuando el derecho es sólo determinado externamente a causa de una equívoca interpretación de la libertad. La cláusula 4a. de la Declaración de los Derechos del Hombre de la Asamblea Nacional Francesa de 1789 reza así: "...el ejercicio de los derechos naturales de cada uno no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de iguales derechos..." Al respecto ha comentado un autor: "El hecho de la existencia y respeto en otra persona de un derecho igual al nuestro, no es una definición adecuada de la libertad. El derecho que tengo de no dejar dormir por la noche a mi vecino no queda compensado por el derecho que él tenga a poseer un perro que permanezca aullando todo el tiempo que yo toco el piano". (Hobhouse, *El liberalismo*, Ed. Labor).

M. se encarga de recalcar que, si bien en su aspecto ontológico el derecho natural se revela como un "orden ideal", ello no implica que en la esencia humana esté contenida la reglamentación adecuada a cada uno de los episodios de la existencia. Al contrario, las múltiples situaciones existenciales plantean un interrogante a la esencia misma, y en este sentido la historia pone en vigencia aquel orden ideal instándole a determinarse.

Esto nos lleva de la mano a la consideración del elemento gnoseológico del derecho. "El derecho natural no es un código escrito": halla su principio y su preámbulo en la ley moral fundamental, pero sus preceptos han ido haciéndose cognoscibles en la medida en que la experiencia moral y social ha tornado necesarias la autocrítica y la ideación sobre las más genuinas inclinaciones de la naturaleza humana. El ímpetu natural del hombre hacia su perfección fué mostrando sobre la actuación y liberación mismas de sus inclinaciones y las de sus semejantes —profundamente arraigadas en su naturaleza— el conocimiento de su legitimidad y de las esferas concretas abarcables por las mismas.

Estas aclaraciones nos permiten comprender ciertos rasgos de la historia social y política. Cada época, según sus precisas situaciones existenciales, descubre ciertos derechos que suele elevar para imponerlos a la categoría de absolutos. De allí la lucha entre los nuevos y los viejos derechos. En lo que se refiere a nuestra época el hombre ha advertido "los derechos que le asisten como persona social y especialmente como persona trabajadora". Si en principio parecía irreconciliable el antagonismo entre los derechos individuales y sociales, ello se debió a su aparente dependencia de dos ideologías opuestas. Por otra parte, no siendo ningún derecho absoluto en sí mismo (no suponiendo una libertad absoluta), los derechos no se excluyen. Una más eficaz y profunda conciencia de los mismos advierte, al contrario, su mutua integración en una unidad superior.

Pero si desde el punto de vista de la comprensión de esa unidad el problema es de fácil solución, no lo es, en cambio, la determinación del grado de restricción de unos y otros derechos. Pues ya no se trata entonces de advertir las diversas categorías de derechos, sino del principio de "unificación dinámica de los mismos". Este principio sólo puede partir de la previa determinación de una escala de valores. De allí, del elemento en el cual se haga radicar la dignidad humana depende, en última instancia, el límite móvil que asigna a cada derecho su lugar en la existencia.

Nos ofrece M. la clásica distinción entre *derecho natural*, *jus gentium* y *derecho positivo*. La existencia de los preceptos del derecho natural es absolutamente necesaria, necesidad que radica en la prioridad de la esencia dentro del ámbito de la creación. Mas por otra parte, un carácter propio del derecho natural es el de ser conocido por la inclinación, no deductiva sino empíricamente en el desarrollo motivado por las más diversas situaciones existenciales. El derecho positivo, en cambio, se funda desde el punto de vista de su existencia en los requerimientos históricos de un momento dado. Pero sus determinaciones son, o por lo pronto deben ser obtenidas mediante una deducción que establezca la ilación entre los primeros principios éticos y las concretas necesidades del grupo social constituyente. En el primer caso, según se ve, la existencia depende de la esencia y el conocimiento de la contingencia ínsita al existente humano. En el segundo, lo contingente desde el punto de vista de la existencia busca su fundamentación en un orden esen-

cial capaz de concederle la obligatoriedad que le faltaría por su origen histórico.

El *jus gentium* participa del carácter de estas dos clases de derechos. Por un lado, sus preceptos existen necesariamente, penden en cuanto a su existir de la ley moral fundamental. Por esta razón han de ser reconocidos por todos los hombres aunque no constituyan un código escrito. Mas por otro lado, dichos preceptos son racionalmente inferidos de los principios del derecho natural, y en este sentido (en el de su obtención, no lograda por inclinación sino por inferencia) son como una obra de la razón humana, están ligados estrechamente al "estado de la vida civil".

En cuanto a la inalienabilidad de los derechos naturales el libro menta brevemente su significación —imposibilidad de enajenamiento de las exigencias esenciales de la naturaleza humana— y alude al alcance de la misma: la inalienabilidad no es sinónimo de infinitud; los derechos humanos, además, tienen una intrínseca relación con el Bien Común.

Es de lamentar que el libro no nos ofrezca una formulación expresa de esta relación. En alguna oportunidad M. nos dice que "los derechos del hombre como persona incluida en la vida de la comunidad no caben en la historia humana sin restringir, en cierta medida, las libertades y los derechos del hombre como persona individual". La palabra restricción es empleada con idéntico propósito en un considerable número de casos. ¿Qué debemos entender por ella? Pues si el derecho positivo es una prolongación exigida por la ley natural —en punto a su especificación concreta y a la necesidad de una sanción positiva como garantía de su ejercicio— las exigencias creadas por el bien común se apoyan en las legítimas exigencias de la naturaleza humana. Lo cual quiere decir que, vista desde su raíz (y ésta es la visión que interesa a la filosofía), la relación que va del derecho natural al bien común no se trasunta en una restricción del primero por el segundo, sino en una *especificación* de las esferas concretas que *intrínsecamente* le corresponde abarcar. O las exigencias del bien común, cualesquiera que ellas sean, se fundan en exigencias o carecen de obligatoriedad (por su carácter contingente), en cuyo caso aquéllas pueden mantenerse por fuerza pero no por autoridad. Pero entonces no se ve cómo aquellas exigencias puedan traducir sus productos en términos de bienes —ya que no se trata de una falta de conciencia de la obligación por parte de los "obligados" sino de una falta de obligatoriedad que afecta a la ley misma.

Tienen importancia suma los párrafos dedicados por M. al deslinde entre la "posesión" y el "ejercicio" del derecho. El impedimento de este último no significa la ausencia de aquélla: "Incluso con respecto a los derechos absolutamente inalienables, hemos de distinguir entre posesión y ejercicio, estando este último sometido a condiciones y limitaciones dictadas en cada caso por la justicia. Si se puede condenar a morir con justicia a un criminal es por que su crimen le ha privado, no diremos del derecho a vivir, sino de la posibilidad de ejercerlo de un modo justo: moralmente se ha separado de la comunidad humana precisamente con respecto al uso de ese derecho fundamental e "inalienable" que con el castigo que se le impone le impiden ejercer". Asimismo los derechos a la educación y a la cultura se hallan, no obstante su inalienabilidad, sometidos en su ejercicio "a las posibilidades concretas de una sociedad determinada". Desde luego la aspiración al ejercicio de tales derechos es absolutamente legítima y lo que

cabe en casos semejantes es el mejoramiento del estrato social en cuestión por parte de los grupos u organismos capacitados. Es evidente el interés que asume la distinción entre la "posesión y el ejercicio" de un derecho en circunstancias tales como las de una comunidad nacional o internacional en trance de organización.

M. dedica un largo capítulo a las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Pese a las dificultades del asunto, fuente de tan numerosas controversias, "con el candor y la humildad de un lego firmemente arraigado en su fe" procura hallar una solución "atento tanto a las verdades eternas como a la historia humana".

La Iglesia tiene sus principios inmutables: libertad para enseñar y predicar el Evangelio y adorar a Cristo; su superioridad sobre el cuerpo político y el estado —superioridad que no tiene una significación de dominio o hegemonía de poderes, sino de cualidad emanada de una escala jerárquica de valores. Pero la aplicación de estos principios inmutables —advierte M.— ha de considerarse a la luz de la analogía. No es que la significación de los principios sea análoga en sí. Se trata de abordar las cuestiones con un "equipo intelectual" básicamente munido de aquellas verdades eternas, pero también de los ideales configurados por las estructuras históricas. Un planteo actual del problema requiere, por lo tanto, como tarea previa, la de sorprender los puntos de referencia de nuestra propia estructura.

Ahora bien: la vida contemporánea ha asumido el carácter de una "civilización laica o secular", cuyo ideal "es la conquista de la libertad y la dignidad humanas". La cooperación entre la Iglesia y el Estado no debe entenderse, pues, como requiriendo una unidad político-religiosa sino como apuntando a "la unidad misma de la persona humana simultáneamente miembro del cuerpo político y de la Iglesia, si se adhiere a ella libremente". Queda pues sobreentendida la autonomía del Estado y del cuerpo político, el reconocimiento de la igualdad de los miembros que lo integran y asimismo la autonomía de las fuerzas subjetivas de la personalidad —independientes de toda coerción externa— en lo que respecta a las cuestiones de la fe.

Por lo mismo, en lo que va de la Iglesia al Estado las relaciones han de traducirse en términos de "influencia", "autoridad moral" e "inspiración vivificante". En lo que va del Estado a la Iglesia serán precisas todavía algunas consideraciones preliminares. La Iglesia ha tenido que enfrentarse en la actualidad con ciertos Estados totalitarios, los cuales, por su misma índole antidemocrática, es lógico que debieran perseguirla. Mas se ha enfrentado también con Estados democráticos que "no han sabido como tratarla" sin advertir —a causa de ciertas persistencias anómalas en una verdadera democracia— que no eran ellos sino el cuerpo político el auténtico sujeto del diálogo. En una verdadera democracia es de la incumbencia del pueblo sostener, propagar e inspirar el credo que, a juicio de su conciencia, constituya la auténtica religión.

Hecha esta aclaración y teniendo en cuenta las anteriores significaciones puede decirse que la cooperación debida por el cuerpo político y el Estado a la Iglesia estriba, desde un punto de vista general, en fomentar el próspero condicionamiento moral y material de la existencia: la equidad en la distribución de los bienes —de hecho necesaria para la conquista de

la dignidad humana— y ya en un orden superior, la efectiva garantía del orden jurídico.

Pero, de una manera más concreta, las formas específicas de ayuda mutua consisten, por parte del Estado, en asegurar a la Iglesia la plena libertad en el ejercicio de su misión; y por parte del cuerpo político en requerir su efectiva colaboración en las tareas destinadas al bienestar común. La razón es muy simple: nunca se ayudará más a la Iglesia que solicitándole su ayuda. Pues ella no espera privilegios jurídicos ni concesiones estatales —que a la postre no terminarían sino por cohibir su libertad—: espera solamente poder realizar su obra de dignificación y salvación y coadyuvar, por lo mismo, con todas las sanas instituciones puestas al servicio del hombre. Para que el hombre viva de acuerdo a lo que es: una unidad inescindible en la cual se anudan lo temporal y lo eterno.

La luz de los principios tomistas es proyectada por Maritain sobre la realidad del Estado y los múltiples problemas que plantea no sólo en su ser y deber-ser, sino también en su concreta situación histórica. Logra así fundamentar con trazos firmes las líneas generales de una Sociología política, donde se salvaguarden los derechos del Estado, por una parte, y los de la persona, por otra.

Precisamente por su índole doctrinaria el libro de M. no sólo estructura el esquema preciso de las soluciones, desde su raíz ontológica y deontológica, sino que también da, en principio, la solución de ulteriores problemas que sobre el tema pueden plantearse.

EDITH VALLINAS
De la Universidad Nacional de
Eva Perón

BIBLIOGRAFIA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA, por *Walter Brugger* S. J. (Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach-Munich y otros profesores). Traducción de *J. M. Vélez Cantarell*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1953.

El presente Diccionario quiere ofrecer una síntesis a la vez *doctrinaria* e *histórica* de la Filosofía, dentro de la estructura propia de una obra de su índole.

Cada noción expuesta en la obra constituye una verdadera síntesis, un artículo breve, ceñido, claro y meduloso del tema filosófico abordado, con las referencias históricas indispensables a los autores relacionados con aquél. No hay tema fundamental de la Filosofía que no haya sido tratado con la debida penetración y detención dentro de la sobriedad propia del libro.

Para alcanzar esa difícil realización, su Director, el P. Brugger, ha distribuído los múltiples conceptos filosóficos de que se ocupa el Diccionario entre varios profesores —casi todos de la Casa de estudios de los PP. Jesuitas de Pullach— todos de solvencia filosófica y algunos de renombre mundial, y de acuerdo siempre a la especialidad de cada uno. De ahí que el Diccionario nos ofrezca con toda solidez, seguridad y amplitud histórica, *quintaesenciada*, la doctrina pertinente.

Bien que los sistemas modernos están presentados en ceñida síntesis sin deformación alguna, la doctrina que estructura y da la tónica de la obra es escolástica, dentro de la cual han sido expuestas las diferentes corrientes, especialmente la tomista. Los autores se han atenido a una exposición rigurosamente objetiva de las doctrinas tratadas, seguida en todos los casos de una crítica sólida, clara y sucinta de las mismas.

La obra es, pues, eminentemente *doctrinal*.

Para su mejor utilización el Diccionario *va precedido* de una larga lista de *términos filosóficos*, los más importantes, con la palabra adjunta bajo la cual se encuentra tratada la noción de cada uno de aquéllos en el Diccionario; y *va seguido* de una síntesis de la *Historia de la Filosofía*, por escuelas y autores, en la cual sumarísimamente se exponen las ideas y se indican las palabras, bajo las cuales están más ampliamente tratados esos conceptos en el Diccionario estrictamente tal, que ocupa la mayor parte del volumen.

Con ese doble aditamento *anterior* y *posterior* al Diccionario como tal,

se ha logrado hacer una obra relativamente completa en su género, que ofrece una síntesis doctrinaria de los conceptos fundamentales de la Filosofía, de sus sistemas y autores, a la vez que se ha evitado la repetición inútil de la doctrina en la exposición histórica.

Bajo este aspecto el Diccionario de Brugger ha sorteado bien las dificultades anejas a obras de su índole: de caer en la unilateralidad ya doctrinaria ya histórica, o en la superposición inútil de ambas al tratar de una u otra.

Si a ello añadimos que cada artículo —firmado por su autor— va seguido de una *bibliografía*, sobria pero bien seleccionada y al día —que el traductor ha completado con las obras españolas— nos formaremos una idea de lo completo y útil de este libro dentro de su finalidad propia.

Por todo lo cual, juzgamos que el Diccionario filosófico de Brugger es el más sólido y más completo de los inspirados en la Filosofía cristiana. De su enorme aceptación en Alemania, donde apareció por vez primera en 1947, baste decir que, agotada rápidamente la primera edición de diez mil ejemplares, va ya en la quinta. Dado el valor intrínseco de la obra y su indiscutible utilidad, no dudamos que análoga acogida encontrará esta obra entre los lectores de habla castellana.

La traducción española —bien realizada— ha sido hermosamente impresa, a dos columnas, con diferentes tipos y signos, que tanto ayudan a su rápida comprensión, en un elegante volumen que escasamente sobrepasa las 500 páginas, encuadernado en tela.

Editó la acreditada Casa Herder de Barcelona - Buenos Aires.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LA FILOSOFIA DE LAS MATEMATICAS EN SANTO TOMAS, por José Alvarez Laso, C. M. F., Editorial Jus, México, 1952.

Dos posiciones extremas e igualmente falsas se han adoptado a menudo en lo que respecta al conocimiento que de la *ciencia* tenía la Escolástica en general y Santo Tomás en particular: o se desprecia sistemáticamente aquél sin discriminaciones de tiempo ni lenguaje, o bien, con flaco favor, se le hace decir a Santo Tomás —para concretarnos al representante máximo de la Escolástica— cosas que ni dijo ni pudo haber dicho.

Por ello es que frente a un título como el de la obra que hoy nos ocupa se adopta instintivamente una posición de *escepticismo defensivo*, posición que va perdiendo terreno a medida que se adelanta en su lectura. En efecto, ya desde las primeras líneas del Prólogo deja sentado el autor "... que nadie crea que mi tesis es uno de tantos esfuerzos para hacer decir a Santo Tomás, siete siglos antes, lo que ahora decimos...". Su intención es recorrer, en primer lugar, las soluciones que dió el Angélico a los problemas matemáticos de su tiempo (aspecto histórico), viendo luego si dichas soluciones son válidas actualmente y hasta qué punto y si pueden, asimismo, aplicarse a los problemas modernos (aspecto crítico), siguiendo para ello "el método histórico y documental, investigando lo que de hecho dijo Santo Tomás".

Partiendo de estas premisas y centrandó su tesis alrededor de un texto del mismo S. Tomás (in An. Post., A I, 71 a 75, l. 2, n. 5), va recorriendo Alvarez Laso, con una notable escrupulosidad de ordenamiento e interpretación, los temas fundamentales de la filosofía de las matemáticas a través de los textos aristotélicos y sus comentarios del Aquinatense, sin descuidar, por otra parte, las oportunas referencias a los autores modernos.

Todo ello le lleva a concluir la existencia "en Santo Tomás (de) un esbozo de Filosofía de las Matemáticas, que es necesario dibujar y colorear con mucho cuidado para poderlo presentar ante el público de nuestros días".

No obstante las críticas que se le puedan (o no) hacer a esta conclusión (que creemos por lo menos *cualitativamente* justificada) y que serán posibles sólo por una concienzuda profundización de los textos aludidos, es menester subrayar la labor de pionero del autor, su obra de desbrozamiento del camino que otros habrán de recorrer gracias a él, con mayor *soltura bibliográfica*; su paciente trabajo, en fin, de búsqueda textual, esa tarea en general tan ingrata, *cronófaga*, ineludible cuando se quiere abrir un nuevo sendero en temas olvidados. Recórranse las páginas del libro, hojéese el nutrido "Index Locorum ubi S. Thomas de Mathematicis Agit" (¡más de veinte páginas!) y se verá la verdad de nuestra aserción.

Es de lamentar que el muy corto tiraje de la edición haga de la obra más una curiosidad que una útil fuente puesta al alcance del estudioso.

Editó con su característica elegancia *Jus*.

J. E. BOLZAN

ROUSSEAU — EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL ROMANTICISMO POLÍTICO, por *Juan M. Bargalló Cirio*, Librería Jurídica, Bs. As., 1952.

Creo que se puede hablar de cierta preferencia de los tomistas argentinos por la consideración de los temas éticos y políticos; hasta se advierte la presencia de cierto "equipo" que hace de ella el centro de su tarea filosófica. Y la realiza bien, por cierto.

Entre los variados aportes el de Bargalló Cirio no es de los que tienen menor importancia. Primero fué su tesis sobre "Sociedad y Persona", luego su obra acerca de la "Ubicación y proyección de la Política"; y hace unos meses nos entregó el ensayo que nos ocupa.

Fruto de muchas lecturas es un trabajo que, completado con otros aspectos, podría ser una excelente introducción a Rousseau. Pero a mi entender —y lo digo antes de presentar el libro, para que no se recuerde aquello del "*in cauda venenum*"— habría que aligerar el "aparato" erudito. Que en escasas 10 páginas se citen unas 200 obras, dice bien claro de la erudición del autor y de la seriedad de su información; pero, sobre todo en ciertos puntos, impresiona enormemente a "fichero". Es una lástima, porque el autor posee suficiente poder de asimilación como para presentar una obra más decantada y personal. Claro que esto no niega, antes lo subraya, el mérito del ordenamiento y confrontación del material ajeno, cosa que supone un buen trabajo crítico.

El libro se abre con una introducción que estudia "el pensamiento de Rousseau en perspectiva histórica"; lo cual es un acierto porque encuadramiento semejante es imprescindible para la comprensión de cualquier manifestación cultural, en el más amplio sentido de la palabra. Pasa revista brevemente al Iluminismo con su "confianza ilimitada en la razón humana, incompreensión del ser histórico y vulgarización del saber"; a Descartes; a Pascal, con quien Rousseau tiene de común una prédica de introspección y la "consideración pesimista de la sociedad corrompida"; a Hobbes y a Locke; a los del derecho natural racionalista (Grocio, Puffendorf...); al ocasionalismo, recibido en la lectura frecuente del P. Lamy; a influjos platónicos —rastreo quizá demasiado remoto—; y a reminiscencias de Condillac, en especial el concepto a-racional de la libertad, como pura fuerza ciega. Pero las mejores páginas de la Introducción son las consagradas a la "Circunstancia" que incubó el influyente pensamiento rousseauniano: y en ellas destacamos —aunque no pertinente en forma directa al tema— la respuesta que B. C. da, recurriendo al Medioevo cristiano, al famoso interrogante de Rostovtzeff.

El capítulo segundo se abre con una exposición de juicios sobre la persona y el pensamiento de Rousseau. Dice bien B. C. que "casi no hay palabra de elogio o de dicitrio que no haya sido empleada a su respecto". Sobre lo que no cabe discusión es su estilo: se trata de un artista de la prosa francesa.

Otro punto que no admite discrepancia: la "proyección revolucionaria" del pensamiento de ese hombre ensoñador por naturaleza y altamente hipersensible. Con acierto expresó Spranger que "el tumulto externo de la Revolución francesa tuvo su preludio en el caos interno de Rousseau"; los conventículos jacobinos tradujeron en consecuencias de sangre sus premisas sentimentales. Por apriorista y ciego frente a la realidad objetiva, es gratuito calificarlo de historicista; atendiendo a su dogmatismo e intolerancia, también le cae mal llamarlo liberal. Pero, y es más importante, si se piensa en un corte de amarras de la fe y la razón, Rousseau es un liberal. Hostil al racionalismo imperante es decidida y ciegamente voluntarista, desgajando la voluntad y la libertad de toda raíz racional y afirmando que la voluntad agota su sentido en su libre ejercicio y autonomía. Nada más lógico entonces que el inmanentismo enmarque su obra y reduzca la política a un mero juego humano-positivo y el gobierno a una comisión con límites fijados por el "soberano". Como buen hijo del protestantismo el ginebrino dilapida toda herencia dogmática y echa mano del sentimiento para fundamentar toda religión, todo orden moral y social. Ya vendrá Schleiermacher a culminar esa tendencia en el campo de la filosofía religiosa. Tratándose del "primer romántico" era lógico que las mejores páginas de este segundo capítulo fuesen las consagradas al romanticismo, cuyos caracteres salientes examina con clara y breve precisión expresándose a veces con la exactitud acabada de un aforismo clásico.

El tercer capítulo versa sobre "el estado de naturaleza". El autor presenta seis acepciones de ese vocablo y luego una doble concepción de los orígenes de la sociedad. En primer lugar la del primitivismo, cronológico o cultural, que siempre implica un descenso o una vuelta al feliz y primitivo estado natural; en segundo lugar, la concepción que sigue la línea clásica, afirmada en la naturaleza esencialmente social del hombre. Por lo que atañe a la concepción del estado de naturaleza hay que recordar primeramente

que en Mariana, Spinoza y Puffendorf aparece fuertemente teñida de deplorable apriorismo; la de Hobbes, sin dejar de ser apriorista, es irracional, por consiguiente caótica y hasta insolente; la de Locke aparece armónica y burguesa: "su nombre natural es un caballero de Inglaterra rural, que tiene una buena propiedad y que respeta la propiedad de los demás" (Crossman). En Rousseau, también él "abstractista" y apriorista, se trata de un estado prerracional —diríase bestial— y que ignora la institución familiar. Bien claro afirma que el hombre natural es "animal estúpido y limitado". Sin embargo se trata de un estado de perfección en la libertad, igualdad absoluta e inconciencia de la jungla; estado de equilibrio a-histórico por no ser progresivo, ya que fueron "motivos ocasionales" los "que han podido perfeccionar la razón humana, deteriorando la especie, que han convertido el ser en malo al hacerlo sociable". ¡Epoca feliz esa que estuvo a medio camino entre la estupidez de los brutos y el conocimiento de los civilizados! ¡Habrà que anotar que todo ello rezuma un crudo individualismo antropocéntrico cuya natural desembocadura es el ateísmo?

Apriorista también al explicar el origen de la sociedad, niega el "appetitús societatis", ya que "el primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: esto me pertenece, y halló gente bastante sencillas para creerle, fué el verdadero fundador de la sociedad civil", de esa sociedad que no tienen ningún fundamento en la naturaleza y es causa de todo mal.

Se impone, entonces, una vuelta al hipotético primitivo estado de naturaleza; pero ello es imposible y Rousseau lo sabe. Por ello soluciona el problema mediante el "contrato social", en el que por una parte la libertad se reduce casi hasta desaparecer en la "ley de las mayorías", y por otra se admite una desigualdad antes negada.

Entre apriorista y equívoco (el nominalismo está en la base) el concepto de naturaleza en Rousseau "confina casi con la animalidad"; y allí no hay cómo hablar de derecho y justicia. Mas dentro de una estructura civil hay que admitir un derecho de vigencia y valor puramente positivo; así "todos los derechos están determinados por la ley", la cual es, a su vez, expresión de la voluntad general. De eso a la afirmación de la omnipotencia del Estado no hay más que un paso. Ya habrá quien se encargue de darlo.

El trabajo de B. C. termina con una breve "reflexión sobre clacisismo, romanticismo y misticismo", cuyo mayor interés radica en la propuesta superación de la expresión mística sobre la retaceada expresión clásica y la desordenada del romanticismo. "Descripción" mística más que "expresión", porque la experiencia mística es sencillamente inefable.

ANTONIO QUARRACINO

CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO COMO FORMAS DE EXISTENCIA por José Luis Aranguren. Revista de Occidente. Madrid 1952.

Ya Aristóteles indicaba que la teoría, la investigación filosófica, empieza en un estado de ánimo: la admiración (Nam propter admirari homines nunc et primum incoeperunt philosophari. Met. A. 2, 982 b II); Heidegger prefiere citar del mismo Aristóteles la "diagóge", Met. A. I. 981 b 24. En

realidad las dos interpretaciones valen complementándose: el talante inicial de Aristóteles está en el "vacari admirationi". La *sophrosine* es el talante inicial del filósofo griego, su filosofía lo transparenta. Un "estado de ánimo" es ante todo historia: Aranguren nos previene en el prólogo que quiere escribir un libro de historia. ¿Cuál es el estado de ánimo que ha engendrado las filosofías en boga? Si su multiplicidad, divergencias y contradicciones no pueden tener un denominador común, ni siquiera un substracto conceptual análogo, no las podremos clasificar desde una introspección del ámbito espiritual, del talante de donde han surgido.

He aquí el intento. Bollnow (*Wesen der Stimmungen*) y Max Scheler han estudiado profundamente los estados de ánimo, estado en que consistimos, situación, talante, actitud, etc. Aranguren estudia el "talante religioso"; es éste un talante fundamental. No interesan aquí las interferencias, ni las normas de la religión sobre la filosofía como en el problema de la "Filosofía Cristiana" sino el determinado estado de ánimo que una religación frente a la Divinidad produce. En un plano teológico los escolásticos pusieron el talante entre las disposiciones mismas de la predestinación. Dilthey decía que el hombre no es sólo naturaleza sino historia. Aranguren contempla en el magnífico primer capítulo la problemática de la Religión. La esencia de lo religioso está en la lejanía infinita de Dios y la posibilidad de llegar a El. No nos interesa tanto la solución en su vertiente divina (la Encarnación) sino en su vertiente humana-subjetiva: en la forma psíquica de vivir el dogma (p. 28). En este sentido Aristóteles parece un ateo, no por rechazar la dogmática mitológica de su tiempo, sino por su estado de ánimo, su talante; pero el influjo de algún talante religioso es ineludible. "De este campo que acota lo religioso no puede salir ni el filósofo, ni el artista, ni el científico. Si se sale de él es para entrar con gran dificultad en otro deslindado igualmente por otra religión" (p. 26). El problema religioso es totalitario. El mismo ateísmo es una "religión del no"; por supuesto que no es en este sentido ateo Aristóteles. Hay filosofías que son fidelísima expresión de un talante, su expresión racional. Ar. anota la dificultad de comprender la escolástica desde un ámbito desprovisto de religión cristiana, de ascética y de mística (p. 18). La formulación dogmática origina más bien una actitud, la actitud está impregnada de logos, se contradistingue así del talante.

Los existencialismos modernos son, aún los ateos, expresión de un talante religioso. ¿De dónde? Ar. centra la primera parte de su estudio sobre la "Teología de Lutero". Su talante religioso es una matriz de filosofías. En pocas páginas nos ofrece un estudio psicológico admirable. La sistematización posterior de la teología protestante es en parte una deformación de la mente del reformador. En la época moderna es Kierkegaard una auténtica vuelta a las fuentes del Luteranismo, el resucitador de su talante religioso; ante todo un teólogo: tal resulta ser el padre del Existencialismo, porque el Existencialismo nace de la teología y, a la verdad, en parte no se puede ser existencialista fuera de la Teología. Era de suma importancia, pues, sondear el alma de estos religiosos. De hecho, la teología de Lutero es una teología de "Stimmungen", de talentos, de experiencias: es más, en él la experiencia se convierte en teología dogmática, así dice Ar.: "la obra de Lutero y Kierkegaard es puro desahogo de su interioridad, de su talante" (p. 65). Ar. nos presenta un cotejo interesante de textos de Lutero y de Heidegger, ya que "gran parte de la filosofía de la existencia es pura secularización de la

teología luterano-kierkegaardiana... la usual interpretación antropológica existencial del SEIN UND ZEIT es de inequívoca procedencia luterana... tal parentesco arranca de la semejanza de situación y talante" (p. 88). "Lutero elaboró una forma patética de religión. Heidegger ha sido el primero en lograr una forma patética de filosofía (ibid.). Ambas suponen la "Gewonfenheit": la derelicción. Un caso notable es la desviación de esta línea de la "teología dialéctica" de K. Barth. Según Ar. es enormemente significativa esta evolución del "mayor teólogo cristiano de nuestro tiempo" hacia una teología científica: compáresela sino con la actitud de algunos teólogos católicos que marchan en sentido contrario ¡lo que von Balthasar considera "una huida de la teología" (p. III)! Sigue un estudio muy bien hecho sobre la Teología de Calvino.

El capítulo sobre "El catolicismo de la Contrarreforma" estudia el origen de nuestro hombre moderno. Quiero hacer notar para la intelección de este capítulo un hecho histórico: Ar. distinguirá entre el dogma y la "forma psíquica de vivir el dogma". Esto resaltará más si se observa en este tiempo la formulación impersonal, casi fría del Tridentino. Para la teología futura la obra del Tridentino es decisiva. Ar. anota que no hemos parado mientes suficientemente en la falta de claridad teológica que también contribuyó a la Reforma luterana. Desde el Tridentino está asegurada. Pero otra cosa es la "forma psíquica de vivir el dogma" que dominará posteriormente en amplios sectores y que no limita para nada la extensión y perfección del Concilio. La verdad revelada está a salvo de las formas históricas de vivirla. Una observación atinadísima de Ar. nos hace vislumbrar que el dique más grande que nos separa de los talentos existenciales es el decreto sobre la Justificación...

Especial mención merece el estudio sobre el "primer católico moderno": S. Ignacio (p. 156). Un análisis de los ejercicios espirituales y del "exámen de conciencia" ignaciano cotejado con "la voz de la conciencia" de Heidegger pone "en evidencia el valor de los "ejercicios espirituales "como antídoto contra un exceso de existencialismo" (154). Su modernidad aparece en que "para S. Ignacio como para Descartes se convierte la conciencia en la realidad humana fundamental" (P. 152), "es el fundador de la nueva piedad de la Contra-reforma que conjuga el dogma con la conciencia moderna... los sistemas de Molina y Suárez continuaron con fidelidad la línea de este poderoso librito" (de los ejercicios) (p. 156). En las páginas siguientes apunta Ar. con toda mesura el proceso en virtud del cual el ortodoxo al luchar contra la herejía acepta su propio terreno (p. 159). "El resultado de este doble proceso de *contra-reforma* y de *contra-reforma* es que, por supuesto salvándose la ortodoxia, se estrechan las perspectivas teológicas y se empobrece la verdad en cuanto vivida" (p. 160). Ar. está en esto de acuerdo con von Balthasar y Congar. Los ejemplos aducidos son evidentes.

Otro hecho evidente que señala Ar. es que está cerrándose el período contrarreformador del Catolicismo y vuelven a revivir modos de vivir el dogma más completos y perfectos no limitados por ningún "contra". Es de justicia agradecer a la Contrarreforma que se va, los resultados obtenidos. Ciérrase la segunda parte del libro con un estudio sobre otra alma "existencialista": Pascal.

La tercer parte del libro trata del "Catolicismo como cultura y del ta-

lante religioso de Unamuno". Se inicia analizando el pensar del poeta renano Stephan George. El ensayo sobre Unamuno es una pequeña obra maestra sobre la personalidad contradictoria de este salmantino protestante; y lo cala hondo, en cuanto que no se dejase ofuscar por las frases de Don Miguel (Don Miguel es un *enfant terrible* de la frase); sino que tiende a comprender el "método" y la paradoja y bucear detrás de ese torbellino al "Unamuno malogrado, sosegado, cotidiano, limpio de retórica, de las cartas a Ilundáin y "La Cibeles en Carnaval" (p. 209).

Situación, talante, actitud, dimensión temporal y antropológica: vuelve Aranuren a estudiar estos términos, al tratar la situación del catolicismo en el mundo actual.

"¿Habrá un talante católico en sí que se realiza con mayor o menor pureza a través de la realidad? ¿O se trata más bien de una propensión dada únicamente en la historia, fuera de la cual nos movemos entre abstracciones?" (p. 211). Puesto ésto, ¿cuál sería el talante actual en este momento de crisis? Ar. deja hablar a tres testigos de nuestra época: al poeta Luis F. Vivanco, Graham Greene y Simone Weil. Los tres ostentan un denominador común, lo que Jaspers llamaría: el hombre en "situación límite". Quede a salvo que no se trata de reformas, sino de tomar posiciones: una situación límite. Que si los gritos más estridentes los dan los existencialistas, los periodistas y hasta la "nueva Teología", el sentido de la Iglesia y los buenos teólogos y ¡los laicos adelante, como Ar.! la lograrán dominar y ponerle su impronta. En realidad es un momento de optimismo. En resumidas cuentas Aranuren ha publicado en la clásica "Revista de Occidente" uno de los libros más agudos y profundos de los últimos años, que habla bien alto de la poderosa levadura de los intelectuales españoles.

CARLOS E. FERNANDEZ

PSICOLOGIA GENERAL.- UNA INTERPRETACION DE LA CIENCIA DE LA MENTE BASADA EN SANTO TOMAS DE AQUINO, por R. E. Brennan O. P., versión española de J. Estellés Salarich, Ediciones Morata, Madrid, 1952; 519 páginas.

Como lo indica el subtítulo, esta Psicología General se ubica en la línea del pensamiento tomista. Ello trae necesariamente consigo el aceptar: 1) que *lo viviente*, en su multívoca significación, constituye el objeto adecuado de esta disciplina; 2) que la naturaleza misma de este tipo de saber exige, *por lo menos*, la íntima colaboración entre lo que hoy distinguimos como *ciencia y filosofía*.

Tales exigencias epistemológicas, son, en términos generales, debidamente satisfechas por el Autor, al dividir el estudio de cada género de vida en dos secciones: científica y filosófica.

El P. Brennan se muestra muy bien informado de las corrientes actuales de la Psicología científica —preferentemente de la científico-natural—, no menos que del pensamiento de Santo Tomás. Esto le permite no sólo la complementación explicativa, sino también, a veces, la búsqueda de una cierta correspondencia de la doctrina tomista con las enseñanzas de la Psicología

actual, como puede verse, p. ej., cuando trata de la vida emocional (Problema 19), o de la teoría de las facultades (Problema 35). En especial acrecientan el valor útil de esta obra, para el público de habla inglesa, las indicaciones de *Lecturas recomendadas* y *Bibliografía* que acompañan cada capítulo.

Quede claro nuestro reconocimiento de la excelencia de la obra.

Hemos de colocar aquí dos observaciones: 1) del tratamiento filosófico de los problemas del viviente se ha omitido —cosa por otra parte frecuente, aun en los tratadistas escolásticos—, el estudio de la causa final; 2) el tratamiento filosófico no sólo es cuantitativamente más breve que el científico —y es explicable— sino que en especial en los problemas de la vida intelectual, tal tratamiento no se logra con la necesaria hondura que requiere el tema. Así, p. ej. el problema ideogenético apenas está insinuado (p. 350).

La traducción española reproduce el Prefacio de Rudolf Allers a la primera edición americana (1937) y añade un Prólogo a la Edición española, del R. P. S. Ramírez O. P.

En esta edición española es injustificable el número de erratas de imprenta, especialmente en los textos latinos de la bibliografía; y además, que el traductor no haya seguido una norma en la traducción de títulos de obras extranjeras, que algunas veces aparecen acompañadas de versión en español y otras, las más, no traducidas.

G. BLANCO

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN,
III, PSYCHOLOGIE, por H. D. Gardeil O. P., Les Editions Du Cerf,
París, 1953; 251 págs.

Ya SAPIENTIA se ha ocupado en señalar las características y las bondades de esta *Initiation* (VIII, pág. 75-76).

En lo que atañe a este volumen que versa sobre la Psicología de Santo Tomás, quisiéramos hacer resaltar aquello que, a nuestro juicio, constituye un innegable mérito de esta obra.

En primer lugar, nos parece de lo más acertado el distinguir entre método filosófico y método teológico en la Psicología de Santo Tomás; y el haberse atenido al primero en la exposición doctrinal de esta disciplina (página 15).

En el capítulo dedicado a la vida sensitiva (pág. 45-69) interesa notar el cuidado que pone el P. Gardeil en distinguir matices propios en las doctrinas de Aristóteles, Santo Tomás y Juan de Santo Tomás, acerca de la naturaleza de la sensación. En el mismo capítulo, es de alabar la prudencia con que el Autor se expresa acerca de la relatividad de la sensación (pág. 53 y 54), evitando el proyectar sobre las cualidades sensibles la objetividad que es propia del pensamiento.

Creemos también un acierto el reservar la exposición de lo que es conocimiento para el capítulo de la inteligencia, ya que los caracteres del conocer sólo se nos hacen accesibles en el conocimiento intelectual y luego, mediante eliminaciones metódicas, los aplicamos a la sensación. Este dilatado capítulo

(pág. 71-138) nos parece lo mejor de esta obra. Temas como el de la *reflexio ad phantasma*, el *discursus* intelectual, el conocimiento de lo singular, el autoconocimiento del alma . . . están expuestos con una claridad y rigor que es índice de una suma y no común penetración en el pensamiento del Angélico.

A la parte expositiva de la obra siguen 80 páginas de textos selectos.

G. BLANCO

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.
II, COSMOLOGIE, por *H. D. Gardeil, O. P.*, Les Editions du Cerf,
París, 1952; 162 págs.

En este volumen, el más breve de los cuatro que comprende esta obra, su autor vuelve a hacer gala de sus extraordinarias dotes de *maestro*, exponiendo con admirable claridad, concisión y profundidad los principios cosmológicos de Santo Tomás. Tarea singularmente difícil y delicada —porque la cosmología tomista se halla estrechamente ligada a una física y a una astronomía ya superadas, cuya sola evocación mancharía los brillantes análisis filosóficos que Gardeil debe exponer—, pero que ha realizado con enviable acierto.

Gardeil fundamenta su labor en la distinción maritainiana entre el análisis *empiriológico* y el análisis *ontológico* de la realidad física. Santo Tomás mezclaba ambas consideraciones, pero el desarrollo de la ciencia moderna obliga a reconocer su diversidad específica: se trata de dos modos distintos de conceptualización. Esta precisión permite separar, en la obra del Angélico, los elementos permanentes y valederos, los principios cosmológicos, de lo mudable y transitorio, los datos científicos.

Fiel a este criterio —que en la práctica no carece de dificultades, porque los límites de ambas esferas no son tan netos como pudiera parecer a primera vista— Gardeil, siguiendo el orden de la *Física* aristotélica, estudia en primer término la doctrina tomista del ser móvil, compuesto de materia y forma, basándose en el análisis de los cambios substanciales; toca brevemente los problemas planteados por la cantidad, accidente propio del ser corpóreo, y por las cualidades sensibles. Se detiene un momento en la noción de naturaleza; aborda con más detención las cuestiones relativas a la causalidad y sus modos de realización, al azar y al determinismo. Estudia luego el movimiento y sus formas, sobre todo el movimiento local y los concomitantes de este movimiento, el lugar, el espacio, el vacío y el tiempo. La Cosmología tomista termina con la prueba del primer motor, objeto del libro VIII de la *Física* aristotélica; Gardeil, siguiendo el ejemplo de los grandes comentadores de Santo Tomás, le dedica el último capítulo de su exposición.

La obra acaba con una vista de conjunto del sistema del mundo en Aristóteles y en los físicos y astrónomos contemporáneos.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

DICCIONARIO FILOSOFICO, por un equipo de redactores dirigido por *Ismael Quiles S. J. y Julio Rey Pastor*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952, 1114 págs.

Contrariamente a lo que su título invitaría a pensar, la obra que en magnífica presentación nos brinda la Editorial Espasa-Calpe no es una exposición de términos filosóficos ordenados alfabéticamente; se trata de una verdadera síntesis de toda la filosofía, dividida según el orden clásico, en materias generales y especiales.

A la cabeza figura una Historia de la Filosofía (I. Quiles), seguida por la Lógica (A. Portnoy), Teoría del Conocimiento, general (P. von Haselberg) y sistemática (A. Leotz), Realismo Crítico (I. Quiles), Epistemología (J. L. De Angelis), Logística o Lógica Simbólica (id.), Ontología (id.), Metafísica General (I. Quiles), Metafísica Especial (O. V. Oñativia), Filosofía de los Valores (J. L. De Angelis), Filosofía de la Religión (I. Quiles), Ética (A. Carpio y R. Morgado), Estética (F. Moliné y L. Segundo), Filosofía del Arte y Poética (E. González Trillo), Psicología (O. V. Oñativia), Antropología Filosófica (O. Carpio), Concepción del Mundo (E. Butelman), Sociología (A. Poviña y A. Prior), Filosofía del Derecho (R. Treves), para terminar con un Vocabulario Filosófico (R. Resta y E. Butelman).

Resulta muy difícil pronunciar un juicio complexivo sobre materia tan abundante y heterogénea. El esfuerzo realizado merece admiración y aplauso: estamos ante una obra que honra a nuestra producción bibliográfica. Con todo dudamos que el resultado obtenido responda a la magnitud del trabajo y de los medios empleados, no por falta de capacidad ni de méritos en sus autores, sino por la falta de unidad de miras. La diversidad de enfoques y de tendencias (que en ocasiones llega a la oposición total) no puede dejar de producir en el lector un sentimiento de desorientación y hasta de angustia. La sola enunciación de los tratados indica a las claras que la división de materias responde a criterios encontrados y que su realización ha obligado a duplicar frecuentemente un tema para permitir dos exposiciones diversas.

A pesar de la uniformidad aparente, hay notables diferencias en el mismo criterio expositivo. A veces prima el aspecto histórico, otras el sistemático; unos autores hacen gala de erudición, otros son pobres en citas. Mientras el P. Quiles da una clara y completa visión de las posiciones escolásticas, los autores de la Ética (Carpio y Morgado) no le dan importancia alguna, y Portnoy atribuye a autores modernos fórmulas archirrepetidas por los comentaristas medievales de Aristóteles. En Quiles y De Angelis hay una densidad de pensamiento muy superior a la de Oñativia y Moliné.

Con todo, repetimos, la aparición de este Diccionario constituye un verdadero acontecimiento, que debe ser saludado con sincero entusiasmo y regocijo: era hora que en nuestra patria se emprendiesen labores de esta magnitud y trascendencia. Y ojalá esto sirva de ejemplo y de aliento para otras muchas realizaciones semejantes.

NOTICIAS DE LIBROS

LA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER, por *A. de Walhens*, segunda edición castellana, traducción y *Nota preliminar sobre los últimos escritos de Heidegger*, por *Ramón Ceñal S. J.*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1952; LXXIII y 390 páginas.

Esta segunda edición de la traducción castellana de la conocida obra de De Walhens —con seguridad la mejor exposición crítica de Heidegger— aparece enriquecida con una extensa *Nota introductoria* —casi 80 páginas— sobre los últimos escritos de Heidegger, del P. Ceñal, traductor de la obra. De este modo, la edición castellana del libro se enriquece con una erudita y seria exposición crítica de la evolución del pensamiento de Heidegger a través de los últimos escritos, posteriores a la publicación de la primera edición original de la obra de De Walhens.

OCTAVIO N. DERISI.

PROPEDEUTICA FILOSOFICA, por *Oswaldo Robles*, tercera edición, Porrúa, México, 1952; 320 páginas.

Ha aparecido la tercera edición de esta buena Introducción a la Filosofía, del tomista mejicano O. Robles. El solo hecho de haber alcanzado tal difusión una obra de esta índole es ya de por sí garantía de su valor intrínseco. De este libro nos ocupamos en SAPIENTIA, Nro. 10, cuando apareció su segunda edición. Las reformas introducidas en esta tercera edición, las expone brevemente el Autor cuando dice: "Hemos ampliado la explicación relativa a los alcances filosóficos del principio de indeterminación de Heisenberg; hemos incluido un texto de Santo Tomás acerca de la trascendentalidad del ente y un párrafo sobre las relaciones entre trascendencia del ser y analogía del ser. Pero la ampliación más importante se refiere a la exposición y apreciación de los puntos de vista existencialistas que incluimos tanto al ocuparnos de la concepción heideggeriana de la metafísica, como al concluir la óptica existencial".

O. N. D.

LES MÉTHODES EN PÉDAGOGIE, por *Guy Palmade*, Colección *Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, París, 1953; 117 páginas.

Realmente el tema de los métodos pedagógicos es tan importante que justifica un tomito de la Colección *Que sais-je?* Pero se defrauda un poco el lector cuando se gastan 55 páginas en nociones introductorias que se deben dar por supuestas.

Sólo el capítulo segundo responde al tema. Y ocupándose, como se ocupa, de los métodos nuevos, podría el Autor haberlos expuesto con más detención. No es laudable, tampoco, que se expongan los trazos generales de la Psicología del niño y del adolescente (pág. 25-29) resumiendo con mucha fidelidad a Hubert: *Traité de Pédagogie générale* (119-151), sin mencionarlo siquiera.

G. BLANCO

EL PSICOANALISIS, por *C. Thompson*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951; 249 páginas.

Trátase de una exposición no sólo del pensamiento de Freud sino de la doctrina más amplia que hoy se cobija bajo el nombre de Psicoanálisis. Esta exposición, que de ningún modo se enfoca desde una doctrina espiritualista del hombre, tiene, con todo, a su favor: 1) que se toman en cuenta los distintos períodos cronológicos en la elaboración del pensamiento freudiano; 2) que nos ilustra no sólo sobre las divergencias primeras de Adler y Jung, sino también sobre desarrollos posteriores a 1920; 3) que expone claramente las teorías de Horney, From y Sullivan; 4) que la crítica que se establece a Freud, enfocada especialmente desde el punto de vista culturalista, no deja de ser convincente.

G. BLANCO

LOS CUATRO TEMPERAMENTOS, por *Conrado Hock*, traducción del alemán por Teodoro Maas C.S.S.R., tercera edición, Buenos Aires 1953, 95 páginas.

Una nueva y hermosamente cuidada edición de esta simpática obrita de psicología aplicada sale a la luz, para utilidad de quienes desean conocer al hombre en su aspecto típicamente humano. En ella se puede encontrar una buena guía para conocer las virtudes y los defectos a los cuales cada individuo está naturalmente inclinado, y por otra parte aquellos aspectos buenos o malos de la conducta humana que a cada uno son más difíciles de adquirir o evitar respectivamente. Si bien la obra ha sido escrita para almas que tienden a la perfección y por un director espiritual, todos podrán encontrar en la misma una inmensa utilidad, ya que está escrita bajo un punto de vista objetivo y natural, dejando para otros libros el aspecto sobrenatural del problema. Siendo, por lo demás, de orden esencialmente práctico y de divulgación, no se encontrara en ella un tratado científico según alguna de las escuelas modernas (Pende, Sheldon, Kretschmer, etc.), sino como su mismo título lo indica, una aplicación práctica y sencilla de la tradicional división hipocrática. La obra se recomienda especialmente a aquellos educadores que no disponen de preparación adecuada en el campo psicológico.

P. H. L. C.

QUE ES LA FILOSOFÍA, por *Francisco Romero*, Colección *Esquemas*, Editorial Ramón Columba, Buenos Aires, 1953; 72 páginas.

La colección *Esquemas*, destinada a presentar en forma breve y accesible los temas más elevados del saber, se inicia por una clara y equilibrada exposición del concepto de filosofía, seguida de un rápido bosquejo de sus principales temas. Este carácter introductorio obliga al autor a la mayor objetividad, de hecho lograda, al tratar los diversos problemas y tendencias filosóficas. Pero junto a esta ecuanimidad (y a muchas observaciones sugestivas y valiosas) resalta el hecho lamentable de ver a la escolástica en general y al tomismo en especial sistemáticamente excluidos.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

C R O N I C A

ARGENTINA

En los Cursos de Cultura Católica de la Ciudad Eva Perón, el Dr. Julio Ojea Quintana dió las siguientes conferencias, en los días 28 y 29 de agosto: *Situación de la Filosofía Jurídica Contemporánea; La Ciencia del Derecho Positivo; Programa Tomista para una Filosofía Jurídica.*

—En la misma institución el Canónigo Gabriel Galetti pronunció dos conferencias (15 y 17 de septiembre) acerca de *Algunos Aspectos de la Demonología.*

—En reunión conjunta del Instituto de Filosofía y del Instituto de Lenguas Clásicas de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Eva Perón, el 25 de agosto se leyeron las siguientes comunicaciones: Prof. Angel J. Cappelletti: *Cosmología y Teología en la Escuela de Mileto*; Dr. Carlos A. Disandro: *Heráclito y el Lenguaje.*

—El plan de reuniones mensuales del Ateneo Universitario Católico de Tucumán, ha comenzado a realizarse el 2 de octubre con la conferencia del Dr. W. Goldschmidt, sobre el tema: *La Enseñanza en las Facultades de*

Derecho desde el punto de vista católico.

—El día 23 de septiembre Mons. Dr. Octavio N. Derisi dió una conferencia en el Seminario Mayor y otra en la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná sobre: *El Valor Intrínseco y Perenne del Tomismo* y sobre *Existencialismo y Tomismo*, respectivamente. El 24, 25 y 26, bajo los auspicios del Ateneo Universitario dió tres conferencias en Santa Fe sobre la *Demostrabilidad, Demostración de la existencia de Dios, y Esencia de Dios.* El 26, en la sede del Ateneo mantuvo un coloquio sobre *La esencia y vida universitaria.* El mismo día en el Seminario Mayor pronunció una conferencia sobre la *Raíz del existencialismo y raíz del Tomismo.*

—Se inauguró en Mar del Plata la *Escuela de Filosofía y Psicología.* Su Director es el Prof. Jorge Lerner, a cuyo cargo está el curso regular de *Iniciación Filosófica.*

—En el Seminario Mayor San José se realizó el 19 de septiembre el *XIX Acto de Historia de la Filosofía.* Tema: *La Filosofía existencial contemporánea.* Las monografías estu-

vieron a cargo de los Sres. J. Benes, V. Melchior, J. Happon, J. Limas, O. Guidi.

—El Instituto de Metafísica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba ha publicado en texto bilingüe el opúsculo de Cayetano *De conceptu entis*, traducción, introducción y notas de Alberto Caturelli.

BRASIL

Del 20 al 26 de septiembre, se ha realizado en Curitiba el *II Congresso Brasileiro de Filosofia*. Los trabajos fueron ordenados según el siguiente temario: La Filosofía en el Brasil; Filosofías de las Ciencias; Filosofía social y política; Filosofía del arte y estética.

—Se anuncia un *Congreso Internacional de Filosofía, en el IV centenario de São Paulo*, organizado por el Instituto Brasileiro de Filosofia, para los días 9 al 16 de agosto de 1954. Temario: Filosofía de la Religión y Ética; Filosofía del Arte y Estética; Filosofía Jurídica y Social; Filosofía de las Ciencias y Filosofía en América. Secretaría del Congreso: Rua 24 de Maio 104, 8º andar, São Paulo, Brasil.

ESTADOS UNIDOS

La *American Catholic Philosophical Association* acaba de publicar las actas de su vigésima séptima reunión anual. Contiene los discursos, comunicaciones, discusiones e informes presentados a las diversas secciones de la asamblea, el estado financiero y la lista de los miembros de la Asociación. El tema fué —como oportunamente lo anunciara-

mos—: *Filosofía y unidad*. Señalemos sólo, entre el rico contenido del volumen, el discurso presidencial: *La Filosofía y la unidad de la sabiduría*, de la Srta. Elizabeth G. Salmon; *La Universidad y la filosofía*, de Theodore Hasburgh, Presidente de la Universidad de Notre Dame; *La filosofía y la unidad del conocimiento*, de Edward Q. Franz; *La filosofía y la unidad de las ciencias*, de Jacques Maritain, Profesor de la Universidad de Princeton; *La filosofía y la unidad de la filosofía de la naturaleza*, de L. M. Regis, de la Universidad de Montreal; *La filosofía y la unidad del fin último del hombre*, de Gerard Smith, Profesor de la Universidad Marquette. Las discusiones se realizaron en "mesas redondas", sobre puntos determinados de Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Metafísica, Ética y Política, Historia de la Filosofía; las conclusiones figuran en las actas. Durante la reunión se transmitió por radio una discusión sobre *La filosofía como camino de vida*, preparada por el Departamento Radial de la Universidad de Notre Dame, en su programa *Tópicos de importancia*.

—La Universidad de Duquesne (Pittsburgh), prosigue con ritmo acelerado su serie de estudios filosóficos. Han aparecido ya *Philosophico-Scientific Problems*, de Henry van Laer, donde su autor reúne cuestiones que, por su naturaleza, no pueden tratarse convenientemente en los cursos normales de Cosmología, como p. ej., el problema de las relaciones entre la extensión y la materia, el principio de verificación, la acción a distancia, la casualidad, el determinismo, la previsibilidad, la finalidad (según la filosofía clásica y según la física moderna). Asimismo ha publicado *Caietanis The Analigy of Names*, en versión de Edward A.

Bushinski; en el mismo volumen figura la traducción del tratadito *De conceptu entis*.

FRANCIA

El 10 de junio falleció en Aix el filósofo francés Jacques Paliard, cuyo pensamiento estaba íntimamente vinculado al de Blondel. También ha constituido una pérdida lamentable para la cultura francesa, la muerte de Jean Baruzi, conocido por sus notables estudios sobre los místicos.

—Se anuncia para septiembre de 1954 el *VII Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa*, que se tendrá en Grenoble. Tema general: La Vida, el pensamiento y sus mutuas relaciones. Secretaría: Th. Ruysen, 45, rue Thiers, Grenoble.

—Se ha constituido en París el Comité para la organización de un *Congreso Internacional Agustiniiano*, que se tendrá en dicha ciudad del 21 al 24 de septiembre de 1954, con motivo del XVI centenario del nacimiento de San Agustín. Secretaría: G. Folliet, Lormoy, par Montlhery (S. et O.).

ITALIA

Un número especial de la Revista *Salesianum* (2-3, abril-sept. de 1953, 509 páginas) aparece dedicada a estudiar en todos sus aspectos el problema de la vocación.

MEXICO

En magnífica presentación ha aparecido el volumen de *Memoria* correspondiente al *Primer Congreso Nacional de Cultura Católica*, tenido en Guadalajara, Jal, del 18 al 25 de enero de 1953. Incluye crónica del Congreso, trabajos leídos e ideario del Congreso.

SUIZA

Para los días 23-28 de agosto de 1954 se anuncia en Zurich un *Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias*. El temario se agrupa en los dos siguientes temas generales: Confrontación de corrientes y puntos de vista; Valor de la Filosofía de las Ciencias para la investigación. Secretaría: Forum International de Zurich, Ecole Polytechnique Fédérale, chambre 20d, Zurich 6.

INDICE DEL TOMO OCTAVO

LA REDACCIÓN:	<i>Su Santidad Pío XII y la crisis del Derecho Natural</i>	3
LA DIRECCIÓN:	<i>Intolerancia de la Verdad y tolerancia del amor</i>	83
	<i>Filosofía y Vida</i>	163
	<i>Filosofía y Vida</i>	245

ARTICULOS

GIORGIO DEL VECCHIO:	<i>La Esencia del Derecho Natural</i>	6
DOM ODON LOTTIN:	<i>Honestidad moral y mérito sobrenatural en Santo Tomás de Aquino y sus predecesores</i>	12
JULIO OJEA QUINTANA:	<i>Concepto egológico y concepto tradicional de la norma jurídica</i>	36
JUAN LEÓN REID:	<i>Las líneas fundamentales del método de Lavelle</i>	42
R. GARRIGOU-LAGRANGE:	<i>Definición de la Metafísica</i>	89
MANUEL TRÍAS:	<i>La oposición estética forma-contenido</i>	100
JOSÉ IGNACIO ALCORTA:	<i>Ética de la subjetividad</i>	117
SANTIAGO RAMÍREZ O. P.:	<i>En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía</i>	166
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Existencia en el Tomismo y en el Existencialismo</i>	193
FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN:	<i>La Esencia del Hombre europeo</i>	199
J. H. NICOLAS:	<i>Ensayo sobre la acción</i>	251
JOSÉ MARÍA DE ESTRADA:	<i>Reflexión acerca del principio de identidad</i>	276
R. PANIKER:	<i>La evolución del patriotismo en Occidente</i>	283

NOTAS Y COMENTARIOS

RAYMUNDO SIGMOND:	<i>El objeto de la sociología</i>	64
JORGE HUMBERTO MORENO:	<i>Acerca de la prelación de la Metafísica o de la Gnoseología</i>	126
ANTONIO QUARRACINO:	<i>Filosofía de la Religión</i>	135
OCTAVIO N. DERISI:	<i>¿Ignorancia o sectarismo?</i>	139
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Teoría del hombre</i>	220
JUAN VICENTE VÍA:	<i>Filosofía de la Arquitectura</i>	225
EDITH VALLINAS:	<i>El Hombre y el Estado</i>	294

BIBLIOGRAFIA

ALBERT DONDEYNE:	<i>Foi chrétienne et pensée contemporaine (Alberto García Vieyra)</i>	74
H. D. GARDEIL:	<i>Initiation à la Philosophie de S. Tomas D'Aquin: Introduction, Logique, Métaphysique (Octavio N. Derisi)</i>	75

ANGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ:	<i>Filosofía de la educación</i> (B. Tello)	77
MARIO MARTINS:	<i>Correntes da Filosofia em Braga dos sec. IV a VII</i> (José Bezic)	79
ANTONIO MILLÁN PUELLES:	<i>Ontología de la Existencia histórica</i> (Adriano Irala Burgos)	144
GUILLERMO FURLONG S. J.:	<i>Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata</i> (Guido Soaje Ramos)	149
ANDREW G. VAN MELSEN:	<i>From atomos to atom. The History of the concept of the atom.</i> (J. E. Bolzán)	151
F. J. GRONER O. P.:	<i>Kardinal Cajetan</i> (Guido Soaje Ramos)	152
J. ISAAC:	<i>Le Peri Hermeneias en Occident</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	229
I. M. RAMÍREZ:	<i>De Auctoritate Doctrinali S. Thomae Aquinatis</i> (Ernesto Delfino)	230
ETIENNE GILSON:	<i>El Espíritu de la Filosofía Medieval</i> (J. E. Bolzán)	232
JOSEPH DE TONQUÉDEC	<i>Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	233
PAUL DENIS:	<i>Les origines du monde et de l'humanité</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	234
WALTER BRUGGER:	<i>Diccionario de Filosofía</i> (O. N. Derisi)	303
JOSÉ ÁLVAREZ LASO:	<i>La Filosofía de las matemáticas en Santo Tomás</i> (J. E. Bolzán)	304
JUAN M. BARGALLÓ CIRIO:	<i>Rousseau. El estado de naturaleza y el romanticismo político</i> (Antonio Quarracino)	305
JOSÉ LUIS ARANGUREN:	<i>Catolicismo y protestantismo como formas de existencia</i> (Carlos E. Fernández)	305
R. E. BRENNAN O. P.:	<i>Psicología General. Una interpretación de la ciencia de la mente basada en Santo Tomás de Aquino</i> (G. Blanco)	310
H. D. GARDEIL:	<i>Initiation á la Philosophie de S. Thomas D'Aquin, III, Psychologie</i> (G. Blanco)	311
H. D. GARDEIL:	<i>Initiation a la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin, II, Cosmologie</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	312
ISMAEL QUILES, S. J. y JULIO REY PASTOR:	<i>Diccionario Filosófico</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	313
NOTICIAS DE LIBROS		314
CRONICAS		155, 235 y 316

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO

por

ROGER VERNEAUX

De manera clara y profunda este libro hace el balance de la filosofía llamada existencial y estudia la doctrina de la existencia desde KIERKEGAARD y HUSSERL, hasta SARTRE y MARCEL.

PRECIO: \$ 30.—

Editó CLUB DE LECTORES

Aristocracia en Libros

De venta en Librería Católica Acción

EMPORIO DE MISALES

RIVADAVIA 538

BUENOS AIRES

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

- CURSO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet). Un manual completo y sintético que comprende todas las partes de la Filosofía, expuestas con claridad y justeza. Comprende Lógica, Cosmología, Psicología, Metafísica (Crítica del conocimiento, Ontología y Teodicea), Filosofía del Arte y Ética. Obra destinada para los Cursos medios, secundarios y especializados, se completa con un Cuadro histórico de las Escuelas de Filosofía, índices de materias y nombres propios \$ 50.—
- LA INCOGNITA DE LA FELICIDAD. Medios prácticos para vivir feliz (M. M. Desmarais, OP). Una aplicación de la psicología tomista a los problemas prácticos de la vida, dirigida al gran público \$ 20.—
- EL MISTERIO DE LA MUERTE Y SU CELEBRACION (Féret, Daniélou, Congar, Boulard, Rétif, Dom Hild, etc.). La muerte a la luz de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Dogma, la Liturgia: una aportación del Congreso de Pastoral Litúrgica celebrado en Francia con aplicaciones prácticas para la vida pastoral \$ 50.—

RECIENTES PUBLICACIONES:

- HISTORIA DE LA IGLESIA (Fliche-Martin) tomo II \$ 125.—
- LO QUE TE ESPERA DESPUES DE TU MUERTE (Albert Frank-Duquesne) \$ 39.—
- DIARIO DE UNA MUJER ENCINTA (Anne-Marie Corot) \$ 25.—

SOLICITE EL CATALOGO GENERAL EXPLICADO 1953

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26-5209

DICCIONARIO DE FILOSOFIA

de Walter Brugger S. J.

Redactado con la colaboración de los profesores del
Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de
otros profesores.

Traducción por

JOSE MARIA VELEZ CANTARELL
Licenciado en Filosofía

Prólogo de Juan Roig Gironella S. J.
Director del Instituto Filosófico de Balmesiana.

XLII y 515 páginas. En tela fina. \$ 115. —

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179 — T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBROS FRANCESES

*Acabamos de recibir un importante
lote de novedades francesas de todos
los temas.*

SURTIDO DE PAPELERIA



LIBRERIA DEL TEMPLE

VIAMONTE 525

(31 Retiro 2359)

BUENOS AIRES

Héctor Julio & Ernesto Díaz S. A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513

T. E. 35-1407 - 35-1673

BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

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

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números \$ 6.—
Suscripción protectora .. \$ 10.—

Redacción, Administración,
Suscripciones y Avisos

Bartolomé Mitre 2560 T. E. 47-1217

Buenos Aires R. Argentina

**CAMISAS
DE HOMBRE**



PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables
PATENTE 15.444

Costoya y Cia

Chacabuco 95
T. E. 34, Def. 0959
Buenos Aires

¿ES USTED AMANTE DE LA
DIVINA PALABRA?

Suscríbese a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo
Divino. Revista única en su género;
útil a los laicos que desean conocer
y apreciar la Sagrada Escritura y
a los sacerdotes para el estudio y
predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe \$ 15.— a
"Revista Bíblica", Editorial Guada-
lupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.