

SAPIENTIA



REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

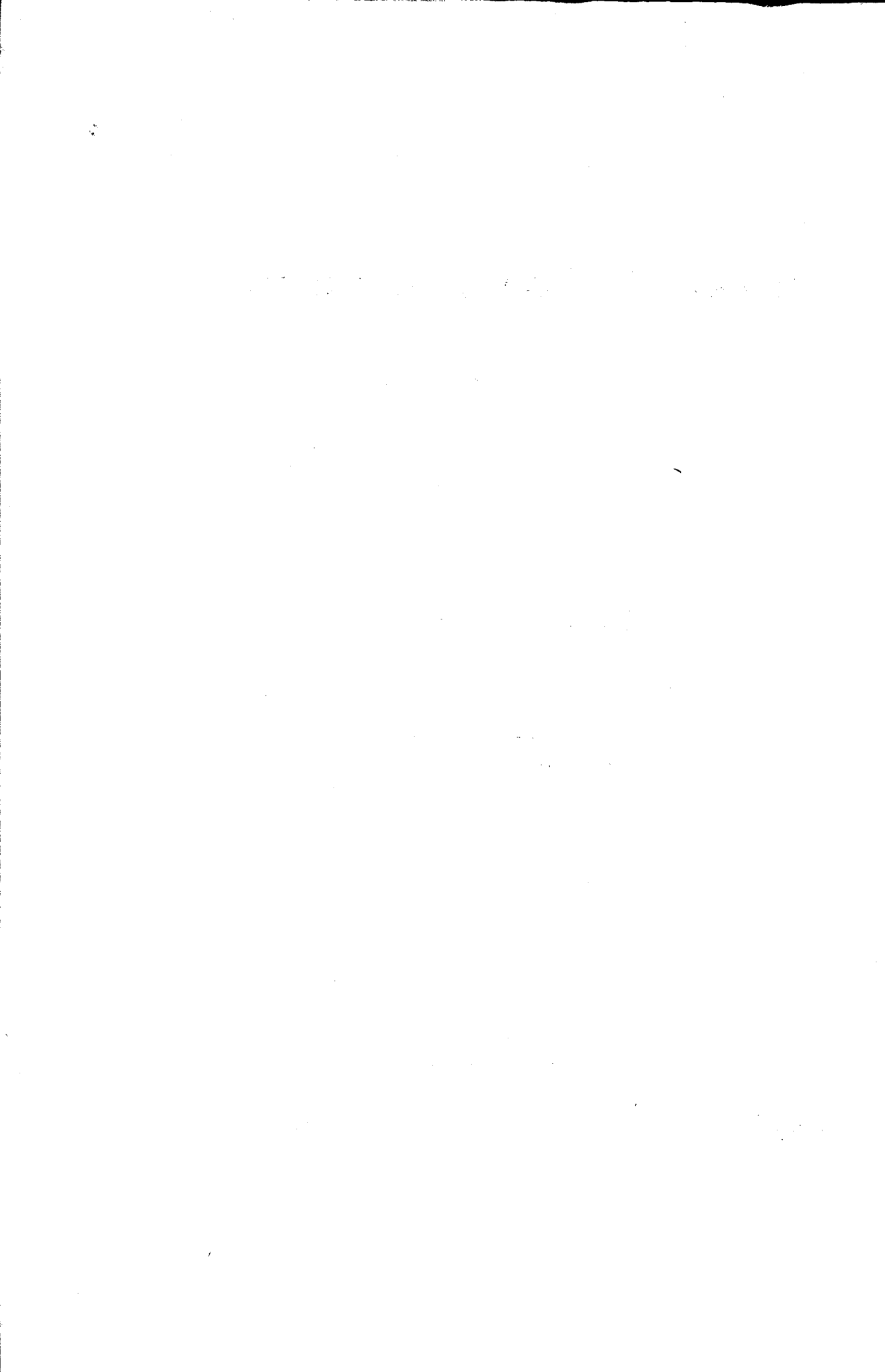
1946

4° TRIMESTRE

Año I

Núm. 2

LA PLATA - BUENOS AIRES



EL SIGNIFICADO HISTORICO DE GODOFREDO G. LEIBNIZ

(1646 - 1946)

El mundo de la Filosofía y de la Ciencia celebra este año el tercer centenario del nacimiento de Godofredo G. Leibniz. Pocos hombres han alcanzado la talla gigantesca intelectual como la suya. Talento precoz, era ya un sabio en la temprana edad en que otros comienzan a serlo. Por sus trabajos científicos, por sus concepciones filosóficas, Leibniz llenó con su fama a Europa de su tiempo. En contacto constante con los principales centros científicos y culturales —de que su abrumadora correspondencia nos da buena cuenta— soñó y buscó la unidad espiritual religiosa, filosófica y científica de Occidente, con optimismo y fe inquebrantables en la razón, concorde con su propio sistema filosófico.

Pocas veces en la historia del pensamiento humano inteligencia y buena intención fueron más auténticas que en el filósofo de Leipzig. Leibniz quiere oponerse a las consecuencias desastrosas del sistema cartesiano desarrolladas en el panteísmo de Spinoza. El ideal de su empresa es salvar las verdades fundamentales de los sistemas tradicionales y agruparlos en una philosophia perennis. De ahí que las conclusiones de su sistema sean moderadas, concordes en no pocos puntos, cuando no literalmente las mismas, con las de la tradición escolástico-tomista. Y sin embargo de ello, anticartesiano en su intención e incluso en el cuerpo doctrinal, Leibniz sigue estando animado por el espíritu de la filosofía moderna instaurado por Descartes. Ha procurado despojarse del cuerpo cartesiano, de sus consecuencias nefastas, pero poco se ha cuidado de despojarse de su alma, rediviva en todo su vigor emponzoñante en su concepción fundamental de la realidad. Porque para la Historia de la Filosofía, en Leibniz —no de otra manera que en el mismo Descartes— interesa menos el cuerpo de tesis en que sus principios concluyen y se encarnan, cuanto su actitud fundamental y esos principios que animan y trascienden aquel contenido doctrinal, el cual —con el desarrollo ló-

gico del virus latente en aquel espíritu— habría de ser aniquilado y substituido por las conclusiones del criticismo kantiano y del idealismo panteísta trascendental.

De hecho, encarnado en un sistema aparentemente no muy diverso del de la Filosofía tradicional escolástica, el espíritu de la filosofía de Leibniz habría de transformar aquel cuerpo doctrinal hasta convertirlo, a través de un proceso implacable de maduración histórica, en el fruto amargo de la Filosofía contemporánea.

Como Descartes, Leibniz es un racionalista, adopta una actitud intelectual contraria a la verdadera naturaleza de nuestra inteligencia, que, deformándola inexorablemente, viene a desembocar en el idealismo panteísta. En efecto, el sistema leibniziano está elaborado por una inteligencia que a priori destruye por sí sola, desde dentro, la realidad exterior a ella. La inteligencia en Leibniz trabaja con una fe inquebrantable en sí misma y saca de sus propias exigencias las exigencias de la realidad extramental. La verdadera realidad, tal como se nos da intuitivamente en nuestro humilde conocimiento de la experiencia sensible, no es tenida en cuenta. No es la realidad quien ilumina e impone sus exigencias a la inteligencia, no es la trascendencia del ser quien determina la inmanencia de la vida intelectual, sino viceversa, los términos están cambiados: es la inteligencia quien ilumina y domina con sus exigencias a la realidad, es la inmanencia quien determina y hasta dictamina y da razón de la trascendencia. El centro ontológico de la inteligencia ha sido llevado desde la realidad trascendente a su seno inmanente. No es la inteligencia quien se ilumina y esclarece a sí misma en la luz inteligible del ser que la invade desde su trascendencia, sino al revés, el ser quien se esclarece en las luces de la inteligencia, que se proyectan sobre él desde su inmanencia. De esta suerte, la vida de la inteligencia humana es deformada y convertida, primeramente en la vida de un espíritu puro, que no necesita de la experiencia para ponerse en contacto intuitivo con la realidad existencial y de ella tomar su propio objeto. Más aún, en segundo lugar, semejante actitud, no sólo convierte al alma o forma espiritual humana en un espíritu puro sin cuerpo, al independizarla de la vida de los sentidos, sino que la eleva al mismo Acto Puro de Dios, al darle el dominio de sus propios objetos y trocar su vida contemplativa en factiva de la verdad que conoce.

Claro que Leibniz no es de hecho idealista ni panteísta. Y las tesis leibnizianas parecen estar en las antípodas mismas de cuanto venimos diciendo. Pero la actitud inicial de la inteligencia, la independencia en que la coloca respecto a la experiencia, desvinculándola con ello del único punto de contacto con la realidad, conduce lógicamente y contra su auténtica naturaleza a convertir la vida intelectual humana en creadora de su propio objeto, en actividad intelectual divina.

Medítese con atención la teoría leibniziana de las mónadas y de la armonía preestablecida, penétrese en el significado del principio de razón suficiente, por él propuesto, y en el alcance de su optimismo teológico (Dios no puede hacer un mundo mejor) y de su determinismo psicológico (la voluntad humana está intrínsecamente necesitada a elegir siempre lo mejor), y se comprenderá mejor cuanto venimos diciendo del espíritu que anima y trasciende las propias intenciones moderadas y el cuerpo doctrinal de Leibniz: cómo en la raíz de tales afirmaciones de esa artificiosa construcción puramente mental está la supremacía del sujeto sobre el objeto, de la inteligencia dictaminando y organizando el ser desde su inmanencia, sin tener en cuenta para nada las exigencias ontológicas de la realidad, tal como ésta se nos da intuitivamente en nuestra experiencia, en una palabra, cómo todo su sistema está animado por un antropocentrismo que ha desplazado el ontocentrismo, que en última instancia es teocentrismo. Tampoco la filosofía de Leibniz, pese a sus intenciones de philosophia perennis, escapó al espíritu del iluminismo, que impregnara todos los sectores culturales del siglo XVIII.

Tal el significado histórico de Leibniz —y no otro le dan los representantes de la filosofía actual—: haber descentrado la inteligencia de su propio objeto, el ser alcanzado a través de los sentidos, y haber deformado así su auténtica vida, intentando hacerla dominadora y dictaminadora de la realidad —y de ahí a hacerla creadora, sólo había un paso, lógico por lo demás, que sus sucesores, con menos escrúpulos, se encargarían de dar— y con ello haber trastocado la misma realidad de alma espiritual unida substancialmente al cuerpo, al querer convertirla —no intencionalmente, sino en la actitud inicial de su filosofía— en una realidad puramente espiritual y hasta divina.

II

Y como quiera que la realidad trascendente a nuestra inteligencia o bien es el Ser Necesario de Dios o bien el ser contingente que recibe su ser por creación de Dios, y en ambos casos, sostenida en su Ser y Verdad necesarios, en la Existencia y Verdad misma de Dios, ella escapa a las deformaciones de construcciones a priori de una inteligencia humana con pretensiones de divina.

No, la realidad, de fuera y de dentro del hombre sólo es alcanzable por nuestra inteligencia por su sometimiento a ella, por vía especulativa y no práctica. No es la inteligencia humana quien crea o impone reglas a su objeto, sino viceversa, es ésta quien, desde su trascendencia, impone las condiciones de su aprehensión intencional u objetiva. Esencialmente finita, la inteligencia humana no posee en su inmanencia ni formal ni eminentemente la amplitud infinita del ser —tal como la posee Dios en el Acto puro de su Exis-

tencia— y, consiguientemente, ha de salir de sí, traspasar los límites de su imanencia, en busca de la realidad trascendente de su objeto. El conocimiento, como adquisición intencional del ser que no somos, es el remedio concedido a nuestra finitud (Santo Tomás, De Veritate, 2,2).

Más aún, la inteligencia humana ni siquiera puede ponerse en un contacto inmediato e intuitivo con la realidad trascendente, como lo logran los puros espíritus. Espiritual en su esencia, por su unión substancial con la materia, el alma humana depende de ésta también en su operar. Y si bien en su actividad específica de la inteligencia y de la voluntad es estrictamente espiritual y, por ende, enteramente independiente de la materia, aun entonces sigue dependiendo de ésta en razón de su objeto, que no alcanza sino por el ministerio de las facultades orgánicas de los sentidos. Para ponerse en contacto con su objeto en su alteridad trascendente, la inteligencia no posee otro medio de comunicación con ella que la intuición sensible. No que no conozca más que los datos sensibles, sino que la inteligencia no puede alcanzar su objeto formal propio —el ser o esencia que la especifica— sino en el objeto o datos de los sentidos. Por eso, si el racionalismo, cuyo espíritu venimos señalando en Leibniz, peca por exceso al hacer del hombre un espíritu puro y hasta divino, el empirismo peca por defecto, al encerrarlo en la animalidad de sus sentidos. Ni racionalismo ni empirismo, sino intelectualismo: la inteligencia espiritual tiene su objeto propio e inmaterial distinto del de los sentidos: el ser, pero obtenido por abstracción del objeto sensible. Para contemplar el mundo de la trascendencia ontológica hasta sus grados más elevados, el entendimiento humano ha de comenzar por descender y asomarse hasta la humilde ventana de sus sentidos. Únicamente a través de ese contacto intuitivo sensible con la más pobre de las realizaciones del ser —el ser material— la inteligencia humana alcanza su objeto, el ser, en las cosas materiales; pero una vez en posesión suya puede ascender —por el claroscuro y penoso pero firme camino de la analogía— por toda la gama de sus realizaciones ontológicas, ascendiendo del ser material al inmaterial y espiritual, y del ser finito al Ser infinito. Por eso, el ser primero que la invade con su inteligibilidad o, en términos escolásticos, su objeto formal propio —en cuya luz conoce toda la inmensa gama del ser— no es otro que el ser o esencia de las cosas materiales, la quidditas rei materialis, en expresión tomista. Y como quiera que esta esencia o, mejor este acto formal de la esencia corporal está sumergido en la potencia directamente ininteligible de la materia, para ponerse en contacto con su objeto formal propio la inteligencia necesita someter previamente a un proceso de abstracción los datos de la experiencia sensible, depurando la forma de su materia.

En la luz inteligible del ser, inmaterial o cognoscitivamente aprehendido, y en el modo como esa luz ha logrado penetrar hasta la inteligencia —por

abstracción de las notas materiales de los datos sensibles— iluminase también el ámbito de la propia inmanencia cognoscente, esclarecese la esencia del ser de la inteligencia y de todo el hombre. Desde que, según el principio analítico: *agere sequitur esse*, el obrar sigue al ser, es decir, desde que la actividad de un ser, como efecto suyo, refleja la naturaleza de éste, como su causa, la actividad del hombre lleva la impronta de su ser y el hombre está como encarnado y reflejado perfectamente en aquélla. Si el hombre no es un puro animal, que sólo aprehende y elabora datos sensibles (como quiere el empirismo), tampoco es un puro espíritu, un ángel, que aprehende intuitivamente su objeto, el ser, ni mucho menos un espíritu divino, creador de su propio objeto, como pretende el racionalismo idealista y panteísta. El hombre consta primeramente de un alma o forma espiritual —por el objeto formal de su inteligencia: el ser y esencia inmaterial, pues aun en las cosas materiales lo aprehende sin su materia—pero también de un cuerpo unido substancialmente al alma. En efecto, la vida espiritual de ésta no logra actualizarse en la posesión intencional de su objeto sino por ministerio de los sentidos, cuya actividad es orgánica e inmaterial a la vez, es decir, sólo puede proceder del cuerpo y el alma unidos en un único principio substancial total.

III

Cuando en un ímpetu de orgullo, la inteligencia humana quiere elevarse por sobre su propia condición y, desconociendo los límites de su naturaleza, trocarse en inteligencia angélica o divina, no logra en verdad conocer el ser de las cosas ni el ser de su propia realidad. Pierde entonces la ruta humilde, pero segura y única, de los sentidos, cuya intuición solamente puede ponerla en contacto con su objeto, el ser, y en un esfuerzo contra naturam intenta encontrar el ser en su propia inmanencia, como una exigencia de su misma vida. Pero con semejante actitud cierra así la verdadera y única fuente de acceso a la realidad objetiva e intenta en vano proyectar desde su inmanencia su propio objeto. Mas lo que en realidad logra es condenarse a devorar su propia vida con la contradicción negando el ser trascendente apoyándose en la luz inteligible de ese ser negado. Y con la deformación de su vida inteligible no sólo se cierran las puertas de acceso a la realidad que inteligentemente la actúa y perfecciona, y se reduce a esterilidad la vida de la inteligencia, cortados los vínculos con sus raíces ontológicas, que desde la trascendencia la alimentan, sino que se deforma, no de facto —porque la naturaleza se burla de los filósofos— pero sí de jure en su ser más íntimo y esencial. Porque desde entonces la vida humana y el propio ser humano resulta ininteligible: obligado, por una parte, a representar la tragedia de un espíritu infinito, de Dios, creador de sus propios objetos inmanentes, que no es, y lacerado, por otra,

por la contingencia y finitud de su ser, que nada puede entender ni hacer sin la ayuda del ser trascendente —en suprema instancia, el Ser de Dios— que no es.

Y ese espíritu que ha venido deformando el cuerpo doctrinal de la filosofía moderna y con él al propio hombre entero, hasta arrojarlo en la encrucijada trágica, hecha de contradicción y desgarramiento espiritual, de la filosofía y cultura actual, estaba ya encarnado en el racionalismo leibniziano en pos de los pasos de Descartes.

Tal el significado histórico de la filosofía de Leibniz. Tras la aparente moderación de sus tesis, el sistema de Leibniz llevaba inoculado la virulencia del espíritu que había de dar fisonomía trágica a la Filosofía moderna, realmente grande en la amplitud de su temática, en la agudización de su problemática y en la penetración de sus mismas soluciones, bien que casi siempre viciadas por su espíritu.

Lo terriblemente trágico de ese espíritu instaurado en la Filosofía moderna de Descartes y continuado y desarrollado por la magnífica inteligencia de Leibniz, informando desde sus entrañas un sistema aparentemente ingenioso e inocente, es que envisceraba un virus —oculto al propio Descartes y Leibniz— cuyas nefastas virtualidades iban a desarrollarse implacablemente en tres siglos de filosofía y de historia hasta minar los pilares básicos de los principios y descomponer la estructura más honda de nuestra cultura greco-latino-cristiana, organizada toda ella en la realidad del ser natural y sobrenatural y en sus exigencias normativas, para arrojarnos finalmente al caos de nuestra época desajustada y desencajada en todas sus partes, porque su raíz, que es la vida espiritual humana, especulativa y práctica, contemplativa y activa, ha sido desarticulada de la trascendencia ontológica creada y divina, natural y sobrenatural, desgarrada así por la contradicción interna y destrozada en su más íntima esencia.

LA DIRECCION

LA "COMPREHENSION" DEL ESTADO EN WILHELM DILTHEY

Si se intentara la reconstrucción del proceso de *idealización* del Estado, que consumó la doctrina moderna, deberá considerarse a Wilhelm Dilthey, pues aunque estrictamente no haya formulado una *Teoría del Estado*, intentó en cambio hacer posible un conocimiento realista del objeto de esa disciplina, mediante las coordenadas metodológicas que extendiera, enderezadas a aprehender el mundo social-histórico. "Quien estudie los fenómenos de la historia y de la sociedad —afirma— tropezará con entidades abstractas tales como el arte, la ciencia, el Estado, la sociedad y la religión. Son como nieblas acumuladas que impiden que la mirada penetre en lo real, y que no permiten tampoco ser apresadas". "Quisiera enseñar a ver esta realidad —agrega— y disipar estas nieblas y fantasmas"¹.

Dilthey quiso constituir, bajo el nombre de *ciencias del espíritu* o *noo-lógicas*, un sistema de las disciplinas que tienen por objeto la realidad histórico-social, pero dejando a un lado la metafísica, pues su residuo impide, en la opinión de Dilthey, conocer esa realidad, dado que hasta lo aparentemente librado de ella se encuentra sometido a su vasallaje; así, verbigracia, la sociología de Comte, que transformó la metafísica católica de De Maistre en las sombras chinescas de una dirección jerárquica de la sociedad por medio de los conceptos y métodos traídos de las ciencias naturales².

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del espíritu*, versión castellana de Eugenio Imaz, Méjico 1944, pág. 56.

(2) Dilthey apunta con exactitud (*op. cit.*, pág. 131) la raíz metafísica del error del sistema comtiano. En efecto: frente a la orientación mental contractualista, Augusto Comte redescubre la naturalidad de lo social. Explicaremos sucintamente esta afirmación "*L'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature: il est fondé sur des conventions*" (*Contrat social*, ch. 1). Así estracta Rousseau su propia filosofía, y, al mismo tiempo,

Dilthey considera que, hasta su época, y dado el fracaso de los intentos filosóficos por descubrir la articulación entera de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social, las ciencias del espíritu, tradicionalmente llamadas políticas y morales, no están constituidas en un todo; falta la ciencia general que confiera a las ciencias social-históricas particulares una cohesión, una síntesis, una lógica, capaz de mostrar la conexión dentro de la cual cada una de las unidades aparecería ordenada según sus relaciones de dependencia respecto de otras verdades y de la misma experiencia.

Esas ciencias han crecido sin unidad, en la práctica misma de la vida, requeridas especialmente por las necesidades de la formación profesional de las clases dirigentes del Estado. Así es, en efecto, cómo de una enseñanza política surgen, en la época de los sofistas, la retórica y la política; lo mismo acontece con la mayoría de las ciencias del espíritu nacidas en la edad moderna, porque nos muestran también la influencia señera de estas mismas circunstancias fundamentales. "Tenemos, pues —dice Dilthey— que la sistemática de aquellas ciencias del espíritu que contienen los fundamentos de la formación profesional de los órganos directivos de la sociedad lo mismo que la exposición de esta sistemática en enciclopedias, han surgido de la necesidad de abarcar en una visión conjunta todo lo necesario para semejante formación, y la forma más natural de estas enciclopedias ha de ser, como lo ha demostrado magistralmente Schleiermacher a propósito de la teología,

con ese enunciado esquemático, traduce con meridiana claridad la idea contractual-voluntarista de la sociedad. El hecho de la convivencia humana se explica, entonces, en razón del arbitrio del hombre, es decir, en antitética disensión con la metafísica social de la escolástica —con referencia a la cual el pensamiento moderno se define por polaridad— que le reconocía a la comunidad un valor entitativo, una necesidad natural perfecta de la persona humana. La sociedad es la resultante de una convención que altera el estado nativo de aislamiento del hombre, y el *contractualismo* es su expresión filosófica, ya se halle, como en Grocio y Locke, basado en la veracidad histórica de un "estado de naturaleza" pre-social, o, como en Hobbes y Rousseau, en un presupuesto psicológico de la convivencia humana, o, como en Kant y Fichte, en una forma a-priori de orden lógico para concebir la sociedad.

Augusto Comte reconoce la existencia de un "orden social" natural, y reconoce también que su teoría del *orden natural* viene de Aristóteles, de los grandes escolásticos y principalmente de De Maistre (cf. M. APCHÉ, *Augusto Comte et le catholicisme social*, en: *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, 1934, números 1 - 2, págs. 214 y sgs.). Pero como sus premisas metodológicas derivan del paradigma de la física newtoniana, que considera al fenómeno como la sola realidad conocible, Comte somete la sociedad al proceso cognoscitivo de un objeto físico y, en consecuencia, define al orden social con la noción *mecánica* de *equilibrio* y con el concepto *biológico* de *organismo*.

Dilthey, como Comte, reconoce también el fundamento natural de la realidad social (*op. cit.*, pág. 57), pero como para él esta realidad es espiritual, sólo es posible conocerla mediante un proceso de transferencia de la interioridad del investigador a la materia de ciencia.

aquella que, teniendo conciencia de esta finalidad, articula a este tenor el conjunto"¹.

El material de estas ciencias está formado por la realidad histórico-social, en la parte que los hombres la conservan como conocimiento histórico y en el aspecto que se hace accesible como conocimiento de la sociedad actual, de la que el investigador forma parte con su ser y con su hacer. Estas ciencias, entonces, abarcan tres clases diferentes de proposiciones: "Una de ellas expresa algo real que se ofrece en la percepción; contiene el elemento histórico del conocimiento. La otra desarrolla el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de esa realidad que han sido aislados por abstracción: constituyen el elemento teórico de las mismas. La última clase expresa juicios de valor y prescribe reglas: abarca el elemento práctico de las ciencias del espíritu"².

Pero Dilthey advierte a continuación que la relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante del investigador puede sólo desarrollarse subjetivamente, mediante la llamada autognosis (*Selbstbesinnung*), es decir, el proceso que reduce toda realidad a lo que ocurre en la conciencia³.

De la realidad histórica emergen formaciones permanentes, objetos del análisis social, cuando un fin que descansa en un requerimiento de la naturaleza humana y que es, por lo mismo, permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los enlaza en una conexión de fin; o cuando causas permanentes traban las voluntades en un todo, ya se deban estas causas a la articulación natural o a los fines que mueven la naturaleza humana. En esa primera realidad social señala Dilthey los *sistemas de cultura*, que son "totalidades teleológicas" (*Zweckzusammenhang*); la segunda, en cambio, comprende las *formas exteriores de organización* que se dan los hombres: el Estado, la asociación, las relaciones de dependencia, etc., las cuales son "totalidades de ejecución" (*Wirkungszusammenhang*).

Este último grupo de ciencias espirituales, que es el que nos interesa aquí especialmente, tiene por objeto la consideración teórica de la organización social y encuentra su centro en la doctrina del Estado⁴.

Las ciencias que integran ese grupo estudian, por tanto, la vinculación de la voluntad según las relaciones fundamentales de comunidad y dependencia para constituir una organización externa de la sociedad. El concepto

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 32.

(2) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 37.

(3) Cf. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *Revista de Occidente*, tomo LXIII, 1934, págs. 108 y sgs.

(4) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 61.

de organización externa es explicado por Dilthey de la siguiente manera: "La vivencia vista desde el sujeto, consiste en que éste encuentra a su voluntad afincada en un nexo de vinculaciones externas, en relaciones de dominación y dependencia frente a personas y cosas, en relaciones de comunidad. La misma persona indivisa es, al mismo tiempo, parte de una familia, director de una empresa, miembro de un ayuntamiento, participe de una asociación eclesiástica, acaso miembro de una unión corporativa, de una agrupación política. Así, la voluntad de una persona puede encontrarse entretrejida de múltiples maneras, y actúa en cada una de esas urdimbres por medio de la asociación dentro de la cual se encuentra. Este hecho, que es un hecho compuesto, trae consigo una mezcla de sentimiento de poder y de presión, de sentimiento de comunidad y de "ser para sí", de vinculación externa y la libertad, que constituye un elemento esencial del sentimiento de nosotros mismos. Desde el punto de vista objetivo, encontramos que en la sociedad los individuos no se hallan recíprocamente referidos sólo por la correspondencia de sus actividades, como seres individuales que descansan en sí mismos o que se entregan recíprocamente en la libre hondura moral de su ser, sino que esta sociedad constituye un nexo de relaciones de comunidad y vinculación donde se acoplan y, por decirlo así, se traban las voluntades de los individuos. Una mirada a la sociedad nos muestra, en primer lugar, un número inmenso de relaciones imperceptiblemente pequeñas, rápidamente pasajeras, donde las voluntades aparecen reunidas y en circunstancias de vinculación. Así surgen relaciones permanentes de este tipo en la vida económica y en los demás sistemas culturales. Sobre todo, en la familia, en el Estado y en la Iglesia, en las corporaciones y en los institutos se acoplan las voluntades en asociaciones originándose así una unidad parcial de esas voluntades: se trata de formaciones permanentes de una duración muy diversa, pero que permanecen mientras los individuos pasan, del mismo modo que un organismo perdura a pesar de la entrada y salida de las moléculas y átomos que lo componen" (1).

Dos hechos psíquicos fundamentan esta organización exterior de la sociedad: el sentimiento de comunidad, es decir, el llamado "instinto social", y la relación de dominación y dependencia entre las voluntades. Pero ambos hechos psíquicos son relativos, dado que el sentimiento de "ser para sí" y el de libertad, sobre los que se fundan las ciencias acerca de los sistemas de cultura, constituyen con los dos primeros una doble pareja dialéctica y, por lo mismo, se marcan recíprocamente los confines.

Los hechos psíquicos indicados, el de comunidad por un lado, el de dominación y dependencia por el otro, forman toda la urdimbre de la organi-

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, págs. 80-81.

zación exterior de los hombres. La relación volitiva de dominación y dependencia encuentra sus límites en la esfera de la libertad interior; la relación de comunidad encuentra los suyos en el hecho de que el hombre es un acabado "ser para sí".

Cimentada sobre esos hechos psíquicos se construye la "asociación", que es una unidad permanente entre varias personas, informada por una "conexión de fin". Semejante unidad sobrepasa la conciencia informe y primaria de comunidad y dependencia, para revestir el carácter de una estructura: las voluntades se hallan reunidas en una forma determinada, para una precisa cooperación. La unidad de voluntad entre diversas personas se funda en una conexión de fin. "Pues cualquiera que sea la influencia que el poder tenga en la formación de tales unidades —afirma Dilthey— no representa más que uno de los modos en que puede realizarse la plasmación de la estructura: el brazo del poder pone en movimiento una voluntad orientada por un fin, y mantiene sujetos a los sometidos, porque ello constituye un medio para un nexo final que habrá de realizarse. Por eso tiene razón Aristóteles cuando, al comienzo de su *Política*, viene a decir: *πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν*. También históricamente el poder sojuzga para someter a los súbditos en la conexión teleológica de la propia acción. Pero un nexo final permanente provoca en el ordenamiento de los individuos que le están sometidos el bien que necesita, una estructura, y así tenemos que la característica conexión de fin condiciona, a su vez, la conexión estructural: el nexo final opera como ley plasmadora en la formación de la asociación"¹.

De esa manera, Dilthey explica inobjetablemente la relación entre fin, función y estructura de la asociación. El objeto de la consideración teórica de la organización externa de la sociedad está constituido, precisamente, por la relación del Estado y de las asociaciones que le están subordinadas con el derecho, y por la relación del Estado con la sociedad. Cuando nuestras manifestaciones de vida, que pueden no provocar una asociación, inciden en otras personas al punto de formar una conexión de fin, puede ocurrir que esta conexión se realice por la mera coordinación de actividades sueltas, o bien mediante la asociación. De aquí resulta para Dilthey la relación existente entre la actividad vital de los individuos, los sistemas de cultura y la organización exterior de la sociedad, pues en las raíces de la existencia humana y de la conexión social, los sistemas de cultura y la organización exterior se hallan entretreídas de tal suerte que sólo razones metódicas pueden separarlos.

El Estado, ya se asiente en la unidad familiar, en el linaje o en el

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, págs. 86-87.

común, es la asociación que mantiene a cada hombre dentro de la esfera de sus funciones, y conserva el equilibrio entre el sometimiento y la libertad, ordenando a todo poder existente en el ámbito de su soberanía. "El Estado no cumple, mediante la unidad de voluntad que él es, una tarea que de otro modo se realizaría un poquito peor por la coordinación de actividades sueltas: constituye, por el contrario, la condición de cualquier coordinación de este tipo. Esta función de protección adopta hacia el exterior el aspecto de defensa de los súbditos; hacia el interior se manifiesta en el establecimiento y en la conservación coactiva de las reglas del derecho"¹.

El derecho representa, por tanto, una función de la organización exterior de la sociedad. Empero, el derecho ofrece otra fase por la que resulta afin con dos sistemas culturales, es decir, representa una "conexión de fin". El Estado no crea esta conexión mediante su nuda voluntad, sino que el derecho muestra propiedades que derivan de la relación entre la conciencia jurídica de los hombres y el orden jurídico. En este sentido, expresa Dilthey, el derecho no se hace sino que se "encuentra", y por muy paradójico que parezca, ésta es la raíz del derecho natural. El derecho, entonces, constituye un fin propio, porque la conciencia del derecho coopera con la voluntad estatal en el proceso del nacimiento y del mantenimiento del orden jurídico.

Pero no debe tampoco perderse de vista la imposibilidad de la existencia de un derecho efectivo que sea independiente de la organización externa de la sociedad. El orden jurídico es el orden de los fines de la sociedad mantenido mediante la coacción por la organización externa de la misma. Por otra parte, toda asociación debe ser "construida" mediante conceptos jurídicos. De aquí, pues, que cada concepto de la ciencia jurídica sólo pueda desarrollarse por medio de los conceptos de las ciencias de la organización externa de la sociedad y recíprocamente.

A partir de la Revolución Francesa se ha diferenciado, dentro de la organización exterior, el Estado de la Sociedad y, en consecuencia, se ha querido crear una teoría de la sociedad distinta de la doctrina del Estado. Con ello alude Dilthey a la dualización de Estado y Sociedad formulada a partir de Sieyes, vocero de la burguesía en su lucha con el absolutismo del siglo XVIII, y recogida por la filosofía liberal del siglo XIX e incluso por Lorenzo von Stein, a quien él indica. No obstante ello, Dilthey barrunta con agudeza que tras esta dualización se percibe sólo la diferencia entre el poder estatal de una época y las fuerzas libres que se encuentran en su esfera de dominio, vinculadas únicamente por él en un sistema propio de relaciones. En un estudio teórico acerca de la vida del Estado, apunta con exactitud, se puede

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 93,

considerar lo mismo la relación entre las unidades estatales que entre el poder del Estado y las fuerzas libres que se hallan dentro de él¹.

Cabe ahora interrogar: ¿cómo se opera el saber noológico de Dilthey? Así como Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se preguntará: ¿cómo encontrar el saber objetivo acerca del mundo histórico? ¿cómo conocer la historia y las ciencias del Estado, de la religión y del arte? Arranca, pues, con el tema epistemológico de su tiempo: la "crisis del conocimiento" que él hace a propósito no ya del saber natural sino del saber moral.

Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encuentra Dilthey un punto seguro donde anclar su pensamiento, en el intento de fundamentar filosóficamente las ciencias del espíritu. "Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexa original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza". Y agrega: "la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna". "Si con estos puntos coincidía diversamente la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant, me era menester, sin embargo, —añade Dilthey— concebir la conexión de los hechos de la conciencia en que unos y otros encontramos todo el fundamento de la filo-

(1) Ni en la filosofía política antigua, ni en la del medioevo, se encuentran planteadas la distinción y oposición entre los conceptos de Estado y Sociedad. Sólo en los tiempos modernos, a partir del Iluminismo y, especialmente, de la llamada escuela del *derecho natural*, surgió la dicotomía Sociedad-Estado, y se trató de establecer, junto con sus respectivas naturalezas, su inter-relación funcional. Durante la Revolución Francesa, el *tiers état*, es decir, la burguesía, que se estimaba así misma como una sociedad completa, concibió ideológicamente su lucha como una oposición de la Sociedad con el Estado (cf. SIEYÈS, *Qu'est ce que le Tiers État?*, ch. I). Para Lorenzo von Stein, al igual que para Saint-Simon, la sociedad se halla siempre en contraste con el Estado, y en esa tensión reside el verdadero principio vital de la historia. Para Marx, el Estado es el reflejo de la lucha de clases que tiene lugar en el seno de la Sociedad, y lo considera como un instrumento de opresión de que se adueñó el capitalismo para esgrimirlo en contra de la Sociedad. La abolición de ese conflicto entre las clases sociales, por obra de la liberación proletaria, cerraría la prehistoria de la humanidad, despojaría al Estado de su carácter de instrumento de clase y reconduciría sus atributos al seno de la sociedad del porvenir, pacificada entonces en la unidad de una sociedad sin Estado opresor (cf. J. BINDER, *Stato e società nella moderna filosofia politica*, en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, An. IV, 1924, págs. 205 y sgs.). Estado y Sociedad, como bien lo nota Dilthey, no son, pues, los conceptos de dos realidades, sino que ocultan, en la sociedad lábil de la época moderna, la tensión ideológica existente entre un sector activo de los gobernados, sujetos del poder político, y otro sector relativamente libre que, por no estar completamente vinculado a la actualización de ese poder, sólo se siente unido, mientras dura el ostracismo, en virtud de una relación compromisoría.

sofía de manera distinta que esa escuela. Si prescindimos de unos cuantos gérmenes, como los que nos ofrecen Herder y Guillermo de Humboldt, que no lograron el desarrollo científico, hasta ahora la teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, substancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar". "Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana entera que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos. No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía. Así parece resolverse también el misterio más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo, se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cualesquiera sus determinaciones especiales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión sino que, por el contrario, estas representaciones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad. Así se ensancha —concluye Dilthey— el horizonte de la experiencia que en un principio parecía darnos noticia únicamente de nuestros propios estados internos; con nuestra propia unidad de vida se nos da, al mismo tiempo, un mundo exterior, se hallan presentes otras unidades de vida"¹.

(1) Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, págs. 5-7.

De esta extensa transcripción surge claramente el deseo de Dilthey de manifestar que las "condiciones de la conciencia", fundamento de todo saber en una posición idealista, no son como para Kant ingredientes puramente intelectuales, que suministra el sujeto conociente, sino que son también, predominantemente, sentimentales y volitivos, pero que a la postre resultarán los elementos exclusivos, como en todo saber práctico del idealismo. Observemos, entonces, que la discrepancia de Dilthey con Kant, malgrado su intento, no es tal, pues este último, con su autonomismo moral absoluto, hace proceder la razón práctica de la propia voluntad del sujeto e intervenir el sentimiento a través del juicio.

Nos resta apuntar ahora de qué manera, sobre la base de la experiencia interna, Dilthey intenta encontrar la existencia del conocimiento objetivo del mundo histórico.

El método noológico de Dilthey es el *escepticismo*, y el sistema de su teoría del conocimiento está constituido por las teorías de la *vivencia* y de la *compreensión*.

Con referencia al método, nos limitaremos a transcribir un texto del propio Dilthey, pues su claridad torna superfluo cualquier comentario. Al preguntarse cuál sería el método apto para resolver el problema de la esencia de la filosofía, partiendo de los hechos históricos, consideró la oportunidad, según su expresión, de que, para ello, debía esclarecer la metodología general de las ciencias del espíritu. Los sujetos de todas las proposiciones son, en estas ciencias noológicas, las unidades vivientes individuales, socialmente referidas las unas a las otras. Son ante todo las personas particulares, cuyas manifestaciones residen en el lenguaje, la palabra, los actos. "La misión de las ciencias del espíritu consisten en captarlas y revivirlas intelectualmente. El complejo anímico que se expresa en estas manifestaciones permite advertir en ellas un típico retornante, y relacionar los momentos aislados de la vida con la serie de sus fases y finalmente con el nexo de la unidad vital. Los individuos, empero, no existen aislados; están vinculados entre sí en familia, en sociedades más complejas, en naciones, en épocas y, finalmente, en la humanidad misma. La congruencia de esas organizaciones singulares hace posible las maneras típicas de comprensión en las ciencias del espíritu. Sin embargo, ningún concepto agota el contenido de estas unidades individuales; más bien se puede sólo revivir, comprender y describir la multiplicidad de lo intuitivamente dado en ellas. También su entretrejimiento en el curso de la historia es algo singular e inagotable para el pensar. Las formas que reúnen lo singular no son, sin embargo, arbitrarias. No hay ninguna de ellas que no sea expresión de la unidad estructural vivida de la vida individual y social. No hay relato de

un hecho, por sencillo que sea, que al mismo tiempo no trate de hacerlo comprensible, subordinándolo a representaciones generales o conceptos de funciones psíquicas; ninguno que no asocie lo aislado en la percepción a un complejo supletorio fundado en las representaciones generales o conceptos disponibles, tal como se los ofrece su propia vivencia; que no reúna los pormenores aislados, seleccionando y combinando en un todo significativo, pleno de sentido, conforme a las experiencias accesibles de valores vitales, valores de acción y fines. El método de las ciencias del espíritu consiste en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos. En la reproducción de los complejos estructurales individuales y colectivos, encuentran su cumplimiento los conceptos científico-espirituales, como, por otra parte, el mismo revivir inmediato es elevado a conocimiento científico por medio de las formas generales del pensamiento. Cuando coinciden estas dos funciones de la conciencia científico-espiritual, aprehendemos lo esencial de la evolución humana. En esta conciencia no debe haber ningún concepto que no se haya formado en toda la plenitud del revivir histórico; no debe haber nada general que no sea la expresión esencial de una realidad histórica. Naciones, épocas, series de evolución histórica —en todas estas formaciones no impera la libre arbitrariedad, sino, enlazados en la necesidad del revivir, tratamos en ellas de aclarar lo esencial de los hombres y de los pueblos. Se desconoce, pues, completamente el interés que el pensador encuentra en el mundo histórico cuando se considera la formación de conceptos en su jurisdicción sólo como un recurso para copiar y representar fielmente lo singular tal como es; por encima de toda representación y estilización de lo real y singular, el pensamiento se esfuerza por llegar al conocimiento de lo esencial y necesario; aspira a comprender la conexión estructural de la vida individual y social; porque sólo conquistaremos poder sobre la vida social, cuando capturemos y aprovechemos su regularidad y conexión. Las formas lógicas en que se expresan esas regularidades son juicios cuyos sujetos son tan generales como sus predicados”.

“Pero ahora —agrega Dilthey— ¿cómo habrá que determinar con más precisión el método para que se pueda avanzar en forma segura desde la representación general y denominación hasta el concepto del objeto? La formación de concepto parece caer en un círculo vicioso. El concepto de la filosofía sólo puede ser hallado íntegramente, como el de arte o el de religión o el de derecho, haciendo derivar de los hechos que la forman los complejos de rasgos distintivos que constituyen el concepto. Esto ya presupone una decisión acerca de qué hechos psíquicos han de ser designados como filosofía. Esta decisión, empero, pudo haber sido tomada por el pensar, sólo cuando ya estaba en posesión de rasgos distintivos suficientes

para comprobar en los hechos el carácter de la filosofía. En ese caso parece que ya se debe saber lo que es filosofía, cuando se empieza por la formación de este concepto partiendo de los hechos".

"El círculo vicioso contenido en el procedimiento de la determinación del concepto de la filosofía es inevitable. Existe realmente una gran inseguridad respecto a los límites dentro de los cuales pueden ser aplicados respectivamente a sistemas y trabajos el nombre filosofía y la designación filosófica. Esta inseguridad sólo puede ser superada cuando se comprueban, en primer lugar, determinaciones seguras, aunque insuficientes, de la filosofía, a través de las cuales se llega mediante procedimientos nuevos a comprobaciones ulteriores, que poco a poco agotan el contenido de concepto de filosofía. El método sólo puede consistir en deslindar con la mayor exactitud los rasgos esenciales de la filosofía mediante procedimientos particulares, cada uno de los cuales no permite aún una solución completa y universalmente válida del problema, pero que paso a paso circunscriben más fuertemente los hechos que le corresponden, y finalmente desprender del dinamismo de la filosofía las razones por las que sobran regiones fronterizas que no consienten una neta determinación de sus contornos. Primero debe tratarse de comprobar un contenido común en los sistemas que realizan cada uno por sí la formación de la representación general filosófica. Luego puede utilizarse el otro aspecto que ofrece el concepto, la agrupación de los sistemas en un complejo, a fin de comprobar el resultado y completarlo por medio de un examen más profundo. Con esto han sido dados los fundamentos para investigar la posición de los rasgos esenciales de la filosofía, así ganados en la conexión estructural del individuo y de la sociedad, concebir la filosofía como una función viva en el individuo y la sociedad, y combinar así los rasgos en un concepto esencial, a partir del cual pueda comprenderse la relación de cada sistema con la función de la filosofía, colocar en su lugar los conceptos sistemáticos de la filosofía y señalar con más claridad el límite fluctuante de su contorno. Este es el camino —concluye Dilthey— que habremos de recorrer"¹.

Para hacer el análisis de los dos conceptos sistemáticos apuntados, sobre los cuales reposan el conocimiento de los sistemas de cultura y las formas externas de organización, seguiremos el ensayo de Dilthey titulado "*Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*".

Cualquier conocimiento de la realidad humana comienza, y sólo es posible, por el conocimiento de sí mismo. La concepción e interpretación de

(1) Cf. W. DILTHEY, *La esencia de la filosofía*, versión castellana de Elsa Tabernig, Buenos Aires, 1944, págs. 81-88.

nuestra propia vida', afirma Dilthey, recorre una larga serie de etapas, de las que la *autobiografía* es la más perfecta explicación. En ella el yo capta su propio curso de vida, de tal manera que toma conciencia del sustrato humano y de las relaciones históricas en que se halla comprendido. Por eso la autobiografía puede terminar ensanchándose hasta formar un cuadro histórico; lo que le pone límites, y a la vez, le otorga su significación, es el hecho de que este cuadro esté sostenido por la vivencia y que, desde esta profundidad, el yo se hace *comprender* y comprende sus relaciones con el mundo. La reflexión del hombre *sobre sí mismo* sigue siendo la base y el punto de mira. De aquí, pues, que para Dilthey la comprensión de las manifestaciones de vida ajena, y de las personas de los otros, se formará en la *vivencia* y en la *comprensión* de sí mismo, en una constante reciprocación de estos dos elementos¹.

Para Dilthey, la comprensión (*Verstehen*) es la consecuencia necesaria de una percepción dinámica, el *vivir* (*Erleben*), considerado como su elemento primario. La dificultad estriba en establecer el tránsito lógico del uno a la otra. Quisiéramos para ello, venciendo la confusa obscuridad de Dilthey, precisar con sus propias palabras cómo debe interpretarse la percepción en sentido dinámico (*Erleben*) y la percepción en un sentido más estático (*Erlebnis*).

La percepción propiamente dinámica, el *vivir*, es descrita por Dilthey de la siguiente manera: La vida espiritual aparece en el terreno de lo físico y representa la etapa más alta de la evolución en la tierra. Las condiciones de su aparición las estudia la ciencia natural al descubrir en los fenómenos físicos un orden según leyes. Entre los cuerpos que se nos dan fenoménicamente se encuentra el del hombre y con él se enlaza, en un modo que no admite ulterior explicación, la vivencia. Pero con la vivencia pasamos del mundo de los fenómenos físicos al reino de la realidad espiritual. Constituye el objeto de las ciencias del espíritu, y la reflexión sobre éstas y su valor cognoscitivo es por completo independiente del estudio de sus condiciones físicas².

El *vivir* es un transcurso en el tiempo, en el que cada estado cambia antes de convertirse en un objeto distinto, pues el momento siguiente se construye siempre sobre el anterior, y en ese transcurso cada momento —todavía no captado— deviene pasado. Entonces aparece como recuerdo, que ya posee la libertad de extenderse. Pero la observación destruye la intuición³.

(1) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, versión castellana de Eugenio Imaz, Méjico, 1944, págs. 228-229.

(2) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 220.

(3) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 219.

La consecuencia de esta estructura de la vida real reside en que el curso del tiempo no es "vivable" en sentido riguroso. La presencia de lo pasado sustituye a la vivencia inmediata. Al querer observar el tiempo, nuestra observación lo destruye porque lo fija mediante la atención, detiene lo influido y torna rígido lo que deviene. Vivimos, entonces, solamente las modificaciones de aquello que era, y el hecho de que se cumplan estas modificaciones de lo que fué; pero no vivimos el curso mismo¹.

En el mismo ensayo, Dilthey describe la *vivencia*², con los siguientes términos: El tiempo existe en virtud de la unidad sintética de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que se presentan en ella, les son comunes las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia de tiempo, duración, cambio... El marco de estas relaciones abarca pero no agota la "vivencia" del tiempo en el cual se "cumple", por fin, su concepto. En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente. Presente es la concreción de un momento del tiempo con la realidad, es vivencia por oposición al recuerdo o a las representaciones del futuro que aparece en nuestro desear, esperar, temer, querer. Esta concreción con la realidad, o "presente", se da constantemente, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia cambia sin cesar. Las representaciones en que apresamos el pasado y el futuro se hallan presentes sólo para el que vive en la actualidad. Este presente existe siempre, y nada existe que no se resuelva en él³.

El curso de la vida se compone de partes, de vivencias, que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo del que forma parte; mediante la estructura, se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión, de modo que la conexión es una categoría que surge de la vida. Podemos captar la conexión en virtud de la unidad de nuestra conciencia⁴.

La diferencia entre las dos proposiciones, la dinámica: el *vivir*, y la estática: la *vivencia*, no aparece clara en Dilthey y, más aún, parecen dos instituciones ficticias, a *fortiori* para realizar el tránsito indispensable de la una a la otra. Pero también entre la percepción general y la comprensión se observa el mismo salto obscuro que entre el vivir y la vivencia. Dilthey dis-

(1) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 219.

(2) La palabra *vivencia* ha ingresado definitivamente en el lenguaje filosófico para expresar el mismo concepto que el *Erlebnis* (experiencia de vida) diltheyano. Cf. EUGENIO IMAZ, *Asedio a Dilthey*, Méjico, 1945, pág. 37.

(3) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 217.

(4) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 219.

tingue dos aspectos complementarios de la comprensión, y llama al primero de ellos revivencia (*Nacherleben*) y, al segundo, su "interpretación". Pareciera, entonces, en contra de opiniones más autorizadas¹, que la comprensión de Dilthey va de la interioridad del sujeto al objeto, y no inversamente. Pero cualquiera sea la forma en que se plantee esta controversia secundaria, es evidente que la *revivencia* es, para Dilthey, la forma elemental de la comprensión, su primer grado, ya se trate de la comprensión de sí mismo o de otro.

Veamos de qué manera se expresa este concepto, en diferentes pasajes: La vivencia, la comprensión de otras personas, la concepción histórica de las "comunidades" como sujetos de la acción histórica y por lo tanto, en definitiva, del espíritu objetivo, son las fuentes de donde surge nuestro saber del mundo espiritual. La vivencia es su condición última, y el problema reside en conocer cuál es la función que desempeña².

La posición que adopta la comprensión superior frente a su objeto está determinada por su objetivo, consistente en encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto es posible solamente porque la conexión que se da en el "vivir" propio y que se ha experimentado en innumerables casos, se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que alberga. Esta aptitud que se da en la tarea del comprender la denominamos "transferencia" (*Sichhineinversetzen*), ya sea en un hombre o en una obra... Así, pues, cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como "transferencia" del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida. Sobre la base de esta transferencia se levanta el modo supremo, mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber: la "reproducción" o "re-vivencia" (*das Nachbilden oder Nacherleben*)³.

Resulta, en consecuencia, evidente, que la *revivencia* es, para Dilthey, una transposición del sujeto comprendiente en el sujeto extraño, u objeto comprendido o a comprender. Nos queda por esclarecer el modo en que se opera esta transposición, es decir, de qué manera el *revivir* ase al mundo espiritual.

La función de reproducción o revivencia —dice Dilthey— reposa sobre dos elementos. Por una parte, cada recuerdo vivo de un medio o de una situación exterior provoca en nosotros una reviviscencia. Por la otra, la imagi-

(1) Cf. O. F. BOLLNOW, *Dilthey, eine einföhrung in seine philosophie*, Leipzig u. Berlín, 1936, págs. 147 y sgs.; EUGENIO PUCCIARELLI, *La comprensión en Dilthey*, en: *Revista Humanidades*, tomo XXVI, 1938, págs. 319 y sgs.

(2) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 220.

(3) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 239.

nación tiene el poder de reforzar o debilitar el acento de las aptitudes que conforman nuestra propia síntesis de vida, y de reproducir de este modo cada vida psíquica ajena¹.

Veamos ahora cómo entiende Dilthey el segundo momento de la comprensión: la *interpretación* (*Auslegung*).

¡Con qué claridad vemos en el revivir de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una especial genialidad personal! Pero, dado que constituye una tarea importante y duradera, como fundamento de la conciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en técnica y esta técnica se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. Se halla vinculada al hecho de que la comprensión tiene por delante manifestaciones de vida fijadas en perennidad, de suerte que puede volver de continuo a ellas. Denominamos "interpretación" a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas. Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva, y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contiene en las obras escritas. Este arte constituye la base de la filología, y la disciplina correspondiente se llama hermenéutica².

Cuando la vivencia es elevada por las operaciones elementales del pensamiento a una conciencia más atenta, esta atención no hace sino señalar las relaciones contenidas en la vivencia. La comprensión descansa, primariamente, en la relación entre lo expresado y la expresión contenida en toda vivencia caracterizada como comprensión. Esta relación es visible, experimentable, en su peculiaridad exclusiva. Y como sobrepasamos el estrecho campo de la vivencia, sólo a base de la interpretación de las manifestaciones de vida, esta última resulta, para nosotros, la función central del comprender en la edificación de las ciencias del espíritu³.

Por eso, —termina expresando Dilthey— dentro de su planteamiento gnoseológico inicial se da, lógicamente, para todo comprender, un irracional, puesto que la vida también lo es; no es posible representarlo mediante ninguna fórmula de nuestra actividad lógica. Y la seguridad última, si bien completamente subjetiva, inherente a esta revivencia, no es posible que sea reemplazada por ningún control de valor cognoscitivo de los razonamientos en los que se puede expresar el proceso del comprender. Estos son los li-

(1) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 238.

(2) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 241.

(3) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, págs. 242-3.

mites que, en virtud de su naturaleza misma, les son impuestos al tratamiento lógico del comprender¹.

Podemos, entonces, con Tazerout, sintetizar el saber noológico de Dilthey con las siguientes conclusiones:

1°.) que la percepción se descompone en el "vivir" y en la *vivencia*, expresamente diferenciados por Dilthey con los nombres de *Erleben* y *Erlebnis*;

2°.) que la comprensión se descompone, a su vez, en *transferencia* del sujeto y en *interpretación* del objeto, aunque estos dos términos estén menos netamente distinguidos que los dos primeros, también complementarios;

3°.) que la continuidad de la experiencia en general, en la comprensión genérica, no es concebible sino a condición de que se identifique exactamente el *vivir*, dinámico e inasible, con su reproducción por el pensamiento;

4°.) que esta identidad es absoluta en Dilthey, y convierte, por consecuencia, en vana e ilusoria, toda distinción verbal entre la *vivencia*, llamada *Erlebnis*, y la *revivencia*, denominada *Nacherleben* o *Nacherbilden*;

5°.) que no existe, por tanto, entre la *vivencia*, bajo sus dos aspectos, y la comprensión, en sus dos formas, una relación de consecuencia, sino una verdadera contradicción que no puede, bajo ningún título, ser corregida o disminuída por el reconocimiento de un irracional en todo acto de comprensión².

De todo lo cual resulta, entonces, que Dilthey, al partir de su criticismo y escindir radicalmente la inteligencia y la voluntad del ser extramental, en lugar de *saber*, opera, desde la inmanencia del investigador, una *creación irracional* del objeto de conocimiento. Jellinek y Max Weber, poniendo en juego las categorías kantianas, puramente intelectuales, del entendimiento, rematan en la formulación racional del objeto de ciencia; Dilthey, en cambio, penetrando con el ímpetu de la vida las condiciones de conciencia que estima necesarias para el conocimiento, concluye en un voluntarismo que estraiga la inteligencia y, por ende, la verdad³. Su posición, por otra parte, se halla del todo conforme con el inmanentismo irracional del calvinismo, del que Dilthey era pastor, egresado de Wiesbaden.

Ahora bien: siendo el Estado, para Dilthey, un *espíritu objetivo*, esto

(1) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 243.

(2) Cf. TAZEROUT, *Les sciences noologiques d'après Wilhelm Dilthey*, en: *Revue Internationale de Sociologie*, año 1934, págs. 263 y sigs.; *L'oeuvre de Dilthey (Contribution à l'Histoire de la Sociologie en Allemagne)*, en: *ibidem*, año 1938, págs. 367 y sigs.

(3) Cf. J. HOFER, *Von Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Diltheys*, Herder, 1936.

es, una vivencia incorporada al mundo de los sentidos¹, sólo es posible captar su expresión mediante el ya explicado proceso cognoscitivo del *comprehen-der*. Puesto que Dilthey afirma, acertadamente, que en las ciencias del espíritu la captación teórica de la realidad social-histórica lleva ínsitas la valoración de esa realidad y la posterior e incesante acción constituyente de la misma, y dado, por tanto, que el conocimiento del Estado tiene como finalidad la acción política, la Teoría del Estado resulta, en su sistema, confinada en la inmanencia voluntaria del sujeto. Con ello, se supedita el conocimiento de la realidad estatal a la voluntad política de los hombres.

Bien se pudo, pues, considerar el *intuitus* vitalista - histórico - espiritual de Dilthey, como presupuesto gnoseológico de una Teoría del Estado basada en una antropología filosófica que reduce la vida a su sola dimensión biológica¹.

ARTURO ENRIQUE SAMPAY
De la Universidad Nacional de La Plata.

(1) Cf. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 232; *Zur Preussinschen Geschichte*. Gesammelte Schriften, Leipzig u. Berlin, 1936, T. XII, págs. 131-2.

(2) Cf. H. NICOLAI, *Der Staat im National sozialistischen Weltbild*, Leipzig, 1935. pág. 10.

LA SUBALTERNACION DE LA ETICA A LA PSICOLOGIA

Esta cuestión, no aclarada suficientemente en los escolásticos modernos, reviste suma importancia para la elucidación de los problemas epistemológicos actuales, sobre todo en lo que se refiere a las ciencias llamadas del espíritu. Pero en esta simple nota hemos de limitarnos a fundamentar el hecho de la subalternación de la Etica a la Psicología, dejando para otra oportunidad el estudio de las consecuencias que de ella se derivan respecto al lugar que le corresponde a la Etica dentro del saber humano y respecto a la naturaleza de la misma Etica y de las ciencias en ella comprendidas.

Hablamos de ciencia, en el sentido riguroso con que emplea la tradición aristotélico - tomista este vocablo, es a saber, como el hábito adquirido por la demostración. La ciencia, en este sentido, se distingue de sus principios como el efecto de sus causas y constituye un hábito distinto de ellos. Los principios pueden ser o "el entendimiento de los principios", cuando son verdades cuya manifestación se nos hace patente por sí misma, u otro hábito científico, constituido por conclusiones de una ciencia superior. En el primer caso, es a saber, cuando la ciencia se funda en verdades de evidencia inmediata, surgen las ramas fundamentales y primarias de la sabiduría humana, con tanta profundidad consideradas por Aristóteles: la Lógica y la Metafísica en el tercer grado de abstracción; la Aritmética y Geometría en el segundo; la Física o Filosofía natural en el primero. Célebre el pasaje de Santo Tomás en sus comentarios a Aristóteles: "Habiendo tomado Aristóteles, dice allí Santo Tomás, la razón de la unidad de la ciencia de la unidad del género sujeto, no toma la razón de la diversidad de las ciencias de la diversidad del sujeto sino de la diversidad de los principios. Pues dice que una ciencia es diversa de otra cuando sus principios son diversos; de suerte que los principios de ambas no procedan de otros principios primeros, ni los de una ciencia procedan de los de la otra; porque si procedieran de los mismos principios o unos de

los otros, no serían diversas ciencias... Con todo no se ha de entender esto que sea suficiente para la unidad de la ciencia la unidad de los primeros principios *simpliciter*, sino la unidad de los primeros principios *in aliquo genere scibile*. Se distinguen los géneros de saberes según el diverso modo de conocer. Así como de modo distinto se conocen las cosas que se definen con materia y las que se definen sin materia. De donde, un género de saberes es el cuerpo natural y otro, el cuerpo matemático. De donde son diversos los primeros principios de uno y otro género, y por consiguiente sus diversas ciencias" (1).

Toda ciencia que no arranque de principios primeros y evidentes ha de arrancar de principios demostrados por una ciencia superior. Por esto, los autores escolásticos daban tanta importancia a lo que llamaban ciencias subalternadas, es decir, ciencias cuyos principios lo constituían las conclusiones de una ciencia superior. Y en esto hacía estribar Cayetano la diferencia *essentialis et per se* entre la ciencia subalternante y la subalternada. Porque decía que "las conclusiones de la ciencia subalternante son visibles inmediatamente por y en los principios, sin ningún otro hábito intermedio; y en cambio las conclusiones de la subalternada son visibles por y en los principios evidentes mediatamente, esto es, mediante el hábito científico subalternante" (2).

Hay que prestar atención a este elemento constitutivo de la subalternación para no confundirla con la subordinación —que los autores denominan a veces subalternación impropia o por razón del fin— y que tiene lugar "cuando una ciencia tiene un fin superior al de la otra; así las ciencias arquitectónicas sujetan a sí a las ministeriales, como la constructiva de frenos se somete a la ecuestre y la ecuestre a la militar y ésta a la política" (3).

Sabido es, que, bajo este respecto, todas las ciencias naturales (en oposición a sobrenaturales) se subordinan a la Metafísica y la Metafísica, con todas las que a su vez le están subordinadas, se subordina a la Sagrada Teología.

La subalternación propiamente dicha, enseñan los autores, puede verificarse en razón de sólo los principios cuando la subalternada se resuelve en principios hechos evidentes por una ciencia superior, como por ejemplo nuestra Teología se subalterna a la ciencia de los Bienaventurados; y puede verificarse en razón de los principios y también del sujeto, cuando el sujeto de la subalternada "está accidentalmente bajo el sujeto de la subalternante,

(1) *I Post. Anal. lect. 41*. Ver también *I de Anima; in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1.

(2) *In Sum. Theol.*, I, 1, 2.

(3) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica*, II P. q. 26, art. 1.

como la música trata del número sonoro y la perspectiva de la línea visual, en la que lo visual y sonoro añaden diferencias accidentales al número y a la línea" (4).

"De lo cual se coligen las condiciones que se requieren para la subalternación de las ciencias que pueden reducirse a tres: la primera, que el sujeto de la subalternada contraiga y sobreañada al sujeto de la subalternante. La segunda, que añada diferencia accidental y que haga extraña la materia de la subalternada a la materia de la subalternante. La tercera que añada diferencia accidental, que sea en tal materia, principio de especiales propiedades y de verdades sabibles, como algunas propiedades se encuentran en la línea visual que no se encuentran en la línea caliente o fría y por esto aquélla constituye una ciencia subalternada distinta y no ésta" (5). Y en respuesta a una dificultad advierte Juan de Santo Tomás que "la ciencia subalternada en razón del sujeto añade diferencia accidental en el ser de la cosa, de tal suerte con todo, que sea condición requerida para que resulte una verdad *per se*, que sea verdaderamente sabible por dependencia del sujeto de la ciencia superior. Así deben concurrir tales condiciones para la subalternación que la diferencia accidental conduzca a establecer diversas proporciones o conexiones de la verdad, y por tanto, que estas verdades o conexiones necesarias dependan en su manifestación de los principios del sujeto de la ciencia superior, como las proporciones de la línea visual dependen *per se* de los principios de la línea y la del número sonoro de los principios del número" (6).

Esto supuesto, examinemos si la Ética se subalterna a otra ciencia y en este caso, a qué ciencia, y si en razón de los principios o también del sujeto.

Si la Ética no se subalternara a otra ciencia, debería resolverse en principios evidentes por sí mismos, vale decir, que el sujeto de la Ética y sus principios demostrativos no habrían de depender de otra ciencia para la manifestación completa o *propter quid* de su verdad (7). Ahora bien, la Ética considera propísimamente los actos libres del hombre, pero no precisamente en su naturaleza psicológica, sino en su bondad o malicia, es decir, en su conformidad o disconformidad con los dictados de la razón, cuyos primero y principal precepto es el de que "se debe hacer el bien y evitar el mal"; principio que contiene virtualmente y en confuso todos los otros dictados de la razón y por lo mismo toda la ciencia moral. Porque este principio o *sindéresis* considerado en relación con las condiciones universalísimas del hombre y

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) Ver SANTO TOMÁS in I *Post. Anal. Lect.* 41.

aplicado a sus situaciones más concretas y determinadas fija las normas universales y particulares que dirigen todas las acciones del hombre. Pero este principio primero y universal y todos los otros de él derivados que nos dicen cómo ha de comportarse el hombre, no nos dice porqué haya de comportarse así. Nos dicen el *quia* pero no el *propter quid*. Si queremos conocer estas razones verdaderamente explicativas hemos de adentrarnos en el análisis de la naturaleza sensitivo-racional y de sus exigencias, considerándola en forma completa por relación a todas sus partes y conexiones, para por aquí ver, cuál sea el fin del hombre y cuáles los medios por cuya virtud haya de llegar al logro de sus fines. Por el conocimiento de las potencias del alma, objeto propio de la Psicología racional conocemos cuál sea el fin último del hombre y conocemos también cuál deba ser la rectitud de sus operaciones para que se conformen con el fin. En estricto rigor epistemológico, el estudio de la felicidad humana que constituye el principio mismo de la Ética está fuera de ella pues toda ciencia versa sobre las conclusiones y no sobre el principio sobre el que se apoya. El estudio del principio de la Ética, la *sindéresis*, se conecta directamente con la *razón práctica superior*, cuyo estudio ocupa su lugar propio en la parte más alta de la Psicología, en que ésta confina con la Metafísica, considerada como sabiduría. Y es la sabiduría, según enseñanza común de los autores, la que juzga de los principios de las otras ciencias y de los suyos propios (8).

La Ética se conecta directamente con la *razón práctica inferior* (9) y tiene por objeto "poner orden en las acciones voluntarias, en cuanto ordenadas entre sí y con respecto al fin" (10). Su estudio propio y peculiar lo constituyen las cuatro virtudes cardinales de prudencia, justicia, templanza y fortaleza, en las que se funda la vida humana, por cuyo medio se entra en la puerta; vida humana que es proporcionada al hombre y que se mide por la razón práctica y no precisamente por el entendimiento especulativo que perfectamente sólo corresponde a los ángeles" (11).

Ahora bien, tanto el estudio de la felicidad humana, principio de la Ética, como el de las cuatro virtudes cardinales, que constituyen su objeto propio, presuponen el estudio de las potencias del alma. El proceder del discurso en la filosofía moral toma siempre esta dirección de apoyarse como en razones de explicación decisiva en la naturaleza de las facultades del hombre. Y si examinamos las filosofías morales falsas o desviadas y, en consecuencia,

(8) GREDT, *Elementa Philosophiae*, 615.

(9) Cf. J. M. RAMÍREZ, O. P., *De Beatitudine*, núm. 138.

(10) In *X Libros Ethicorum*, I, 1

(11) SANTO TOMÁS, *De virtutibus card.* art. 1.

las ciencias políticas o económicas, encontraríamos siempre desviaciones correspondientes en concepciones psicológicas. Así, por ejemplo, la economía y la política modernas, partes de la moral, se fundan en el dualismo de la psicología cartesiana.

Santo Tomás enseña bastante claramente esta subalternación en sus comentarios a las obras de Aristóteles, de donde hay derecho a afirmar que también sea esta sentencia del Estagirita ⁽¹²⁾.

Veamos en qué términos se expresa Santo Tomás en sus Comentarios al *de Anima* ⁽¹³⁾: "Capta la benevolencia del oyente — dice — por la utilidad de la ciencia: diciendo que el conocimiento del alma parece de gran provecho para el conocimiento de la verdad de que tratan otras ciencias. Porque proporciona destacadas oportunidades a todas las otras partes de la filosofía. Porque si atendemos a la filosofía primera, no podemos arribar al conocimiento de las causas divinas y altísimas sino por las que adquirimos por virtud del entendimiento posible. Pues si nos fuere desconocida la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos saber el orden de las substancias separadas, como dice el comentarista del libro undécimo de la *Metafísica*. Si empero se atiende a la moral, no podemos llegar perfectamente a la ciencia moral, si no conocemos las potencias del alma. De aquí es que el Filósofo en la *Ética* atribuye cada una de las virtudes a las diversas potencias del alma".

Advirtamos bien en este pasaje que cuando el Santo Doctor habla de la utilidad de la ciencia del alma humana tanto para la *Metafísica* cuanto para la *Ética*, asigna fundamentos muy distintos de dicha utilidad en uno y otro caso. Porque en el primero se refiere a un sector, y aún a un punto de dicho sector de la *Metafísica*, que recibe ayuda y no a la constitución misma de la *Metafísica* como ciencia perfecta. En el segundo caso habla de la perfección misma de la ciencia moral que no se puede obtener sin el conocimiento de las potencias del alma. Lo cual es tanto más significativo cuanto en el vocabulario escolástico conocimiento perfecto equivale a conocimiento *propter quid* y sabido es que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama *propter quid* a la ciencia subalternante respecto a la subalternada que es denominada ciencia *quia*. Así en la lección 25 del Libro I de los *Analíticos Posteriores*. Luego las conclusiones de la *Ética* no pueden ser perfectamente conocidas, esto es, por sus causas propias, inmediatas y adecuadas sino mediante las conclusiones de la *Psicología*.

En el pasaje citado alude Santo Tomás a los *Éticos*, en general. Pero hay especialmente en la *Ética* a *Nicomaco* un pasaje en el que se declara par-

(12) Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De Beatitudine* I, nota 287.

(13) I. Lect. 1.

ticularmente esta subalternación, cuando dice: "Demuestra primero que es necesario a esta ciencia que considere algunas cosas acerca de las partes del alma. Demuestra en segundo lugar cómo debe considerarlas. Dice primeramente que cuando tratamos de investigar acerca de la virtud, lo entendemos de la virtud humana. Porque se ha dicho anteriormente que buscamos en esta ciencia el bien humano y la felicidad humana. Y por tanto si buscamos la virtud a causa de la felicidad, es necesario que busquemos la humana felicidad. Pues la virtud propiamente humana no es la del cuerpo que es común con las demás cosas; sino la del alma que es la propia. Pero a esto compete también lo que hemos dicho más arriba que la felicidad es operación del alma. Así pues se comporta el político en la consideración del alma, cuya virtud busca, como el médico en la del cuerpo, cuya salud procura. De donde es manifiesto que es menester que el político considere de alguna manera lo que pertenece al alma, como el médico que cuida de los ojos y de todo el cuerpo es menester que considere acerca de los ojos y de todo el cuerpo. Y tanto más toca al político que considere el alma cuya virtud inquiere, cuanto mejor es ella que la ciencia de la medicina, como surge de lo arriba dicho. Y por esto es menester que su consideración sea más completa. Vemos que excelentes médicos consideran cosas sobre el conocimiento del cuerpo, y no sólo sobre las operaciones medicinales. De donde el político tiene que ocuparse de alguna manera del alma.

Demuestra de qué manera deba ocuparse de estas cosas. Y dice que en esta ciencia hay que considerar sobre el alma, en atención a aquellas cosas, esto es, a las virtudes y actos del hombre, de los cuales es aquí el principal propósito. Y por esto en tanto hay que considerar cuanto es suficiente para las cosas que principalmente buscamos. Porque si alguien quisiera certificar más sobre el alma de lo que es necesario al propósito, requeriría esto mayor esfuerzo de lo que se busca en el propósito. Y así sucede en todas las cosas que se buscan por un fin que su cantidad hay que tomarla de acuerdo a lo que conviene al fin" (14).

Y por este pasaje se confirma que la Psicología humana nos da un saber perfecto respecto a las conclusiones mismas de la Ética. Porque en aquella se encuentran las razones *propter quid* de las conclusiones de ésta. Conviene advertir aquí y a ello da pie la observación de santo Tomás en el pasaje últimamente citado de que "sólo hay que certificar sobre el alma lo que es necesario para la Ética" que la ciencia subalternada no deja de tener cierta autonomía por el hecho de la subalternación. Partiendo en efecto de la con-

(14) L. I, lect. XIX.

(15) In I Post, lect. 25.

sideración del primer principio de la moralidad "hay que hacer el bien y evitar el mal" y desarrollándolo y aplicándolo a todas las circunstancias de la vida humana, puede formularse una ciencia de la conducta. Pero si se quiere constituir una Ética como ciencia perfecta o *propter quid* que dé las razones quiditativas del proceder humano hay que apelar continuamente a la Psicología, de acuerdo a aquella enseñanza recordada en nuestros días por J. M. Ramírez, O. P. (16): "La ciencia subalternada es la que de tal suerte depende de la subalternante que sin la subordinación a ella no puede demostrar ninguna conclusión" (*Complutenses abbreviati per Joannem ab Annuntiatione, Lógica, Disp. 19, q. 1, n.º. 61, pág. 185 a, Patavii, 1675*).

Se habla aquí, es manifiesto, de una ciencia *simpliciter* subalternada y tal consideramos a la Ética. Para comprender cuál sea la ayuda que recibe de la Psicología nos puede ilustrar el ejemplo aducido comúnmente por los autores sobre la Medicina con respecto a la Geometría, advirtiendo que lo que pasa sólo en parte entre estas, debido a que entre ellas no hay subalternación sino *secundum quid*, en aquéllas pasa *simpliciter*. La Geometría, dice Juan de Santo Tomás (17), no demuestra que las heridas circulares se curan más rápidamente; porque el geómetra no trata de las heridas, sino que sólo enseña en común que la figura circular, por carecer de ángulo, se cierra más difícilmente, lo que demuestra abstractamente. De aquí toma el cirujano y lo aplica a su materia y muestra que las heridas circulares se cierran más tardíamente". De igual manera la Psicología demuestra en su esfera propia lo que luego la Ética supone y aplica en la suya propia. Porque la Psicología p. ej. no demuestra que el bien deleitable no constituye el verdadero bien del hombre ya que la Psicología no se ocupa de la regulación del acto humano ni de los operables, en cuanto tales, sino que cuando el filósofo moral quiere asignar la razón inmediata y adecuada de porqué el bien deleitable no sea el verdadero bien del hombre tiene que entrar en la consideración de la naturaleza espiritual de los actos humanos para mostrar que no pueden ser colmados con bienes puramente sensibles.

Nos parece conveniente añadir aquí que las explicaciones de Juan de Santo Tomás sobre el dicho de Aristóteles "a la subalternante toca saber *propter quid* y a la subalternada *quia*" son muy de tener presentes para una recta y cabal inteligencia del alcance en que la Psicología nos da el *propter quid* de las conclusiones de la Ética, ciencia *quia*. Dice Juan de Santo Tomás que "cuando se dice que la ciencia subalternante sabe *propter quid* no hay que entender que la subalternante sepa las mismas conclusiones de la subal-

(16) *De Philosophia morali christiana*, Divus Thomas, junio 1936, pág. 203.

(17) *Lógica*, II P., q. 26, art. 2.

ternada y baje a demostrarlas" (18). Por tanto no hay que entender que la Psicología sepa las conclusiones de la Ética y mucho menos que se proponga demostrarlas. Sería esto cambiar la especie de una y otra ciencia. Se ha de entender, por tanto, en el sentido de que la ciencia subalternada no puede llegar a la explicación *propter quid* o perfecta, sino aplicando a su particular materia los principios de la subalternante".

Si tenemos en cuenta las condiciones que exigía más arriba Juan de Santo Tomás para la subalternación en razón de los principios y del sujeto resulta entonces que el sujeto de la Ética añade una contracción al sujeto de la Psicología; porque el sujeto de aquella es el mismo que el de ésta, es a saber, el acto libre del hombre pero considerado en una materia determinada, esto es, en su condición moral. Esta contracción que importa diferencia accidental hace de esos actos libres del hombre materia de consideración nueva y extraña respecto de la Psicología. La Ética es una ciencia diversa y específicamente diversa, creemos, de la Psicología. Y aquí entramos en la tercera condición, porque esa diferencia accidental, la moralidad, que se añade al acto psicológico hace de éste, una materia *nueva* y *extraña* "principio de especiales propiedades y de verdades sabibles, como algunas propiedades se encuentran en la línea visual que no se encuentran en la línea caliente o fría, y por esto aquella constituye una ciencia subalternada y no ésta (19)". De manera que el sujeto de la ciencia Ética, aunque en dependencia de la Psicología, es también, en razón de la nueva materia de ciencia, nuevo principio de especiales propiedades y de verdades sabibles. Tan importante es esta condición señalada por Juan de Santo Tomás que, en su defecto, no habría nueva ciencia o ciencia subalternada, sino un simple capítulo o parte de una misma y única ciencia. En este punto creemos que hay que buscar la razón decisiva, p. ej. para negar que la Filosofía jurídica pueda constituir una ciencia autónoma, subalternada a la Ética, como pretende entre otros Joaquín Giménez (20). Pero sobre esto, en otra oportunidad.

Por aquí aparece con cuanta verdad esté dentro de la más fiel tradición aristotélico-tomista esta subalternación enseñada luego explícitamente por los *Salmanticenses* (21), *Juan de Santo Tomás* (22), *Goudin* (23), *Gredt* (24), *J. M. Ramírez, O. P.* (25).

(18) *Ibid.*

(19) JUAN DE SANTO TOMÁS, loc. cit.

(20) Introducción a la Filosofía jurídica, pág. 99.

(21) *Curs. Theol., de virtutibus, arbor praeudicamentalis*, núm. 32.

(22) *Logica*, II P. q. 27, art. 1.

(23) *Ethica*, q. praeambula.

(24) *Elementa, Logica*.

(25) *La Ciencia Tomista*, enero-febrero, 1924, pág. 51 y *De Beatitudine*, tomo I, nota 287.

Quede en pie, pues, la enseñanza resumida así por los Salmanticenses: "Son dos tan sólo las ciencias prácticas, es a saber, la Medicina y la Filosofía Moral. Objeto de aquélla es el cuerpo animal en cuanto sanable y de ésta, los actos humanos como morales y regulables por la razón. Pues una y otra son ciencias subalternas con respecto a la Filosofía natural: porque a su objeto que es el ente natural añaden una diferencia accidental: es a saber, la Medicina la razón de sanable, por medio del arte; la Filosofía moral la de moralidad, siendo una y otra cosa algo accidental respecto a la entidad física" (26).

★

Se podría objetar a esta tesis de la subalternación de la Ética a la Psicología que, cómo puede sostenerse, cuando es propio de toda subalternación que la ciencia subalternante y la subalternada coincidan en un mismo e idéntico *genere subiecto* y que por tanto procedan *bajo el mismo grado de abstracción*. (In I. Post. Anal. lect. 24). Ahora bien, ¿cómo pueden la Psicología y la Ética concordar en un mismo grado de abstracción si la primera es puramente especulativa y la segunda práctica y sabido es que "el orden especulativo y el orden práctico responden, como dice Cayetano, a la división absolutamente primera del saber creado, división anterior a la del saber especulativo según los tres órdenes de obstracción"? (27).

Por ello es que el mismo Maritain sostiene que "esta filosofía práctica, cuya naturaleza es tan desconocida de los modernos... no tiene nada que ver con los grados característicos de las ciencias especulativas, ella atraviesa toda la extensión del saber, desde el cielo metafísico al cual debe suspenderse hasta la tierra de la experiencias, sobre la cual le es indispensable apoyarse" (28).

Entendemos que se plantean aquí dos cuestiones: la una acerca de la subalternación de una ciencia *operativa* a una *especulativa* y la segunda, en caso de admitirse dicha subalternación, la necesidad de que la ciencia subalternada y la subalternante se sitúen en el mismo grado de abstracción.

La primera cuestión, creemos, que está resuelta suficientemente por el mismo Santo Tomás en el *in Boët. de Trinitate* (29). Reproduzcamos íntegro el pasaje del Santo Doctor: "a lo quinto hay que decir que una cien-

(26) *Cursus Theol.*, de *virtutibus, arbor proedicalis*, V, n. 32.

(27) JACQUES MARITAIN, *Ciencia y Sabiduría*, (trad. y pról. de Octavio N. Derisi, pág. 222).

(28) *Les Degrés du savoir*, 2ª ed., pág. 620.

(29) q. 5, a. 1, ad. 5.

cia está contenida bajo de otra de dos maneras. De una manera como parte de ella, es a saber porque el sujeto de ella es una parte del sujeto de la otra, como la planta es una parte del cuerpo natural: de donde la ciencia de la planta está comprendida como una parte bajo de la ciencia natural. De otro modo se contiene una ciencia bajo de la otra en cuanto está a ella subalternada, es a saber, cuando en la ciencia superior se asigna el *propter quid* de aquellas cosas de las cuales en la ciencia inferior se sabe el *quia*: así como la música está comprendida bajo de la aritmética. La medicina por tanto no se coloca bajo de la física como parte. Porque el sujeto de la Medicina no es parte del sujeto de la ciencia natural según aquella razón por la que es sujeto de la Medicina. Porque aún cuando el cuerpo sanable sea cuerpo natural, no es sin embargo sujeto de la Medicina, en cuanto es sanable por la naturaleza, sino en cuanto sanable por el arte. Pero porque en la curación que se obra por el arte, el arte es ministro de la naturaleza, porque por la virtud natural se opera la salud con auxilio del arte; de aquí que el *propter quid* de la operación del arte sea conveniente tomarlo de las propiedades de las cosas naturales; y por esto la Medicina se subalterna a la física, y por la misma razón la alquimia y la ciencia de la agricultura y las otras semejantes. Y así queda que la física en cuanto a sí misma y en cuanto a todas sus partes es especulativa, aunque algunas operativas se le subalternen”.

La respuesta del Santo Doctor se dirige a disipar precisamente la objeción que se le formula sobre el carácter especulativo de la Filosofía natural o Física, siendo así que la Medicina, ciencia práctica, le está subalternada. Contesta Santo Tomás que no hay en ello ninguna dificultad siempre que estas ciencias operativas sean en verdad subalternadas y no meras partes de la Física. Luego la misma razón vale para la Ética respecto a la Psicología, sobre todo, si atendemos que en la tradición aristotélico-tomista la Medicina y la Ética revisten el mismo carácter epistemológico. Siendo la una ciencia directiva del cuerpo humano y la otra del alma humana (ver el pasaje arriba citado de la *Ética a Nicómaco*).

Pareciera entonces que hubiéramos de afirmar que no urge ninguna necesidad de que la ciencia subalternante y la subalternada coincidan en el mismo grado de abstracción, sobre todo si atendemos a que en los ejemplos clásicos de ciencias subalternadas, como son la música respecto a la aritmética y la perspectiva respecto a la geometría, las subalternantes están en el segundo grado de abstracción y las subalternadas en el primero.

A esta dificultad contestamos que de ninguna manera puede esto admitirse. Porque como sabiamente enseña J. M. Ramirez, O. P., la ciencia subalternante y la ciencia subalternada son del *mismo orden de saber*, esto es, del mismo género sujeto y del mismo modo de conocimiento; de otra

suerte, la ciencia subalternante no podría demostrar con demostración *propter quid* las conclusiones de la ciencia subalternada, porque la demostración *propter quid* se dice aquella que procede por causas *proprias inmediatas y adecuadas* de la conclusión. Aún más, no es lícito en la demostración pasar de un género de saber a otro género de saber, ya que uno y otro género de saber tienen sus propios principios (In I Post. 15) y por esto Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, dice que la ciencia subalternante y la subalternada "*communicant in nomine generis et non in nomine speciei*" (In I Post. lect. 25).

Esto equivale a decir que es el mismo el objeto formal *quod* de la subalternante y el de la subalternada: dicho en la subalternante pura y simplemente sin connotación de algo extraño, en la subalternante empero, connotando una diferencia accidental que se tiene con respecto a aquél como lo material a lo formal, y en razón de esta connotación, que considera de modo especial, está debajo de aquélla" (30).

Respecto a que en los ejemplos clásicos de ciencias subalternadas, como son la Música respecto a la Aritmética y la Perspectiva respecto a la Geometría, en que la subalternante estaría en el segundo grado de abstracción y las subalternadas en el primero se responde con Juan de Santo Tomás (31), "que no hay en ellas una doble abstracción, sino una única, en cuanto los principios de la ciencia superior por la aplicación a tal determinada materia se convierten en menos abstractos y consiguientemente pertenecen a diversa especie en el género de saber, y aquella abstracción de que se revisten es única, y por esto, estas ciencias ni son puramente matemáticas ni filosóficas, sino que participan de unas y otras, pero en una única abstracción, como un único medio que participa de ambos extremos".

De igual manera la Ética como las demás ciencias prácticas, en razón de la practicidad precisamente, forman una especie de saber diverso de la Psicología, con la cual, no obstante concuerdan en un mismo género de saber.

Es claro que esta exposición de cosas implica una rectificación respecto a la división primera y fundamental del saber, en cuanto saber, que no podría ser *en razón del fin* sino *en razón de la formalidad misma del saber, en cuanto tal*. Como sabiamente advierte el P. Ramírez, O. P., cuando se divide lo especulativo y lo práctico no es división *en razón de la ciencia como tal*, sino *en razón del fin* de la ciencia, que en lo especulativo es *inmanente* a la ciencia y en lo práctico está *fuera de la razón formal* de la ciencia, es a saber, obra moral o artificial. Pero la elucidación de esta cuestión nos lleva a otro pro-

(30) *De Philophia Morali Christiana*, en Divus Thomas, junio 1936, pág. 221.

(31) *Logica*, II P. q. 27, art. I, ad sec. exemp.

blema, es a saber, al lugar que le corresponde a la Ética dentro del orden de la sabiduría humana, problema que dejamos para otra nota, donde corresponde fijar en qué términos ha de entenderse lo de Cayetano sobre la división primera del saber.

JULIO MEINVIELLE

MUNDO DEL ACCIDENTE

Intentamos una justificación metafísica del arte de hoy y de siempre. No hablaremos sobre el arte en sí, aunque valiera la pena repetir, por lo menos lo ya dicho —definitivamente— en la escolástica sobre la “*recta ratio factibilium*”, y evitáramos con ello tanteos y fatigosas averiguaciones de algunos ensayistas entusiastas y bien intencionados, que todavía no pasan de confundir materia y forma inteligibles con la materia segunda y la forma visible. En este error voluminoso cae, el autor de un ensayo muy difundido y ya en repetidas ediciones circulante (1). Tampoco nos ocupamos del problema íntimo de la creación en sí. En él, la creación artística es analizada por la filosofía (en sus últimas causas, metafísicamente) y en parte por la psicología, tanto la experimental como la racional. De paso lo tocaremos también, dejando su elucidación para otro ensayo. Nos limitamos en estas páginas a la materia propia del arte, a su campo vital, y más particularmente, por sernos más accesible, común y racionalizable, en la poesía, a ocuparnos del mundo poético, de su lenguaje y de su razón de ser, si acaso —lo que algunos dudan— es posible precizarla y asignársela.

El objeto formal propio de nuestra potencia cognoscitiva es la “*quidditas rei materialis*”. Ello nos pone en una perpetua e insaciable sed de tener, de poseer íntimamente la verdadera realidad de las cosas. Pero vivimos en un mundo apariencial, en el sentido de que las esencias universales de las cosas, lo que son cada una de ellas específicamente, no está a nuestra vista. Se manifiestan por el deslumbramiento del ser accidental: el color, la forma externa, etc. Que son, ciertamente el último esplendor, la última perfección añadida a la cosa en el orden del ser, su terminación, dijéramos, comparándola con la obra del artífice o del artesano. Pero no son el ser esencial, específico, sino

(1) LEÓPOLDO HURTADO, *El espacio y el tiempo en el arte actual*, Losada, pág. 9 y sgs.

su exteriorización visible, como es accidental el torneado de la pata o el lustrado a muñeca para que la mesa sea simplemente mesa. Como por los frutos se conoce el árbol, por los accidentes se conoce el ser. El ser humilde y escondido, que nos orienta con la voz del color golpeando y llamando a los ojos, con los brazos insinuantes del perfume arrastrándonos hacia él. Entonces decimos, a ojos cerrados: "detrás de ese oro tentador y de ese olor agudo, hay una naranja individual concreta, que responde a su esencia específica, y me gusta". Podemos asimilarla, tanto intelectual (pero tan real...) —pues reconocemos el universal conceptual en el individuo— como gastronómicamente, si lo deseamos así.

Dijimos "naranja individual". Pues las esencias específicas, como se ve en *Metafísica* y en *Lógica* no existen en el estado abstracto de tales esencias universales, aptitudinalmente aplicables a cualquiera y a todos los que caen en la definición, sino en nuestra inteligencia, como conceptos. No están en la realidad circundante sino deseando ser mordidas por aquélla bajo la bochornosa y humillante pobreza de ser de la individuación. La otra solución estaría bien, quizás, en otro orden de creación, en el que cualquier hombre (individuo) pudiera ser la humanidad esencial. El individuo concreto necesita de cosas concretas para llegar a cumplir con su humanidad (ser específico), por medio del "no ser" de la individuación. Y llegar a cumplir con su destino específico, por un lado, y por otro, —y gracias al "no ser" añadido a la esencia específica—, a conocerla pura, por el camino de la impureza. Terminemos diciendo que lo individual dice "no ser" por las notas individuantes. Eso, porque la nota individuante es lo intransferible, exclusivo, inefable a la vez e incommunicable. Y eso porque se es más "ser", mientras más comunicable. Dios es más "ser" —más legítimamente ser, por su independencia absoluta— que nadie o que nada de lo que conocemos. El Ser Puro puede comunicarse hasta lo inimaginable —y de hecho lo hace— por creación, etc., etc.

Lo accidental —y dentro de lo accidental, lo individual— atrapa la atención del hombre. No de otro modo se decide el amor humano, y se salva y se fija en la decisión. La nota individuante salva, entonces, también, el destino de la especie humana. Puesto que de fijarse en la esencia específica, la voluntad —léase amor— quedaría indeterminada a muchas posibilidades y no determinada a una sola. La solución pura —original y restaurada— del problema matrimonial, "unius cum una", depende metafísicamente de las notas individuantes.

El "no ser" es un mal metafísico, en el sentido de que el ser no tiene todo el "ser" que postula su potencia. Pero el accidente, y su pariente menor, la "nota individuante" son males que por bien vienen. Por el accidente, mo-

vido el apetito, se compran y se buscan las cosas que, de otro modo, y aún siéndonos necesarias, ni nos llamarían la atención. El accidente nos salva la vida. Y no es paradoja fácil. (Aunque algunas veces, es cierto que, por las apariencias se toman muchas cosas inconvenientes. Pero es por nuestro defecto de información, y no por ignorancia ontológica de la cosa, que siempre sabe ser lo que es...).

★

EL ARTE ES, por excelencia, el mundo del accidente. Porque es el mundo del signo trascendentalizado y trascendente. Y el signo es accidente (relación, cualidad, etc.). Se representa, por las líneas exteriores —la forma en el sentido sensible y corriente, no "sensu scholástico"— de una estatua; por el color y la línea, en pintura; el adjetivo, la comparación, la imagen, la metáfora, en poesía, el verdadero ser esencial de las cosas que nos rodean, la luz, el paisaje. Pero nótese que las obras de arte —y esto ya es casi psicología— deben traducir, no sólo la realidad tal cual es, sino la impresión que producen en nosotros. No la nota virgen del pájaro, sino el acorde entre esa nota y nuestro eco, que no es espejo fidelísimo. (Pues el problema de la creación es problema de "conocimiento", o, por mejor decir, con Claudel de "co-nacimiento" intencional con la cosa, por el cual nos hacemos uno intencionalmente con el objeto. Y en cuyo "conacimiento" (el francés dá la pista: "co-naissance") nace el gozo de la creación, el gozo estético. ¿Quién puede medir el gozo del poeta que dice, filosóficamente con exactitud y poéticamente con belleza: "Yo soy aquella estrella en mi pensamiento"? Y así —volviendo al tema— con la mejor pretensión de ser objetivo, el artista dará siempre mayor intensidad a aquella nota o accidente que le sacude con mayor vigor, sea por el estado de la cosa misma, sea por su personal estado subjetivo. Será una realidad teñida de subjetividad. Los artistas "de antes", ilusionados (no nos referimos a los grandes artistas, que el genio inmuniza contra la estupidez) trataban de ver las cosas como todo el mundo y creían ser objetivos. Llegaban a ser demagógicos y vulgares sin conseguir lo otro. Hoy se ocupan menos de forzarse. Y cada uno, si es sincero, dice lo que ve. Hay que cuidarse de la pose y del mamarracho, que falsifican la ingenuidad, y dan dislocamientos y primitivismos imposibles de aceptar. Pero cualquiera entiende que un pintor triste insista en pintar ocasos plúmbeos y apesadumbrantes. Que el poeta enamorado lo vea todo color de amor, como José María Fernández Unzuain, uno de los más serios valores poéticos del país, por su frescura y su originalidad sin parecidos:

"Este amor que te tengo, ya ha concluido
por parecerse al verdadero amor
amor de cielo claro y dulce flor
de pájaro de amor volando al nido.

Yo con mis propias manos lo he construido
en el oscuro espacio del dolor.
Este amor tiene el pálido color
de las heridas con que me has herido.

Pero ni el apenado mar de olvido
ni la montaña que a tu alrededor
con muro de distancia te ha circuido

han apagado el canto de este amor
ni han podido evitar su parecido
con el amor, el verdadero amor.

BUSQUEDA DE LA VOZ

Qué voz buscar para esta dolorosa
costumbre de quererte, amor, amor?
La voz descolorida de la flor?
La voz volando de la mariposa?

La voz emocionada del color
con que florece la rosada rosa
o la voz del amor en que reposa
el canto destrozado de este amor?

Una voz de velero, en la marina
soledad de las aguas, prisionero
o aquella voz del ángel que se inclina
sobre la sombra en paz del marinero?

Que llegue a tí, como una golondrina
esta voz de dolor con que te quiero.

Otro dijo, al revés:

“El corazón ya maduró, y es fruto
que se le debe dar al Labrador.
A mí, pintarme el corazón de luto
nunca, otra vez, de aquel color de amor”.

Dicho de otra manera, y más generalmente, el poeta incontaminado por la prosa (aún el creacionista) hará poesía (y sólo poesía, aunque haga poesía conceptual) pero poniendo solamente su sensibilidad al servicio de la interpretación más honda de las cosas. Aunque crea usar de su inteligencia, que pasa a segundo plano, a anotar, a ordenar, a tratar de entender. Porque este conocimiento de lo individual, imposible e inefable, para muchos, es imposible, sí, por la vía normal del conocimiento inteligible, pero es viable, efectivamente, por connaturalidad. La obra de arte, como anuncian Jacques y Raïssa Maritain en “Situation de la Poésie”, es, al conocimiento por connaturalidad, lo que la especie en el conocimiento racional. Conocimiento intuitivo, directo, apasionado, cazador de esencias, irrazonable, exigente. Todo eso en el artista. No llegará al ser de esas cosas, por lo menos totalmente, íntimamente, pues de lo contrario haría metafísica. Siempre es experiencia de creatura finita y racional. Y si llega, hasta donde llegue, no llegará por poeta, sino por intuitivo. Ciertamente, uno es el camino de ida hacia la esencia y centro de la realidad individual, otro el de vuelta y de comunicación al prójimo. Como se suprimen los escalones normales que van del raciocinio a la idea, no los encuentra a la vuelta. Y su explicación de la realidad aunque brumosa o incompleta, intuída certeramente, es un balbuceo. Experiencia, más honda que la ordinaria de la vida común en el orden natural, hermana de la que realizan los místicos en el orden sobrenatural, —que nunca sobrepasa el conocimiento de fe— la actitud del conocimiento intuitivo es poética porque misteriosa y casi angélica. La actitud razonadora es agobiadoramente humana: perfección de conocer, sí, pero a la vez imperfección del conocer razonado. Perfección del conocer contemplando, en el artista y en el místico.

El artista se detiene, en música, en el accidente del ritmo y de la medida. El genio, consciente o subconscientemente, sabe, percibe o adivina, que la música esencial está lejos de esa red y trampa que es el pentagrama, la clave y la armadura que le pone, y se imagina la “pura música” más arriba de la receta para hacer “lieds” y “concertos”, sin escritura y sin repetición, en libérrima fluencia, hasta la exacerbación del éxtasis. Algo de esto aparece, ya,

en la libertad de improvisación que quieren algunos teorizadores de la música folklórica negra en los E.E. U.U.

Pero, corriente y ordinariamente, es necesario entrar a la música por el ritmo (que es accidente cantidad, pues formalmente dispone "partes extra partes"), por el tono (que es cualidad), por la línea melódica, por cuantos caminos los músicos del oficio tienen clasificados.

En poesía, se siente, a veces, que el poema debería reducirse a lo esquemático (no a lo absolutamente ininteligible), a significar, a sugerir, más que a decir (superposición y concentración de experiencias, supresión de términos de comparación: la conclusión entregada sin revelar el silogismo —si es que lo ha habido— que la legítima: la metáfora). En las canciones, que la letra sobra, y que lo ideal sería una que otra palabra que pueda sugerir o afirmar la transición de temas melódicos.

La poesía esencial (como el esquema o la caricatura, que son medios intuitivos de conocimiento y de comunicación, a su manera) suele posarse en aquello que, individualizando o distinguiendo en el sujeto, contagia a todos o a un grupo de sujetos espectadores. En aquel signo de hermandad —el signo de la especie— en el que, al reconocer el objeto bajo el signo, se reconocen como miembros de una misma familia sensitiva o educacional. Es el cuello largo y torcido del patito feo, despreciado por los patos vulgares, que le permite a aquél reconocerse cisne, al ver andar a un grupo de los suyos, en el cuento de Andersen. El poeta ha dicho "el del cuello torcido", por "el cisne". Ya lo ha definido por el accidente. No porque crea que esa es la esencia del cisne. Sino porque le basta, para anotarlo, en su lenguaje y para hacerse entender de los suyos. Esa es la razón última de las escuelas literarias. El resto de los atributos del palmípedo, la definición perfecta y la definición detallada, la perfección raíz y las propiedades consecuentes, corresponden, respectivamente, a la definición inteligible de la metafísica —esencial— y a la empírica de la Historia natural. El objeto formal propio de la gran poesía de hoy y de siempre, que hoy no nos asombra en muchos casos, pues ya ha pasado su patrimonio al lenguaje vulgar de los pueblos (la "puesta de sol", por el ocaso, v. gr.) es "Una realidad voluntariamente deformada". No la de los sentidos, sino la de la intuición poética. Deformada por su visión personal. Irreconocible, a veces, para el mundo. Reconocible en lo hondo del ser individual. Deformada también por la imperfecta traducción en lenguaje corriente, de una experiencia misteriosa e inusual.

El que no piensa así, confunde la declamación y la prosa rimada con la poesía. Confunde a los Olegario Andrade y a los Trilussa con los Claudel y los Rimbaud y los Paul Fort que son y han sido. El error está en permitir opinar a los que hablan una lengua, sobre la poesía que se escribe en esa lengua, pues el simple manejo de la misma, no da derecho al misterio poético,

como no todos los cantantes populares están llamados a opinar sobre Bach. Eso, en música y en pintura aparece evidente, y en poesía, no tanto. En poesía opinan todos, de preferencia ciertos temperamentos delicuescentes y algunas culturas de no primera fuente, las señoritas "cache" y los analfabetos adultos.

Cuanto Leopoldo Marechal, tan vecino y tan solicitado siempre por la metafísica y por la Teodicea (no me olvido de que el "Ascenso y descenso del alma por la Belleza" es una prueba "a posteriori" de la existencia de Dios), rodeado del mundo de la niñez, más pintado y más brillante por más superficial e incomprendido (pues "la tierra escondía su vejez entre flores, para que no llorara nuestra infancia", dice en "Gravitación del Cielo"), ese mundo menos conocido entonces en su destino y en su causa final, más tentador como fin "secundum quid", que presume el fin "simpliciter", comienza a descifrar el lenguaje de alusiones y referencias al "otro mundo", el definitivo y verdadero, el poeta habla así por boca del hombre aguerrido:

"Y era el suyo un idioma
de animales y flores "resplandecientes" (por la belleza participada).
Y era un idioma "oscuro", pero "dulce" al oído
como la miel de la palabra cuando se pone de rodillas..."

"Como la miel de la palabra, cuando se pone de rodillas..." Es decir, "en oración". Signo, decimos, no solamente en el orden natural y filosófico, de representación por un lado, de contemplación ascendente por otro, sino, además el signo en el sentido teológico, de la cosa física visible que significa y de alguna manera realiza lo invisible y espiritual. Cuando Cristo llegó al mundo, paseó por él una mirada llena de sacramentalidad, anota Mons. Fulton Sheen. Y desde entonces, los lirios del campo nos conducen a la meditación de la Providencia Divina.

En aquellas dos "notas" de Marechal, "oscuridad" y "dulzura", ha definido aquel lenguaje poético. El de las cosas y el del poeta. Y eso le basta para tener para sí, y para muchos hermanos, el esencial lenguaje divino de las criaturas, que también San Juan de la Cruz dibujaba segura e imprecisamente a la vez, en el "no se qué que dejan balbuciendo" después de la visita del Amado. Porque para que el poeta consuma toda la belleza convertible con el ser del mundo, no necesita hartarse fisiológicamente con el ser "ut sic" de la metafísica: le bastará quemar los granos de incienso del accidente, en el altar de sus sueños. Sacrificio de sus primicias, homenaje de nuestra limitación.

Cuando Carlos Carlino dijo en cuatro líneas:

Llueve la tarde. Vamos en la lluvia
tú temerosa, amor, y yo, cobarde.
Dices que el mar es una noche rubia
y la sombra es el barco de la tarde”.

Y cuando otros, imitándole, dijeron: “Escribo sin pensar. Adivinando: “El recuerdo es un tren que nunca llega; la noche un mar, de pie sobre sus costas. Mi oración, esta guerra de esperanzas. Y el verso, una calandria balbuciente”, no se ha definido el mar, ni la noche, ni el recuerdo, ni la oración, ni el verso, esencialmente. Ciertamente que no se pretendía eso, tampoco. Y seguiríamos.

A lo más, esa nota llamativa, individuante a la vez que definitiva, se ve en un adjetivo, por donde en mucho, la poesía como arte, es arte de adjetivar. Periódicamente los poetas renuevan la adjetivación común, a veces porque lo sienten como un imperativo del oficio (James Joyce en “Ulysses”), otras, las más —y no conscientes— porque la sensibilidad de cada época cambia con las circunstancias de vida. Por otro lado, en el lenguaje corriente ya está aniquilado el asombro —ese gran sacudidor de la sensibilidad receptiva— y se vulgariza —o se hace asequible a muchos, por lo menos— lo ya descubierto de la esencia íntima y recatada de las cosas. Cada poeta verdadero, para merecer la continuidad decorosa con sus antecesores, debe ser un ahondado en el misterio, un descubridor en profundidad, un buzo de la realidad poética. Y volver con las pruebas a la superficie.

El adjetivo, pues. Aquel adjetivo insustituible que es como el sobrenombre íntimo que los conocedores del ser le ponen a la cosa. Veamos como suena ese adjetivo exclusivo (adjetivo-frase o palabra) en Marechal:

“José del Sur, amigo “sin riberas” (Viaje de la Primavera).
“Yo recuerdo una edad “prometida del gozo”
me ha dejado. . . . un “entrañable sabor del paraíso”.

(Grav. del Cielo).

“Cordajes que yo daba por muertos, resucitan
recobran en mi mano “el peligroso desvelo de la música”.

(Grav. del Cielo).

En Tomás Amat Guido, de la generación de hoy, este final con tres adjetivos:

Un ángel se descalza en el molino
y todo es "claro, riguroso y fino"
en el "amante amor" de tu camino.
Cuida la siembra que tu cielo advierte.

De Carlos Alberto Alvarez, —del litoral, como Fernández Unsain—

EVANGELINA

Pasa, vestida en flor y por febrero
su "estatura de lámpara marina".
Y se parece a pálida neblina
su "color vagabundo de velero".

Lleva en el pecho, cándido lucero
flores sin culpa, luz que la ilumina
y un revolver fugaz de golondrina
en su "mirar azul, golondrinero."

Sus cabellos alegran la mañana
solo su corazón, y el sentimiento
ya iniciando clarísimas campanas

en ese "andar de nave que se empina"
"niña bandera", toda edad al viento
"inocencia polar": Evangelina.

En Gerardo Diego:

Sus manos "ojivales"
que daban de comer a las estrellas (Rosa Mistica).

Un adjetivo, para una situación. El único exacto entre muchos posibles para ella, pues el mismo y único sol que sale para todos es demasiado sol y sol inútil para el dolido, y sólo será el sol exacto y gozoso para el normal y feliz. El adjetivo es esa nota individuante (accidente). La comparación es relación (accidente predicamental, también).

El artista es especificado por esa realidad. Santo Tomás dice que lo que es accidental no especifica (S. Th., I-II, 18). Sólo cuando el accidente —la

circunstancia— es tal que se convierte en lo principal del objeto, puede especificar. Ese que tratamos es el caso.

Y esta vida, en un mundo así circunscripto, ¿no será peligrosa? ¿Esa realidad irreal no “alienará” —en el doble sentido de expatriar de la realidad corriente y de enloquecer— a sus moradores? Siempre, habrá espíritus superficiales. Los que prefieren el buen color del vino a su sabor. Esos son los que en poesía se conforman con el signo. Desprecian el ser. Y sustancializan —en la vida también— el accidente. Puede que se salven como artistas, porque como hombres —y traidores— les corresponde la muerte de Judas. Su traición al ser y su evasión de la realidad, y su intento de introducirse en terreno vedado (por imposible, finalmente, puesto que sólo Dios alcanza con su inteligencia sin límites y purísima, la razón de ser en cuanto “tal ser”) le merecerán ese fruto de desesperanza.

No será peligroso para el artista cristiano, que domina a la vez ese idioma seductor de las cosas criadas y el de las últimas realidades ontológicas. Este puede asomarse al abismo del ser individual sin sentirse contagiado del vértigo de la nada individuante. Es capaz de entrever —como en fé y en misterio— las inagotables riquezas de la sabiduría de Dios. El artista cristiano, consciente de sus limitaciones de animal racional, se salvará como artista y como hombre, pues se puede utilizar el lenguaje alusivo de los accidentes, si se mantiene la jerarquía esencial. Es peligroso para el que vive solamente la vida de los sentidos. Tiene que terminar en el escepticismo, en el conceptuismo, en el sensismo, en el panteísmo. Más directamente: en el goce personal y temporal, arriesgando el eterno. Buscar el adjetivo único, para la cosa en determinado momento y para el poeta en trance, supone un vivirse y desvivirse, cavilando, realmente agotador. Sólo lo puede comprender quien tenga esa auténtica experiencia. Un poeta o un místico. Para el poeta “en trance” poético —y este es otro problema: la legitimidad del fenómeno psicológico y su expresión—, en un instante, el jardín no es más que “la voz del clavel varonil”. El mediodía “limones cortados que flotan sobre el agua, poniendo el río de oro” (G. Lorca). Es el accidente real y verdadero, que ha sido ascendido a la categoría de esencia poética. Bien está, si admitimos, convencionalmente “cum fundamento in re psicologica” esa realidad voluntariamente deformada, como único medio de significar una realidad poética que no es la verdadera y objetiva, la de todos los días, porque no se puede, por su hondura, traducir en el lenguaje ordinario, como el milagro no se explica por las fuerzas naturales aunque invisibles. Sobre el peligro de este trueque ya dijimos algo. El mundo poético es un mundo de accidentes, por eso un mundo de sombra, de evasión, de “doxa” en el sentido platónico. No quiere ahondar, o no puede ahondar en el ser. Es de evasión y de voluntaria ceguera par-

cial. Prefiere ese signo de una realidad más honda, a la totalidad tangible de una realidad superficial. Es felicidad estupefactiva. De borrachera para algunos. De delectación sensible, siempre. En sí, sería un objeto indiferente. Hay que dominarlo y ordenarlo a Dios.

¿El arte poético es un juego, como quiere Huizinga? Puede concederse en cierto modo. Es el más espiritual y el más humano de los juegos. Y, al mismo tiempo, puesto que aspira a anotar todo en un signo, en una palabra, en una alusión, y no sigue líneas de razonamientos precisos ni se ajusta a una lógica milimetrada, es una especie de la adivinación infalible de los ángeles. De allí el peligro de orgullo para los que juegan este juego.

Tal vez la poesía esencial, entonces sí, la "pura poesía" esté colocada entre las Matemáticas y la Metafísica, como revoloteando sin decidirse. Es un juego, entonces, muy alto y muy difícil, y tiene un sentido sobrenatural y una misión, pues debe expresar, no en un lenguaje individual tan descarnado como el de las matemáticas, ni tan universal desinteresado e inteligible como el de la metafísica, en un grado de abstracción intermedio por su pureza (más atrayente, desde luego, desde el punto de vista humano) una fórmula sencilla del frondoso lenguaje a la vez accidental y esencial (y por ello desconcertante) de la creación.

El accidente es accidente. Eso explica también la diversidad de escuelas. Si lo más interesante es el color y la luz, tenemos en poesía a García Lorca: limones de oro, mundos verdes, gitanos pálidos y bodas de sangre. Si lo subconciente —realidad también, al fin— los surrealistas. Si la relación y la correspondencia secreta de las cosas, metaforeo y gongorismo. Cuando, aún con esos elementos, se haga poesía esencial, será siempre por su vertebración, metafísica. O católica. O las dos cosas. Que no son contradictorias, ni mucho menos. Pero de materia y forma en poesía y de forma y materia en Cosmología hablaremos otra vez.

Hasta aquí —y llegamos felizmente al final— hablamos del accidente predicamental. Para hacer un póstumo esfuerzo de justicia, digamos que se justifica el desconcierto ambiente entre los que quisieran que la poesía fuera prosa. Pues sobre todo hoy, la abundancia de las imágenes y trastrueque, la desconexión —que se ve en música y en pintura— arquitectural (el andamiaje fué siempre un postizo), las hipérboles y las imprecisiones onírico-subconscientes, introducen —hablamos ahora del accidente "predicable"— una anarquía en la predicación. Que consiste, como todos sabemos, que se predique como propio, o específico, v. gr., lo que sólo es accidente. Lo que confirma muchas de las exigencias que atribuimos a ese mundo del que acabamos de salir después de un viaje accidentado. El mundo de los que buscan osadamente "las cosas invisibles". Entre las que se puede encontrar a Dios.

G. K. E.

NOTAS

HERENCIA Y EUGENESIA

INVESTIGACIONES SOBRE HERENCIA PSIQUICA MORBOSA

Este estudio comprende tres partes. En la primera estudiaremos los hechos (estudios y estadísticas realizados en diversos países); en la segunda las consecuencias que han sacado los partidarios de la Eugenesia y en la tercera veremos el punto de vista católico.

En 1871-1872 Teodoro Ribot, el conocido psicólogo francés, compuso su obra *L'Hérédité Psychologique*, que contiene un capítulo sobre "Herencia Psicológica mórbida". En ese capítulo y en su parágrafo segundo dice: ⁽¹⁾ "Entre las afecciones mórbidas que nos interesan directamente, no hay ninguna cuya herencia esté mejor constatada que la del suicidio. Voltaire ha sido el primero en llamar la atención de los médicos sobre este punto: "Yo he visto con mis propios ojos —dice— un suicidio que merece la atención de los médicos. Un hombre de profesión seria, de edad madura, de condición regular, que no tenía pasiones, y en situación económica holgada, se ha suicidado el 17 de Octubre de 1769... (...). Hasta aquí nada de extraordinario. Se ven en todas partes tales casos. He aquí lo sorprendente:

Su padre y su hermano se han suicidado en la misma edad que él. ¿Qué disposición secreta de espíritu, qué simpatía, qué concurso de leyes físicas han hecho perecer al padre y a los dos hermanos por su propia mano, la misma clase de muerte, precisamente cuando han llegado a la misma edad?"

"Un padre de humor taciturno —dice Falret, citado por Ribot— tiene 5 hijos: el mayor a los 40 años y sin ninguna razón se arroja de un tercer piso; el segundo se estrangula a los 35 años; el tercero se arroja de una ventana; el cuarto se mata de un tiro de revólver...".

(1) *L'Hérédité Psychologique*, París, Alcan 1925. 11 edición, págs. 143, 144 y 145.

Ribot concluye: "En ninguna parte la herencia morbosa se muestra con una tal invariable uniformidad; puesto que el suicidio de los ascendientes se repite en los descendientes, con frecuencia en la misma edad y según el mismo proceder: es la fidelidad perfecta en la repetición".

Por su parte Enrique Ferri en su obra "Homicidio - Suicidio", manifiesta lo siguiente: "La herencia de la tendencia al suicidio no tiene ya necesidad de ser demostrada. Citaré dos casos gravísimos y poco conocidos: Una tal Emilia L. que en 1835 intentó suicidarse tirándose del puente de Nuestra Señora de París, al Sena, había tenido 9 parientes muertos por suicidio. Un tal Berger que se mató de un tiro al corazón, había tenido un tío que murió del mismo modo; su padre se había asfixiado y una de sus primas se había ahorcado" (1).

Por otra parte Morel, Krafft - Ebing, y Magnan han hablado de la locura hereditaria.

Terminando su exposición Ribot dice: "Todos los tratados de enfermedades mentales son el alegato más convincente e irresistible en favor de la herencia. Ella está en el primer puesto entre las causas de la locura. Pero ¿en qué proporción con respecto a las otras? Solamente las buenas estadísticas podrían darnos la respuesta. Ahora bien, éstas no están de acuerdo entre sí. Según Moreau de Tours las locuras hereditarias representan un 90 %, según otros solamente el 10 %. Según Maudsley la cifra oscilaría entre el 25 % y el 50 %.

Legrand de Saulle ha recogido 45 estadísticas hechas en diferentes países de Europa y América. Hay variantes del 4 % al 85,71 %. Estas diferencias enormes se explican por muchas razones. Hay autores que no tienen en cuenta más que la herencia directa e inmediata. Las estadísticas en gran escala disminuyen el rol de la herencia. En cambio las pequeñas estadísticas la ponen en relieve porque ha sido posible obtener informaciones más precisas. Las estadísticas más modernas y más precisas, las de Turnham y H. Grainger Stewart permiten elevar a un 40 ó 50 % el número de alienados hereditarios".

El doctor León Mc Auliffe, Director Adjunto del Laboratorio de Psicología Patológica de la Escuela de Altos Estudios de París, en su interesante colaboración "Herencia y Patología" en la obra "Herencia y Razas" escrita en 1930, después de manifestar que según el norteamericano Goddard, taras hereditarias se observan en 89 % de los criminales de New Jersey y el 97 % entre las prostitutas, añade: "En cuanto concierne a la patología mental propiamente dicha, todo el mundo está de acuerdo sobre la cifra pavorosa de un 80 % de casos de herencia".

(1) E. FERRI, *Homicidio, Suicidio*. Trad. Peña, Madrid, Reus, 1934, pág. 308.

Sin embargo cita el doctor Augusto Marie quien ha estudiado 1.226 degenerados encontrando solamente un 62,12 % con taras familiares y de entre ellas tan solo un 13 % con herencia paterna o materna.

El sabio francés del siglo pasado Esquirol, hablando de la enfermedad mental llamada "Manía", que él define como un caos intelectual, con propósitos desordenados y amenazantes, que lo colocan al maniaco en guerra con todo el mundo, dice haber constatado un número aproximado al 50 % de casos hereditarios. Las cifras son 88 sobre 220 personas en el Hospicio Público de la Salpêtrière y 75 sobre 152 en su propio establecimiento.

El profesor norteamericano Leo Kanner en su *Psiquiatría Infantil*—Springfield 1942— reconoce que la así llamada "manía" de Esquirol y que ahora recibe diversos nombres como "locura circular" o psicosis maniaco depresiva es atribuida, a lo menos parcialmente a la herencia. Con todo, las estadísticas están muy lejos de ser concordantes, pues mientras Bleuler sólo da 8 %, Vogt eleva la proporción a 22,2 (1).

Las familias degeneradas

En el siglo XIX se abrió camino y tuvo su notoriedad la escuela criminológica positivista italiana, cuyo máximo representante fué Cesare Lombroso, con su obra "El delincuente nato o El reo nato", donde defiende la irresponsabilidad de los criminales, porque el temperamento criminal se hereda fatalmente como el color de los ojos.

Pero previos a Lombroso están Morel en Francia con su teoría de la degeneración moral, que explica al criminal como una reversión biológica hacia un tipo primitivo y Maudsley en Inglaterra, que sostiene la existencia de una insanidad moral congénita, que imposibilita al hombre para actuar moralmente dentro de la sociedad.

Lombroso completa y unifica estas teorías y declara que el criminal está marcado con caracteres físicos y psíquicos perfectamente reconocibles.

Debemos hacer notar que la mayor prueba de sus aserciones Lombroso la encontraba en las familias de degenerados: "La más decidida prueba de la naturaleza hereditaria del crimen y sus relaciones con la prostitución y las enfermedades mentales es proporcionada por el fino estudio, que Dugdale ha hecho de la familia Jukes" (2).

Veamos pues las "reales familias de degenerados", como son llamadas. Una de las más famosas es la familia Jukes de Nueva York, estudiada su-

(1) LEO KANNER, *Child Psychiatry*, Springfield, 3ª edic., 1942, pág. 505.

(2) LOMBROSO, *El crimen, sus causas y remedios*, citado por J. S. CAMMAACK, *Mental Problems on mental defect*, New York, Benziger Brothers, 1939, pág. 48.

cesivamente por Dugdale en 1877 y por Estabrook en 1917. Esta familia es originada por una cierta Margarita, y desde 1874 a 1915 ha dado 2.094 miembros, entre los cuales ha habido 600 débiles mentales, 140 criminales (7 homicidas) 300 prostitutas. Solamente 20 de sus miembros han podido vivir honorablemente sin auxilio del Estado. Se calcula que esta familia ha costado a la Nación alrededor de un millón de pesos. Se estudiaron 9 generaciones.

La familia Ben Ismael de Kentucky, que desde 1790, en 5 generaciones ha presentado 1.750 miembros tarados.

Otra familia importante es la estudiada por el Dr. Goddard en 1912: la Kallikak Family. Este es un nombre ficticio, destinado a indicar el rasgo saliente de esta familia, que es una doble línea netamente marcada, una de descendientes normales y otra de descendientes anormales. En la escuela de Vineland, donde Goddard era profesor, había un débil mental llamado Débora, cuya ascendencia en 6 generaciones subía a un tal Martín, que era soldado durante la Revolución Americana.

La línea mala de descendientes tarados proviene de la unión pasajera de Martín con una débil mental, que era sirvienta en una posada. De allí nació un niño Martin Junior, el cual era débil mental y dió origen a su vez a 480 descendientes de los cuales, solamente 46 pueden considerarse —según Goddard— como absolutamente normales, mientras 146 eran netamente anormales. En esa descendencia había 36 ilegítimos, 33 inmorales sexuales, 24 alcohólicos, 8 dueños de casas de desorden.

La línea buena a su vez proviene de un matrimonio honorable del antiguo soldado con una mujer normal. De allí nacieron 496 descendientes, de los cuales solamente 3 no fueron personas normales.

La conclusión del Dr. Goddard, de este y otros estudios semejantes fué la siguiente: "De los datos expuestos se infiere claramente que la debilidad mental es hereditaria en un gran porcentaje de casos, y que se trasmite según la fórmula de Mendel".

Davenport, por su parte, de los mismos hechos dedujo dos leyes: a) Dos padres mentalmente defectuosos sólo engendrarán hijos mentalmente defectuosos. b) Probablemente ningún imbécil nace sino de padres, que aunque no mentalmente defectuosos, llevan ambos un defecto mental en su plasma germinativo. Más tarde, sin embargo, el mismo Davenport, estudiando otra documentación, encontró que ella no encuadraba en las leyes previamente enunciadas.

Crítica

El Comité Departamental de Inglaterra sobre esterilización, produjo en 1934 un comunicado criticando severamente las investigaciones americanas.

He aquí sus palabras: "El más reciente y conocido intento de demostrar la herencia de defectos mentales ha sido la investigación de la famosa familia Kallikak llevada a cabo en Estados Unidos por el Dr. H. H. Goddard. Juzgada según los modernos principios de la técnica era anticientífica, y las instrucciones dadas a los investigadores eran tan tendenciosas que no es sorprendente que hayan encontrado lo que se les dijo que buscaran. La crítica hecha por el Dr. Myerson y otros sobre esta y otras semejantes investigaciones no ha sido jamás respondida, y nosotros no pensamos que sea necesario gastar el tiempo en analizar las crónicas de los Jukes, los Kallikak, los Nams".

Efectivamente —como indica el P. Cammack— el valor de estas estadísticas depende del valor del diagnóstico en cada determinado caso. Ahora bien ¿quién no ve la dificultad de un diagnóstico retrospectivo, acerca de personas que vivieron hace 100 años, especialmente tratándose de materia tan delicada como los defectos mentales y disponiendo tan sólo de los recuerdos de personas ordinarias del pueblo?

Aún hoy el grado standard de anormalidad necesario para constituir un defectuoso mental varía en los diferentes países, según los diferentes investigadores y de acuerdo a los "tests" usados. ¿Cómo entonces se puede asegurar que la muchacha de la posada, por ejemplo, con quien tuvo relaciones Martín era una débil mental? ¿Cómo se podría seriamente sostener lo mismo de muchos de sus descendientes?

Parece que la marca de débil mental se otorgaba liberalmente a cualquiera que ofrecía alguna rareza; y entonces la consecuencia será de que todos o gran parte de esos diagnósticos caen bajo el reproche de ser puramente hipotéticos, vale decir, probables o verosímiles, pero de ninguna manera concluyentes.

El Dr. Davies por su parte ataca la investigación Kallikak tachándola de demasiado "buena para ser verdadera". Dice: "En los asuntos humanos, juzgando por lo conocido de los mecanismos de la herencia, las historias de las familias no siguen nunca tan invariable curso, es decir, casi todo negro de un lado y casi todo blanco del otro" (1).

Podemos pues terminar esta ligera crítica con las palabras del Dr. F. E. Williams, médico Director del Comité Americano de Higiene Mental: "Ningún experto en el campo de las deficiencias mentales fundamentaría hoy sus afirmaciones en la familia Kallikak... Quizá se pueda todavía mencionar a los Kallikak pero sin darles gran importancia".

(1) DAVIES, *Social care of the mentally deficient*, citado por Antoine D'Eschambault, *Eugenic Sterilization*, Winnipeg 1937. Págs. 56 y 57.

Investigaciones recientes

Entre los investigadores europeos especialmente, reina un singular desacuerdo acerca del tanto por ciento hereditario en los defectos mentales ⁽¹⁾.

Así en Dinamarca dos investigadores: uno de ellos Wildenskov y el otro citado por Turner (Report of the conference on Mental Welfare 1930) se colocan casi en las antípodas, trayendo el primero la cifra enorme del 90 % y el segundo dando la cifra quizá excesivamente baja del 20 %. En Alemania las cifras oscilan entre el 80 % de Brugger y el 60 % de Koch. En Inglaterra la cifra más alta es dada por A. F. Tredgold, en su obra "Deficiencia Mental" de 1929 donde afirma que la deficiencia mental es hereditaria en un 80 % de casos. Y una de las más bajas es la del Dr. Penrose en su obra "Influencia de la herencia en las enfermedades" de 1934 donde sólo da un 29 %.

La alta cifra dada por Tredgold se explica si recordamos que él es uno de los más brillantes sostenedores de la Blastotoxia, en cuanto produce una constitución neuropática. Así padres sanos mentalmente, pero dados al alcoholismo dañarían el plasma germinativo y darían una descendencia de defectuosos mentales.

Cuestión es esta sumamente ardua y de difícil solución. Los experimentos de Stockard acerca del alcoholismo en los cobayos han sido repetidos con resultado negativo. En el Brock Report se lee: "No hay evidencia de que el alcoholismo sea responsable de ninguna cantidad apreciable de defecto mental. Nuestra evidencia no indica ninguna conexión causal entre tuberculosis

⁽¹⁾ Nótese que aquí se habla especialmente de ese defecto llamado "debilidad mental", cuya definición legal es dada así en Inglaterra y más o menos aceptada por todos los psicólogos:

"Débiles mentales son aquellas personas en las cuales existe desde el nacimiento o desde una tierna edad, un defecto mental, que no llega a la imbecilidad y sin embargo es tan pronunciado que necesitan cuidado, supervisión y control para su propia protección y protección de los demás, o, en el caso de niños son tales que por razón de tal defecto resultan permanentemente incapaces de recibir el debido beneficio de la instrucción en las escuelas comunes".

En otras palabras, mientras el idiota es el pobre ser que es incapaz de aprender a vestirse y lavarse, y tan solo pronuncia —como todo lenguaje— unos cuantos monosílabos y el imbécil apenas habla algo más y necesita siempre un cuidador para vestirse y hacer sus necesidades ordinarias; el retardado o débil mental puede llegar a desempeñarse en funciones simples como barrer, coser a máquina o pequeños trabajos de carpintería.

En la escala dada por los tests de Binet el cociente intelectual de la mentalidad brillante es de 120, el mediano intelectual es 100, el retardado o débil está por debajo de 70, y el idiota no llega ni siquiera a 25. Generalmente un retraso o diferencia de 3 años entre la edad real y la edad intelectual autoriza ya para formar un juicio de debilidad mental.

y defecto mental. La sífilis es responsable de algún defecto mental, aunque no es posible determinar más". (1).

Las investigaciones norteamericanas tienen sobre las europeas la enorme ventaja de haber sido realizadas en escala mucho mayor.

Así la mayor encuesta alemana se realizó en 400 casos; en cambio las norteamericanas hablan generalmente de más de 3000 casos.

Citaremos solamente 3 de ellas: La encuesta de Fernald, quien después de haber estudiado durante 30 años 5000 casos concluye que más de la mitad de los defectuosos mentales eran de tipo no-hereditario.

Wallin, trabajó sobre 3300 casos y de entre ellos sólo el 46 % eran hereditarios.

Dayton examinó 3553 casos en la Travellig School Clinics. Solamente un 19 % tenía padres insanos o epilépticos o débiles mentales. En otra institución sobre 1000 hubo un 39 % de padres enfermos, vale decir, de casos clasificados como hereditarios.

¿Qué se puede concluir de tan diversas encuestas? Hablando en lenguaje puramente científico: *nada* acerca de la matematicidad de la herencia. Que ella existe es indudable. ¿En qué proporción? Nadie puede decirlo con fijeza.

Parece ser opinión común en Inglaterra, Estados Unidos y también Alemania que más o menos el 30 % de los defectos mentales es debido a la herencia; un 15 % al ambiente y un 55 % a ambas causas en diferentes grados (2).

El P. Laburu en su obra "Anormalidades del Carácter" se expresa así: "Hay más o menos probabilidades de que en el conjunto de seres engendrados por anormales psíquicos, existirá un vago porcentaje, que será también psíquicamente anormal.

Y esas probabilidades tienen un campo oscilatorio muy grande, ya que un promedio entre el 60 y 70 % de los nacidos de anormales, no presentan dichas desviaciones psíquicas por vía hereditaria.

Por eso es hoy inadmisibles la aseveración que en otros tiempos hizo Krafft-Ebbing, de que la herencia es la única causa de las anormalidades psíquicas.

La llamada ley de Morel en la que se afirmaba que las psicosis hereditarias se transmitían a los descendientes cada vez en edades más tempranas y cada vez con mayor gravedad en cada generación, hoy no se puede admitir como ley, es decir como cosa absolutamente cierta y comprobada.

(1) CAMMACK, O., c., pág. 72.

(2) CAMMACK, O., c., pág. 76.

Rüdin en su escuela de Munich y Maggendorfer han realizado una labor seria y muy extensa sobre la herencia de las anormalidades psíquicas, y ante los resultados inciertos que obtienen, confiesan que las leyes mendelianas no son aplicables en psiquiatría. Por eso el mismo Rüdin concluye que la Eugenesia desempeña un papel no principal en la mejora de la raza" (1).

Las conclusiones del P. Cammack más extensas y detalladas merecen ser citadas:

"En cuanto a los *desórdenes mentales* (2):

1) Dos tipos raros de desorden mental: la corea de Huntington y la epilepsia mioclónica se transmiten según las leyes de Mendel. En los otros tipos el papel desempeñado por la herencia varía grandemente.

2) Los padres psicopáticos tienden a engendrar niños psicopáticos, pero lo que es transmitido en muchos casos no es un carácter específico, sino una predisposición general.

3) La herencia aparece ser la causa singular más común; pero los factores ambientales tienen también su rol, y en muchos casos desempeñan un papel muy importante en la causación de un desorden mental. Probablemente en la mayoría de los casos el ambiente desempeña un papel contributorio, en cuanto precipita un desorden mental en un individuo, que tiene una predisposición heredada o adquirida.

En cuanto a los *defectos mentales*:

1) Unos pocos y raros tipos de defecto mental son transmitidos según las leyes de Mendel p. e. la idiocia amaurótica; pero no hay suficiente evidencia de que los defectos mentales en general se transmitan según los principios de Mendel.

2) La herencia es sin duda un factor en la causación de muchos defectos mentales; pero el modo de transmisión es desconocido y es imposible de determinar exactamente la proporción debida únicamente a la herencia" (3).

(1) JOSÉ A. DE LABURU, *Anormalidades del carácter*, Montevideo, Mosea, 1941, págs. 81 y 82.

(2) El defecto mental es definido como "un desarrollo detenido o incompleto de la mente existente antes de los 18 años, sea que provenga de causas inherentes o sea haya sido inducido por una enfermedad o por un golpe". El desorden mental es un accidente psíquico morboso sobrevenido después de los 18 años y de un desarrollo mental normal.

(3) CAMMAOK, O., c., págs. 85 y 86.

Implicaciones eugenésicas

Los eugenistas naturalmente exaltan las estadísticas que les convienen y olvidan las que no les favorecen. Preocupados por el mejoramiento físico y psíquico de la humanidad hablan con espanto de una humanidad futura convertida en vasto hospital de débiles mentales, epilépticos, idiotas, etc. Pienzan que la humanidad debe defenderse de esa epidemia arrolladora y que dada la gravedad del mal, el remedio debe ser heroico. Y el único remedio a mano es la esterilización de los tarados mentales.

Cuatro países han adoptado en sus leyes esta medida extrema: Estados Unidos, Suiza, Dinamarca y Alemania.

Veamos primero los Estados Unidos, donde la ley ha sido aplicada desde hace más tiempo. (Datos tomados de la obra "Herencia y Razas", art. "Herencia y Sociología" del Dr. Claudio Petit).

Solamente en 16 Estados se ha practicado la esterilización. Son ellos California, Connecticut, Delaware, Idaho, Indiana, Iowa, Kansas, Michigan, Montana, Nebraska, New-Hampshire, New-York, North Dakota, Oregon, Virginia y Washington.

Sujetos a los cuales se aplica la ley

En todos los estados en primer lugar se aplica a los reclusos en instituciones públicas (hospitales, asilos, prisiones).

En 9 estados se extiende a la población en general.

En 16 estados a los débiles mentales.

En 15 a los alienados.

En 13 a los criminales habituales.

En 12 a los epilépticos; en 9 a los perversos sexuales; en 8 a los idiotas; en 7 a los imbéciles; en 2 a los sifilíticos; en 4 a los degenerados; en 1 a los toxicómanos.

En cuanto a los métodos no hay acuerdo entre los diferentes estados. Ordinariamente se recurre a operaciones no mutilantes: vasectomía, tubectomía, salpingectomía, rayos X. Solamente 310 castraciones.

Extensión. — En California la ley ha sido aplicada largamente. Al 1° de Enero de 1929 se contaban desde 1905 —fecha de la ley— 6255 intervenciones.

En los otros estados la ley se aplica mucho menos: Washington I; Nueva York 42 desde 1912. En este estado la ley ha sido últimamente abrogada por inconstitucional. Michigan desde 1913, hasta 1930, 48 casos.

La cifra total en Estados Unidos era en 1925: 6244. En 1936: 16.066.

En el Estado de Washington la esterilización tiene un carácter de pena

acesoria que puede ser impuesta por la Corte del estado a lo criminales convictos de violación o atentado al pudor de los niños menores de 10 años.

En Ohio la legislatura, prestando oído a la oposición del clero católico, rechazó un proyecto de ley de esterilización. En Colorado la ley votada por el Senado fué vetada por el Gobernador en 1927.

En Europa la legislación eugénica ha andado con paso más lento. Solamente en 1928 el cantón suizo de Vaud, cuya capital es Lausana, adoptó una ley de esterilización, sobre los enfermos mentales hereditarios; pero parece no haber sido aplicada nunca.

El diario "Correo de Ginebra" hacía a este propósito el siguiente acerbo comentario: "No alcanzamos a entender cómo los representantes de un pueblo tan sensato, tan apegado a sus tradiciones ha podido dejarse arrastrar a cometer tal error. Porque en esa ley bajo el color de filantropía hay una medida esencialmente revolucionaria, salida en línea recta de un materialismo anticristiano y antihumano". Dinamarca la hizo legal en 1929.

Pero pronto Europa también tuvo su gran campeón de la esterilización en Alemania con la ley del 25 de Junio de 1933, puesta en vigor en Enero de 1934 con el título de "Ley de prevención de una prole enferma por herencia".

Esa ley prescribe la esterilización obligatoria; 1º) Si según los datos de la ciencia médica hay una grande probabilidad de que los descendientes sufran enfermedades corporales o mentales; 2º) Si piden tal operación o los mismos interesados, o los colegios oficiales de médicos o instituciones curativas o penales; 3º) Si el Tribunal de Sanidad Hereditaria lo decreta.

Las nueve enfermedades, que imponen la esterilización son las siguientes:

Imbecilidad heredada; esquizofrenia; locura circular; manía depresiva; corea o baile de San Vito hereditaria; ceguera trasmisible; sordera trasmisible; grave malformación corporal; alcoholismo grave.

En cuanto a la aplicación de tal ley el Dr. Raúl de Guchteneere publicó en la Revista "Saint-Luc Médical Belge" de Enero de 1936: "Tenemos las estadísticas oficiales publicadas por el Ministerio de Justicia: durante el año 1934, 56244 esterilizaciones han sido practicadas, de acuerdo a las sentencias emitidas por 205 tribunales sanitarios y 26 Cámaras de Apelaciones. El número de pedidos sometidos a los tribunales sanitarios por los candidatos a la esterilización o por los médicos y Directores de Institutos del Estado llega a 84525, de los cuales 42903 hombres y 41622 mujeres, o sea 1 por cada 770 habitantes del Reich. Al 31 de Diciembre de 1934, 64499 habían sido fallados. 56244 por la afirmativa, 3692 por la negativa. El resto en estudio.

Habría que añadir las castraciones efectuadas en los delincuentes sexuales peligrosos. Según la ley, tal medida sería facultativa. Como dato ilustra-

tivo bastará decir que en la prisión de Moabit de Berlín hubo en 1934 en el espacio de 11 meses 111 castraciones”.

Punto de vista científico y cristiano

¿Se pueden defender desde un punto de vista puramente científico tales mutilaciones? Examinando la cuestión desde nuestro ángulo: la herencia psicopática, debemos responder negativamente. Hemos visto en efecto, cuán inciertas y variantes son las mejores estadísticas al respecto. ¿Dónde pues encontraríamos un firme apoyo para una medida tan radical, como la de privar a un hombre del derecho a formar un hogar y tener descendencia?

Pero oigamos aún las voces de hombres de ciencia serenos y estudiosos. El Brock Report tiene estas palabras definitivas: “Es imposible en el presente estado de nuestros conocimientos el prever con certeza si un niño de un matrimonio determinado tendrá anormalidades mentales”. Y el Dr. Penrose cita el caso realmente extraordinario de dos niños mentalmente normales nacidos de la unión de un insano con su propia hermana, que era débil mental.

El célebre profesor inglés J. B. Haldane es todavía más explícito. Dice: “Yo creo que la siguiente proposición sería aceptada por la mayor parte de los biólogos: nunca es posible por el conocimiento de los padres de una persona, predecir con certeza si él o ella será un miembro de la sociedad más adecuado o menos adecuado que la mayoría. En unos pocos casos, es verdad, podemos predecir con certeza que tal niño aún no nacido, si es legítimo, tendrá tal o cual defecto físico. Así dos albinos probablemente siempre engendrarán niños albinos. Pero nuestro conocimiento de la herencia de los caracteres psicológicos, lo queramos o no, es insuficiente para hacer predicciones de esta índole. Naturalmente podemos hacer predicciones estadísticas. Pero, en mi opinión, nosotros no sabemos bastante para acordar o privar a nadie de ningún derecho en base a sus antepasados solamente”.

El mismo Goddard después de declarar que la debilidad mental es hereditaria (citado por Kanner - Child Psychiatry, pág. 272), añade: “La segregación en colonias parece, en el presente estado de nuestros conocimientos, ser el ideal y el método perfectamente satisfactorio. La esterilización puede ser aceptada como solución del momento porque las condiciones han llegado a ser intolerables. Pero ella debe ser considerada como una solución temporal, porque antes de ser puesta en práctica de manera intensiva, debemos aprender mucho más acerca de los efectos de tal operación y acerca de las leyes de la herencia humana”.

Permítaseme citar otras dos autoridades norteamericanas en la materia. El Profesor Leo Kanner, docente de Psiquiatría en la célebre universidad

John Hopkins, de Baltimore, después de referirse a las afirmaciones de Goddard sobre la familia Kallikak, añade por su parte:

“Además de nuestra insuficiente información acerca de la herencia hay otros muy importantes factores que debemos considerar cuando hablamos de esterilización. No todas las personas intelectualmente inadecuadas son un pasivo para la comunidad. Existe un considerable porcentaje de gente, con bajo cociente intelectual, pero estables y bien educados, que cumplen con sus obligaciones en la sociedad: son buenos peones de estancia, buenos agricultores, buenos mucamos y sirvientas y llegan a ser excelentes padres de familia. Ninguno se atrevería a esterilizarlos en tales condiciones.

Es el mal educado e inestable débil mental quien es responsable de algunas de las plagas sociales. Pero antes de proceder a su inmediata esterilización permítansenos considerar el hecho de que la deficiencia mental no es en sí misma causa única de la delincuencia, del alcoholismo, de la prostitución, etc. Es verdad que una persona no inteligente es más sugestionable y menos crítica que una inteligente. Más aún, también es verdad que por causa del tipo de ocupación accesible a ellos (los débiles mentales) y de su escasa ganancia, con frecuencia ellos viven en ambientes pobres, donde hay una buena cantidad de tentaciones. Pero los procesos judiciales muestran que la resistencia a tales tentaciones depende no solamente del cociente intelectual, sino, y en una extensión igualmente grande, de la educación primera y de la formación del carácter” (1).

Lewis J. Doshay, doctor en Medicina y Filosofía, especialista en Neuropsiquiatría en Nueva York, escribió en 1930 un libro cuyo título era: “La evolución niega la herencia de las enfermedades mentales”.

Indico su principal argumentación sin abrir juicio sobre su valor. Doshay parte del principio que en la lucha por la existencia sólo se heredan en forma continuada y dominante los caracteres, que reportan un beneficio para el sujeto; y entonces, ante la multiplicidad de los casos reputados hereditarios, plantea el dilema: o bien afirmar que la constitución neuropática no se hereda, o bien hay que conceder que la constitución neuropática es ventajosa y deseable para el sujeto. Pero concluye, la experiencia nos muestra que ella es un inconveniente y desventaja para el sujeto, un carácter regresivo. Luego no se hereda.

En su libro reciente “El niño delincuente sexual y su carrera posterior”, Nueva York - 1943, hace suya una cita de Kempf, quien asevera:

“El hecho de que personalidades psicopáticas se encuentren entre los ascendientes de un psicópata ha dado débil base para que los pensadores

(1) *Child Psychiatry*, pág. 274.

dogmáticos en psiquiatría hayan necho la afirmación de la "herencia defectiva", de la "corrupción hereditaria", de la "inferioridad constitucional", etc. Esta afirmación considerada seriamente es nada menos que asombrosa y podría difícilmente haber sido más vacía y menos productiva" (1).

Oigamos ahora alguna voz de la vieja Europa. Es la del Prof. Carlos Schaffer, docente de Neuropsiquiatría de la Universidad de Budapest, en su libro: "El significado de la Eugenesia desde el punto de vista del médico neuropsiquiatra":

"La transmisión hereditaria tiene su tanto por cierto de probabilidades, pero éstas no llegan a la certeza absoluta". Estima que sería perniciosa la esterilización de todos los individuos de constitución neuropsicopática, ya que "entre tales individuos hay extraordinarios talentos de artistas, escritores, y sabios de ciencias exactas: por lo tanto individuos indiscutiblemente muy valiosos".

Por otra parte Schaffer subraya las incertidumbres reinantes desde el ángulo de la pura ciencia: "Las frecuentes discrepancias que hay en las indicaciones médicas demuestran que las orientaciones de la Eugenesia no están siempre bien fundadas, de modo que en el terreno práctico con frecuencia parece más bien una "utopía social". Todavía nos falta una base científica segura para poder aconsejar en un caso dado de una manera obligatoria, con toda responsabilidad y con la conciencia tranquila una intervención médica".

Más decidido —si cabe todavía— es el Dr. Agost V. Sövényházi cuando escribe lo siguiente: "Es indudable que hoy día los experimentos eugénicos nos reservan aún sorpresas. Según Gruhle pueden nacer hijos sanos de padres, que no solamente en edad avanzada, sino de nacimiento fueron alienados. Lo mismo afirma Hoche. Lilienthal es de parecer que mientras haya esperanza de que los hijos de criminales y alcohólicos puedan ser separados del ambiente nocivo por la beneficencia pública, y así educados para ser hombres útiles, no podemos considerar la esterilización de los padres como un medio consagrado por un fin legal".

Un prelado católico de renombre, Mons. Tihamer Toth, comentando las exageraciones de algunos eugenistas se felicita de que tales señores hayan nacido recién en los últimos tiempos: "Gracias que estos fanáticos no vivieron en épocas antiguas y no pudieron impedir el nacimiento de figuras mundiales por el mero hecho de ser estas herencias tullidas, jorobadas, cojas o baldadas".

(1) HEWIS J. DOSHOY, *The Boy sex offender and his later career*, New York, Grune and Straton, 1943, pág. 14.

Entre otros cita a Platón y Esopo, jorobados; Haendel, Walter Scott y Gounod, tullidos (1).

El Dr. Alejandro Fraser, Profesor de Histología Patológica de la Universidad de Nueva York y del Bellevue Medical College condena la esterilización con las siguientes palabras:

"La futilidad de la esterilización está basada en el hecho biológico que se requieren dos genes recesivos y defectuosos en el mismo huevo fecundado para producir características individuales, de tal suerte que una persona puede tener uno solo de tales genes defectivos y ser perfectamente normal. Es actualmente imposible determinar y descubrir los genes defectivos en personas normales. La mayor parte de los débiles mentales vienen no de la unión de personas débiles mentales, sino de "portadores", vale decir, personas que son normales, o quizá superiores, pero llevan en sus cromosomas un gene defectivo singular, que unido a otro gene singular de otro "portador" producirá un individuo débil mental. En nuestro presente conocimiento no hay manera de descubrir los así llamados portadores puesto que tales personas son normales y aún superiores en sus fenotípicas características".

El Dr. Georges K. Pratt, del National Committee of Mental Hygiene, proclama la inseguridad de los fundamentos de los eugenistas:

"Los abogados de la esterilización defienden sus pretensiones principalmente sobre bases biológicas y eugénicas. Si las personas mentalmente defectuosas —dicen ellos— son esterilizadas quirúrgicamente, después de un cierto tiempo no habrá más defectuosos mentales. Esta afirmación es seductora, es plausible... Su principal inconveniente sin embargo consiste en estar fundada en teorías no probadas (en algunos desacreditadas) y en un razonamiento anticientífico. La esterilización eugénica presupone una ley de herencia demostrada y universalmente aceptada. De hecho tal ley no existe. Nuestras teorías acerca de la herencia están constantemente cambiando".

El día 18 de Enero de 1926 apareció en el London Times una carta firmada por unos 10 médicos y abogados pidiendo la esterilización como único medio de prevenir la propagación de los débiles mentales. Dos días más tarde la Asociación Central para el Bienestar mental respondía apelando a una experiencia de más de 34.000 casos y con la autoridad de médicos especialistas como Tredgold, Fox, Scott:

"El efecto preventivo de una política general de esterilización sería muy pequeño. Puede parecer extraño, pero es un hecho indudable que aunque la mayoría de los casos de defectivos mentales son un resultado de la herencia, la proporción de casos en que son descendientes de padres actualmente de-

(1) TIHAMEB TOHT, *Eugenesia y Catolicismo*, Bs. As., Poblet, 1942, págs. 76 y 78.

fectuosos, es muy pequeña. (Según Fraser y Tredgold 5 %. Según Dayton, después de estudiar 3.600 casos: 7 %). Se sigue que si cada defectuoso en existencia hubiera sido esterilizado hace una generación el resultado hubiera sido insignificante.

Además una política general de esterilización tendría que hacer frente a serios peligros sociales. La absoluta libertad de esos débiles mentales —no guardados ya en colonias apropiadas— significaría un recrudecimiento de relaciones sexuales extramatrimoniales con la consiguiente propagación de las enfermedades venéreas y gran daño de la salud pública" (1).

La moral católica por su parte prohíbe terminantemente la esterilización por motivos eugénicos. He aquí las palabras del Papa Pío XI en su encíclica del Matrimonio Cristiano: "Es necesario que sea reprobado ese uso pernicioso que próximamente se relaciona con el derecho natural del hombre a contraer matrimonio, pero que también pertenece en cierto sentido verdadero al bien de los hijos. Hay algunos en efecto que demasiado solícitos de los fines eugénicos no se contentan con dar ciertos consejos saludables para mirar con más seguridad por la salud y vigor de la prole —lo cual desde luego— no es contrario a la recta razón —sino que anteponen el fin eugénico a todo otro fin, aún de orden más elevado, y quisieran que se prohibiese por la pública autoridad contraer matrimonio a todos los que, según las normas y conjeturas de su ciencia, juzgan que habrían de engendrar hijos defectuosos por razón de la trasmisión hereditaria, aún cuando de suyo sean aptos para contraer matrimonio.

Más aún, quieren privarlos por ley, hasta contra su voluntad, de esa facultad natural que poseen, mediante intervención médica, y esto no para recabar de la pública autoridad una pena cruenta por un delito cometido o para precaver futuros crímenes de reos, sino contra todo derecho y licitud, atribuyendo a los gobernantes civiles una facultad, que nunca tuvieron, ni pueden legítimamente tener".

La esterilización voluntaria no es lícita, porque Dios es dueño y señor de nuestro cuerpo; y nadie puede mutilarse, si no es para salvar su propia vida o la ajena.

La esterilización impuesta por el Estado es un abuso y una extralimitación. Es un abuso, porque no hay fundamento científico verdaderamente sólido. Es una extralimitación porque el derecho del hombre a casarse y tener hijos es un derecho natural, anterior al estado, y que éste no puede abolir porque él no lo dió.

(1) ANTOINE D'ESCHAMBAULT, *Eugenical Sterilization*, Winnipeg, 1937, págs. 59, 107, 114.

La esterilización punitiva, de suyo, no está condenada, ya que el estado por graves crímenes hasta tiene el derecho de quitar la vida; pero los moralistas la rechazan por ser, en general o para la mayoría, algo brutal; y por el contrario para muchos criminales embrutecidos puede resultarles cómoda, porque podrán entregarse impunemente después de ella a todos los desórdenes sexuales sin peligro de contraer una paternidad no querida. Hay casos de esta índole. En Estados Unidos al hacerse la operación en un criminal inveterado, muchos presos jóvenes, solicitaron la misma medida para ellos. No era para ellos una pena, sino una carta blanca para el desorden y la lujuria.

Y este es —prescindiendo de otros motivos— una razón poderosa en contra de la esterilización: Que ella contribuirá poderosamente a derrumbar la moralidad pública. El Dr. Fernald ya citado escribe: "Yo creo que según todas las probabilidades, la esterilización aumentará el número de relaciones sexuales irregulares. En la mujer, el temor del embarazo es con frecuencia decisiva para alejarla de una unión irregular. Como la esterilización aleja toda posibilidad de embarazo, este obstáculo desaparece".

El Dr. Bernstein director de un asilo de Nueva York: "La vasectomía no modifica las tendencias malas de los anormales. Ella impide solamente la fecundación. Así se formará una clase de hombres, que se sentirán realmente distintos de los otros y que querrán tener relaciones sexuales con quien lo desee... (...). Consecuencias: aumento de la lujuria, de las enfermedades venéreas y de la indisciplina de las costumbres".

¿Qué podrá pues hacer el Estado para evitar los inconvenientes, que puedan ocasionar los anormales? La respuesta católica es: aislamiento de los sexos en colonias separadas, donde los anormales se entreguen al trabajo de los campos u otras obras manuales; cuyo producido podría, a lo menos en parte, subvenir a los gastos de los mismos. Tal ha sido practicado en la colonia de Ursberg en Baviera; y algo semejante existe en Dinamarca y otros países.

Respecto de los hijos de anormales no hay que olvidar que el ambiente sano y educador puede modificar considerablemente en sentido favorable sus predisposiciones. El P. Thomas Moore, médico psiquiatra y prof. de Psiquiatría en la Universidad Católica de Washington se expresa en la siguiente forma: "Casi no hay dudas de que la herencia de la inteligencia exceptuando algunos raros tipos de defectos mentales, está gobernada por la ley de la regresión. Además se va haciendo evidencia para demostrar que si los hijos de tontos y débiles mentales son atendidos y educados cuidadosamente desde temprana infancia, muchos de ellos desarrollarán una mentalidad normal. Protegiendo y ayudando a esos que están en la frontera de los débiles o defectuosos mentales, en su vida de hogar, vigilando que sean alimentados

y educados debidamente: esos niños llegarán a ser de ordinario, ciudadanos de una mentalidad mediana, cuyos hijos de los hijos tenderán siempre a tener la inteligencia humana normal". Como conclusión podríamos decir que la severidad de la Iglesia Católica al prohibir la esterilización eugenésica no está en oposición con los datos más seguros de la ciencia. Antes al contrario, respetando los dictámenes de la ciencia, salvaguarda, al mismo tiempo celosamente los derechos y la dignidad de la persona humana en una de sus más sagradas y nobles aspiraciones: la de perpetuarse en la seriedad del hogar y en amor de los hijos.

FILEMÓN CASTELLANO

De la Universidad Nacional de Córdoba.

TEXTOS

SANTO TOMÁS DE AQUINO. CUESTIONES DISCUTIDAS DE LA VERDAD.

— Cuest. I, Art. 2.

QUÉ SEA LA VERDAD

Razones en contra

I.—*Objeciones de los que identifican enteramente el ser y la verdad.*

1) Muévase cuestión acerca de la verdad, y primero se busca, qué sea la verdad. Y parece que lo verdadero fuera absolutamente lo mismo que el ente. Pues Agustín dice, en el libro de los Soliloquios (Cap. V), que "lo verdadero es esto que es": "*Vetum est id quod est*". Pero esto que es, nada es sino el ente. Luego lo verdadero significa absolutamente lo mismo que el ente.

2) Pero se decía que lo verdadero y el ente son lo mismo según los supuestos, más difieren según la razón. Por el contrario, la razón de cualquier cosa es esto que se significa por su definición. Pero "esto que es", es asignado por San Agustín (loc. cit.), como definición de lo verdadero, rechazadas algunas otras definiciones. Conviniendo luego lo verdadero y el ente según "esto que es", parece que también lo mismo según la razón.

3) Además, cualesquiera difieren según razón, de tal modo se comportan que uno de ellos puede ser entendido sin el otro: de donde Boecio dice (in lib. de Hebdom. (inter med. et fin.)), que puede entenderse que Dios existe si se separa un poco su bondad por medio del entendimiento. El ente empero, de ningún modo puede entenderse si se separa lo verdadero: porque por esto se entiende porque es verdadero. Luego lo verdadero y el ente no difieren según la razón.

4) Además, si lo verdadero no es lo mismo que el ente, es necesario que sea una disposición del ente. Pero no puede ser una disposición suya, pues no es una disposición que corrompe totalmente, pues de otros modos se seguiría: es verdadero, luego es no-ente; como se sigue: es hombre muerto, luego no es hombre. Del mismo modo no es una disposición diminuyente, pues de otra manera no se seguiría: es verdadero, luego existe; como no se sigue: es blanco según el diente, luego es blanco. Del mismo modo no es contrayente o especificante del ente; porque así no se convertiría con el ente. Luego lo verdadero y el ente son absolutamente lo mismo.

5) Además, aquellas cosas cuya disposición es la misma, son idénticas. Pero la disposición de lo verdadero y el ente es la misma. Luego son idénticos. Pues se dice en el segundo libro de los *Metáfisicos* (Arist. text. 4): "*La disposición de una cosa en el existir es como su disposición en la verdad*": "*Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate*". Luego lo verdadero y el ente son absolutamente lo mismo.

6) Además, cualesquiera que no son lo mismo, de algún modo difieren; pero lo verdadero y el ente de ningún modo difieren; porque no difieren por la esencia, siendo el ente por su esencia lo verdadero; ni tampoco difieren por otras diferencias, porque sería necesario que convinieran en algún género. Luego son absolutamente lo mismo.

7) Además, si no son absolutamente lo mismo, es necesario que lo verdadero añada algo sobre el ente, pero nada añade lo verdadero sobre el ente al ser también más que el ente; lo cual está patente a través del Filósofo, IV *Metaphys.* (com. 27), que dice: "*definiendo lo verdadero decimos que es lo que es; o que no es lo que no es*"; "*Verum definientes dicimus esse quod est aut non esse quod non est*"; y así lo verdadero incluye al ente y al no-ente. Luego lo verdadero no añade sobre el ente; y así parece ser absolutamente lo mismo que el ente.

II.—*Objeciones de los que diversifican enteramente el ser y la verdad.*

a) Pero al contrario, la repetición inútil es una simpleza. Luego si lo verdadero fuese lo mismo que el ente, habría simpleza cuando se dice ente verdadero, lo cual es falso. Luego no son lo mismo.

b) Además, el ente y lo bueno se convierte. Pero lo verdadero no se convierte con lo bueno, pues lo verdadero es algo que no es lo bueno, como que uno fornique. Luego ni lo verdadero se convierte con el ente.

c) Además Boecio dice "in lib. de Hebdom (in princ.): "*en todas las creaturas diverso es el existir y lo que existe*": "*In omnibus creaturis diversum est esse et quod est*". Pero lo verdadero sigue al existir de las cosas. Luego lo verdadero es diverso de lo que existe en las creaturas.

Pero lo que existe es lo mismo que el ente. Luego lo verdadero en las creaturas es diverso del ente.

d) Además, cualesquiera cosas se comporten como "antes" y "después", es necesario sean diversas. Pero lo verdadero y el ente son de este modo, porque, como se dice in lib. de Causis (propos. 4), la primera de las cosas creadas es el existir; y el Comentador sobre el mismo libro, añade: "*todas las otras (cosas) se dicen del ente por información*": "*omnia alia dicuntur per informationem de ente*", y así son posteriores al ente. Luego lo verdadero y el ente son diversos.

e) Además, estas (cosas) que se dicen comúnmente de la causa y de los causados, son más una sola (cosa) en la causa que en los causados, y principalmente en Dios que en las creaturas. Pero en Dios esas cuatro (cosas) ente, uno, verdadero y bueno, así se apropian: (de modo) que el ente pertenece a la esencia, lo uno a la persona del Padre, lo verdadero a la persona del Hijo, lo bueno a la persona del Espíritu Santo. Pero las personas divinas no solamente se distinguen según la razón, sino (también) realmente; de donde no se predicán mutuamente. Luego con mucho mayor motivo deben diferir en las creaturas más que según la razón.

PRUEBA DE LA TESIS

Respondo que debe decirse, que como en los demostrables es necesario que se haga una reducción a algunos principios por sí mismos evidentes al entendimiento, así también cuando se investiga qué es cada cosa; y de otra suerte en ambos casos se iría al infinito, y así parecería completamente la ciencia y el conocimiento de las cosas. Pero aquello que el entendimiento primeramente concibe como lo más evidente y en lo cual resuelve todas las concepciones, es el ente, como Avicena dice en el principio de su *Metafísica* (Lib. I Cap. IX). De donde (se deduce que) es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se tomen de algo añadido al ente. Pero al ente no puede añadirse algo a fuer de naturaleza extraña de la manera que la diferencia es añadida al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente; de donde también prueba el Filósofo in *Tertio Metaphys.* (Com. I) que el ente no puede ser género, pero según esto se dice que algunas (cosas) son añadidas sobre el ente, en cuanto expresan un modo del mismo, el cual no es expresado por el nombre del mismo ente.

Lo cual acaece de dos maneras: de una manera que el modo expresado sea algún modo especial del ente, pues hay diversos grados de entidad, según los cuales se toman diversos modos de ser y conforme a estos modos se toman los diversos géneros de las cosas; la substancia en efecto no añade so-

bre el ente alguna diferencia que signifique alguna naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de substancia se expresa cierto modo especial de existir, a saber ente "por sí" (*per se ens*) y así sucede en los otros géneros. De otra manera así que el modo expresado sea un modo consiguiente generalmente a todo ente, y este modo puede tomarse doblemente: de una manera según que acompaña a todo ente en sí; de otra manera, según que acompaña a cada ente en orden a otro. Si esto se dice de la primera manera (*es*) porque expresa algo en el ente afirmativa o negativamente. No se encuentra empero algo dicho afirmativamente de un modo absoluto que pueda ser tomado en todo ente, a no ser su esencia, según la cual se dice que *es*; y así se impone este nombre "cosa" (*res*), que en esto difiere del ente (*ens*), según dice Avicena en el principio de la *Metafísica*, en que el ente (*ens*) es tomado del acto de existir, pero el nombre de "cosa" (*res*) expresa "la *quiddidad*" o la esencia del ente. La negación empero que es absolutamente consiguiente a todo ente, es la indivisión; y a ésta expresa este nombre "uno" (*unum*): nada porque lo "uno" (*unum*) no es otra cosa que el ente individido. Si empero el modo del ente se toma de la segunda manera, a saber según el orden de uno a otro, esto puede ser doblemente.

De una manera según la división entre uno y otro; y esto expresa este nombre "algo" (*aliquid*), pues se dice "algo" como "otro que"; de donde, como el ente se dice uno, en cuanto es individido en sí, así se dice "algo" en cuanto está dividido de otros. De otra manera según una conveniencia de un ente a otro; y esto a la verdad no puede ser a no ser que se tome algo que esté hecho para convenir con todo ente. Y esto es el alma, la cual en cierto modo es todas (las cosas), como se dice in III de *Anima* (text. 37). Pero en el alma hay una fuerza cognoscitiva y apetitiva. Luego la conveniencia del ente al apetito la expresa este nombre: "bueno" (*bonum*), como se dice en el principio de los (libros) *Éticos*: "*lo bueno es lo que todas (las cosas) apetecen*"; "*bonum est quod omnia appetunt*". La conveniencia empero del ente al entendimiento la expresa este nombre "verdadero" (*verum*). Todo conocimiento en efecto se perfecciona por una identificación del cognoscente con la cosa conocida, de modo que la identificación se llama causa del conocimiento; como la vista por esto que se dispone por la especie del color, conoce el color. Luego la primera comparación del ente al entendimiento es de modo que el ente corresponda al entendimiento; la cual correspondencia a la verdad, se llama adecuación de la cosa y del entendimiento; y en esto se realiza formalmente la razón de lo verdadero. Esto es pues lo que añade lo verdadero sobre el ente, es decir una conformidad, o una adecuación de la cosa y el entendimiento; a la cual conformidad, como se ha dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Así por consiguiente la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, pero el conocimiento es cierto efecto de la verdad.

Luego según esto tenemos que la verdad y lo verdadero se definen triplemente. De una manera según esto que precede a la razón de la verdad, y en lo cual se funda lo verdadero; y así define Agustín in lib Solil. (C. V.): "lo verdadero es esto que es": "*verum est id quod est*"; y Avicena in XI metaphysic. (Cap. II): "la verdad de cualquier cosa es la propiedad de su existir que fué establecido para la cosa"; y algún otro así: "lo verdadero es la indivisión del existir y de esto que existe": "*verum est indivisio esse, et eius quod est*". Y de otra manera se define según esto que realiza formalmente la razón de lo verdadero, y así dice Isaac, que "la verdad es adecuación de la cosa y del entendimiento": "*veritas est adaequatio rei et intellectus*"; y Anselmo in lib, De Veritate (cap. XII): "La verdad es una rectitud perceptible tan sólo por la mente": "*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*".

Esa rectitud en efecto es dicha según cierta adecuación, según lo que dice el Filósofo in IV Metaphysic. (com. 27), que definiendo lo verdadero decimos que es lo que es, o que no es lo que no es. Y de la tercera manera se define lo verdadero, según el efecto consiguiente; y así define Hilario, que "lo verdadero es lo manifestativo y declarativo del existir": "*verum est manifestativum et declarativum esse*"; y Agustín in lib. de vera Relig. (c. XXXVI): "la verdad es (aquella) por la cual se muestra esto que es": "*veritas est qua ostenditur id quod est*"; y en el mismo (cap. XXXI): la verdad es (aquella) según la cual juzgamos de los inferiores": "*veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*".

RESPUESTA A LAS RAZONES EN CONTRA

I.—Respuesta a las primeras objeciones.

1) A lo primero pues se dice, que aquella definición de Agustín se da de lo verdadero según que tiene fundamento en la cosa, y no según esto con lo cual se completa la razón de lo verdadero en la adecuación de la cosa con el entendimiento. O hay que decir, que cuando se dice, "lo verdadero es esto que es": "*verum est id quod est*", no se toma allí según que significa el acto de existir, sino según que es el nombre del entendimiento compuesto, a saber en cuanto significa una afirmación de la proposición, de modo que el sentido sea: lo verdadero es esto que es, es decir cuando se dice que es de algo que es, de modo que la definición coincida con la definición del Filósofo arriba traída.

2) (Lo que hay que decir) a lo segundo está ya patente por las (cosas) dichas.

3) A lo tercero hay que decir, que el entenderse algo sin lo otro puede tomarse doblemente. De una manera de modo que algo se entienda, no en-

tendido lo otro; y así, aquellas (cosas) que difieren según la razón, de tal modo se comportan, que lo uno puede entenderse sin lo otro. De otra manera puede tomarse el que algo se entiende sin lo otro, que se entienda no existiendo esto; y así el ente no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ente no puede entenderse sin esto que corresponda o se adecúa con el entendimiento. Pero sin embargo no es necesario que cualquiera que entiende la razón del ente entienda la razón de lo verdadero, como ni cualquiera que entiende el entendimiento agente; y sin embargo sin el entendimiento agente el hombre nada puede entender.

4) A lo cuarto hay que decir, que lo verdadero es una disposición del ente no como añadiendo alguna naturaleza, ni como expresante algún especial modo del ente, sino algo que generalmente se encuentra en el ente, y que con todo no es expresado por el nombre del ente; de donde no es necesario que sea una disposición, que ya corrompa, ya disminuya o contraiga en parte.

5) A lo quinto hay que decir, que la disposición no se toma allí según que está en el género de cualidad sino según que importa cierto orden; pues siendo máximamente entes aquellas (cosas) que son causas de existir de otras (cosas) y máximamente verdaderas aquellas (cosas), que son causas de la verdad de otras (cosas); concluye el Filósofo, que el orden de una cosa en el existir y en la verdad es el mismo; de tal modo, que donde se encuentra lo que es máximamente ente, se encuentra lo que es máximamente verdadero. Ni es esto porque el ente y lo verdadero son lo mismo según la razón, sino por que tiene algo de entidad, por eso está hecho para igualarse al entendimiento; y así la razón de lo verdadero sigue a la razón del ente.

6) A lo sexto hay que decir, que lo verdadero y el ente difieren según la razón porque algo hay en la razón de lo verdadero que no hay en la razón del ente; no empero de modo que haya algo en la razón del ente que no esté en la razón de lo verdadero; ni difieren por la esencia, ni se distinguen entre sí por diferencias opuestas.

7) A lo séptimo hay que decir, que lo verdadero no es más que el ente; el ente en efecto tomado en cierta manera se dice del no-ente, según que el no-ente está aprehendido por el entendimiento; de donde, dice el Filósofo, in IV Metaph. (text. 2), que la negación o la privación del ente se llama ente de un solo modo; de donde también dice Avicena en el principio de su Metafísica, que no puede formarse enunciación sino del ente, porque es necesario que aquello de lo cual se forma la proposición, esté aprehendido por el entendimiento; por lo cual está patente que todo lo verdadero es en cierto modo ente.

II.—*Respuesta a las segundas objeciones.*

a) Al primero de aquellos argumentos que se objetan en contra, hay que decir, que no es inútil repetición decir "ente verdadero", porque por el nombre de lo verdadero se expresa algo que no se expresa por el nombre del ente; no porque en realidad difieran.

b) Al segundo hay que decir, que a pesar de que sea malo que ese fornicie, sin embargo, en cuanto tiene algo de entidad, está hecho para conformarse al entendimiento, y según esto se da allí la razón de lo verdadero; y así está patente que no excede ni es excedido por el ente.

c) Al tercero hay que decir, que cuando se dice: "*diverso es el existir y lo que existe*": "*diversum est esse, et quod est*", se distingue el acto de existir de aquello a lo cual conviene aquel acto de existir. La razón del ente se toma del acto de existir, no de aquél a quien tal acto conviene y por lo tanto la razón no se sigue.

d) Al cuarto hay que decir, que según esto lo verdadero es posterior al ente, en cuanto que la razón de lo verdadero difiere de la razón del ente del modo predicho.

e) Al quinto hay que decir, que aquella razón falta en las tres (personas). Primero (hay que decir), que aunque aquellas tres divinas personas se distinguen en realidad, sin embargo las cosas apropiadas a la persona no difieren en realidad sino de razón. Segundo, por que si bien las personas se distinguen realmente entre si, no se distinguen sin embargo entre si realmente del existir; de donde ni lo verdadero que se apropia a la persona del Hijo, (se distingue realmente) del existir que se halla de parte de la esencia. Tercero, porque, si bien el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno se unen más en Dios que en las cosas creadas, no es necesario sin embargo, que, porque en Dios, se distinguen de razón, también se distinguen realmente en las cosas creadas. Porque esto sucede en aquellas (cosas) que no tienen de su razón el que sean una sola cosa, según la realidad, como la sabiduría y la potencia, al ser una sola cosa en Dios, se distinguen realmente en las creaturas; pero el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno tienen según su razón el que sean una sola cosa; de donde doquiera se encuentren, son realmente una sola cosa aunque la unidad de aquella cosa según la cual se unen en Dios sea más perfecta que (la) de aquella cosa según la cual se unen en las creaturas.

BIBLIOGRAFIA

DE LA PRIMAUTÉ DU BIEN COMMUN CONTRE LES PERSONNALISTES. — LE PRINCIPE DE L'ORDRE NOUVEAU, por Charles De Koninck. Ediciones de la Universidad Laval, Québec, 1943.

Una misma finalidad político-moral une los dos ensayos, que, con sus apéndices y notas, forman el presente volumen: trazar el recto sendero de la perfección de la persona humana sorteando los escollos que podrían impedirlo en la actualidad.

En el primer trabajo trata el autor de establecer la supremacía del *bien común* sobre el bien particular de la persona "contra los personalistas", como reza el subtítulo del trabajo e insistentemente lo recuerda De K. El bien común no es para el bien particular de la persona sino la persona para el bien común. Más aún, sólo en el bien común la persona logra su propio y auténtico bien particular como consecuencia de aquél, "ex-consecuenti", como dice el autor. La persona nunca es fin del bien o de sí misma, sino que como *persona* es esencialmente miembro o parte de una comunidad, abierta y dirigida, por ende, al *bien común* o del todo, en el cual —sólo en el cual— puede lograr su propio bien particular.

Para demostrar semejante tesis De K. determina el sentido del *bien común*: un bien no de cada individuo, un bien que no se adecúa a un individuo sino que, sobrepasando a cada uno de ellos, es bien a la vez de los demás: un bien, en una palabra, que mira a los individuos como partes de un todo o, mejor tal vez, como miembros de una comunidad. Por eso y en rigor, sólo la persona —abierta a la participabilidad formal de su ser— es capaz de este bien común, como tal. Y por eso también, a medida que se asciende en la escala ontológica de los seres y de su correspondiente orden jerárquico de fines, éstos son cada vez más ampliamente *bien común* de aquéllos, hasta llegar al Bien supremo, Dios, quien es el *Bien comunísimo*. Fin último de toda creatura, que no es, por ende, el Bien de la persona in-

dividualmente considerada, sino en cuanto parte o miembro de la comunidad espiritual con las otras personas, formando un todo con ellas. Dios no es el Bien particular de la persona, no se agota como Bien de ella, ni se deja encerrar como Bondad beatificante de ella y nada más que de ella, sino que a la vez lo es de todas las personas —y por ellas de todas las creaturas— en cuanto forman un todo; y sólo consiguientemente a ser él el Bien común, la persona alcanza su bien particular.

El hecho de que el bien común político o de la ciudad terrena se subordine a un bien temporal, no quiere decir, según el autor, que se subordine al bien particular de la persona, pues sobre aquel bien común terreno está el Bien comunísimo (Dios) de la sociedad de los bienaventurados. Aunque de hecho no hubiese sino una creatura racional en posesión del Bien divino; no quiere decir que Este no la rebasaría y dejaría de ser Bien común de otras personas, a las que aquélla está abierta y ordenada como parte de un todo.

En una palabra, —tal la conclusión del autor— la persona nunca es fin o término del bien común, sino viceversa, y el bien particular de la persona sólo se alcanza por y en el Bien común.

Tan es así, que De K. quiere demostrar paradójicamente contra la razón misma que mueve a los personalistas a la tesis contraria, que sólo ordenada y sometida al bien común, sólo en el ambiente de este bien, la persona alcanza el desarrollo de su ser individual y es defendida de los atropellos de sus derechos. El totalitarismo, como avasallamiento de los derechos de la persona, es fruto del personalismo, del desconocimiento del bien común, y de la concepción atómica o individualista de la persona. En efecto, únicamente es posible el totalitarismo cuando al bien particular de un individuo (tirano) o de una suma de individuos considerados como un individuo (pueblo, raza) suplanta al bien común, en cuyo ambiente tan solo, la persona, como parte de un todo, como miembro de una sociedad, alcanza su propio bien individual (pág. 75). Por el contrario, en una sociedad personal ordenada al bien común, bien único de todos sus miembros, como partes de un todo, el totalitarismo es imposible (pág. 75 y 77).

El libro es una exposición honda, que ataca con todo vigor al personalismo liberal, que constituye a la persona individual o subjetiva y a su libertad de una realidad absoluta y en el fin de la sociedad misma —que no sería otro que la defensa de los derechos individuales— de modo que si el totalitarismo diviniza al estado o a la raza, éste diviniza a la persona, y en ambos casos tenemos el mismo error panteísta: el último Fin comunísimo de toda creatura, Dios, es suplantado por el hombre, individual (liberalismo) o colectivamente considerado por el pueblo, raza, etc. (totalitarismo).

Pero la cuestión es saber si el ataque del autor alcanza a los personalistas cristianos, que no hacen de la persona un fin, sino que simplemente

subordinan el *bien común de la sociedad terrena* al *bien espiritual de la persona* o, si se quiere, a la persona en cuanto subordinada a su último fin eterno, que es el bien comunísimo que dice Santo Tomás. Reconocen ellos que la persona, en cuanto miembro de la sociedad civil deba someterse al bien común; pero niegan con razón que ese bien común temporal sea el bien supremo de la persona, y, que como tal, ella deba someterse totalmente a él. En verdad, el bien temporal es un *fin intermedio*, al que la persona debe someterse precisamente para con su ayuda lograr los medios necesarios, que sola no podría procurarse a fin de poder ordenarse más fácil y adecuadamente a su fin eterno. Tal el origen natural de la sociedad, según Aristóteles y Santo Tomás, a la cual la persona y la familia se ordenan y someten, no para renunciar a sus fines propios anteriores a la sociedad civil, sino propiamente para defenderlos y asegurarlos mejor bajo el bien común de la comunidad social. A nuestro entender hay, pues, un equívoco en la argumentación del autor cuando dice que la persona es para el bien común y no viceversa. En efecto, si con ello quiere probar —contra el liberalismo— que la persona como tal, individual y subjetivamente considerada, no es el fin sobre todo exclusivo, de la sociedad terrena, está en lo cierto. En cambio, no la tendría si quisiese decir que no constituye ella tal fin, en cuanto ordenada a un fin trascendente y eterno, que no es otro que la gloria de Dios, Dios mismo. Bajo este ángulo la persona posee derechos y deberes anteriores y superiores al del bien común de la sociedad, a los cuales no puede renunciar por este bien común sin convertir a la ciudad en último Fin divino. Precisamente la ciudad terrena con su bien común se constituye para dar los medios adecuados a la persona —no a ella sola, estamos con el autor, sino a todas, como miembros de la sociedad— en orden a la consecución de su fin eterno, el bien comunísimo, que dice Santo Tomás.

Por lo demás los personalistas cristianos, que subordinan el bien común de la sociedad terrena al bien último trascendente de la persona y a la persona en cuanto a él ordenada, sólo se refieren evidentemente al *bien común* de la sociedad terrena. De modo que invocar la razón de que también el Bien o Fin supremo de la persona, Dios, es un *Bien comunísimo*, para concluir que la persona no es fin del bien común, es otro equívoco. Tan lejos está cualquier filósofo cristiano de negar que la persona esté totalmente ordenada a este fin supremo o bien comunísimo de Dios, que precisamente por eso, por esta ordenación, es que ella trasciende el fin o bien común de la ciudad y éste se subordina a ella. De aquí que, precisado el sentido de bien común en su doble significación: de *bien de la sociedad temporal* y de *bien trascendente y divino*, propio del ser espiritual de la persona, y determinado el sentido en que los personalistas cristianos sometan el bien común —únicamente *el de la ciudad terrena*— a la persona —en cuanto ordenada al otro bien co-

mún divino— y disipados así los equívocos, la discrepancia en que se coloca el autor frente a tales personalistas, es cuestión en gran parte verbal, y su ataque nos parece ineficaz.

De todos modos, el trabajo pone de manifiesto una cosa: que la persona creada en cuanto tal y subjetivamente considerada nunca es término o fin supremo del bien común, como pretende el liberalismo, y que ella —tanto como miembro de la sociedad terrena— como ser espiritual creado para un bien eterno, está esencialmente ordenado a un fin común que la trasciende. Bien que esa noción de *bien común* convenga al bien de la ciudad y a Dios —fines, respectivamente, de la persona como miembro de la sociedad y como ser espiritual completo— sólo analógicamente, y el bien común de la sociedad —al cual únicamente nos solemos referir con esta denominación de bien común— esté jerárquicamente sometido al bien común eterno, a Dios, y consiguientemente a la persona en cuanto a Él ordenada, es decir, a la persona como tal y no como miembro de una sociedad terrena.

De cualquier modo el trabajo de De K., vigoroso en doctrina y apoyado en todas sus partes en los textos de Santo Tomás —aunque un poco unilateralmente— contribuirá sin duda a que los personalistas cristianos se expresen con más precisión y eviten ciertas fórmulas de sabor liberal, susceptibles de una falsa o equívoca interpretación.

★

En su segundo ensayo, De K., con certera visión penetra en el espíritu de la Filosofía moderna, espíritu de orgullo que pretende constituir al hombre en Dios. Semejante espíritu es sorprendido por el autor en la actitud de supremacía de la actividad práctica sobre la especulativa. En efecto, la actividad especulativa reconoce y se somete a un ser y verdad trascendente a ella, que, en última instancia, es el Ser y Verdad divina. Sólo en Dios, el conocimiento especulativo de las cosas exteriores a Él es a la vez práctico, pues sólo la Ciencia divina causa y confiere a las cosas su propio ser y bondad. Por eso, arguye el autor, cuando la Filosofía moderna suprime la actividad especulativa para reducirla a actividad práctica, suprime todo ser —incluso el supremo de Dios— y no admite sino el ser creado por su propia actividad. Ejemplo típico, anótalo el autor, es la lógica de Hegel, en que la ordenación de los conceptos es convertida en actividad creadora inmanente de toda realidad.

De este modo, concluye De K., la Filosofía moderna se disloca y destruye su propia esencia de contemplación o asimilación de la verdad.

Su desvío, destructor de la filosofía misma, tiene un sentido teológico, que lo esclarece: está él constituido por un pecado de orgullo, por un *non serviam* al ser verdad trascendente —Ser y Verdad divino, en suprema

instancia— y por un esfuerzo desesperado en trocar la inteligencia y ser humanos en Inteligencia y Ser divinos.

Con más precisión y vigor que en su primer ensayo, el autor señala y reanuda hasta su punto mismo de arranque el camino equivocado, que ha descentrado y conducido al desquicio a la inteligencia y Filosofía moderna.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, por *Antonio Alves de Siqueira*. Editora Vozes, Petrópolis, 1942.

La pedagogía como ciencia de la recta formación del hombre, natural y sobrenaturalmente considerado, implica una concepción del mismo hombre y de su fin, ajustada a la verdad; y por ello es término al que vienen a dar la antropología y la ética, y, en la presente economía cristiana, también y principalmente la teología. Tales son, en efecto, las fuentes que alimentan la pedagogía.

De aquí que el tomismo, armónicamente jerarquizado en la unidad de una visión cabal del hombre, natural y sobrenaturalmente considerado en su ser y deber ser, posea también virtualmente la pedagogía más ajustada a la auténtica realidad humana.

Desentrañar esta pedagogía enviscerada en los principios de Santo Tomás, es la obra de los modernos pedagogos tomistas y es la obra también que en el presente libro se ha impuesto el canónigo Antonio Alves Siqueira, profesor de Filosofía y Pedagogía en el Seminario Central de Ipiranga (Sao Paulo), como él mismo lo dice en su Prefacio. Ampliamente versado en los textos y calador hondo en los principios y en el espíritu de Santo Tomás y en posesión segura de los documentos pontificios y eclesiásticos —especialmente de la Encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI, de la educación— sobre el hombre, su constitución, su situación existencial concreta y su destino. A-S. los aplica al complejo problema de la pedagogía, para esclarecerlo en esa luz de sus causas supremas —es un libro de filosofía pedagógica— del orden natural y sobrenatural y, siempre desde esa cima de los principios, señalar las direcciones fundamentales de la educación.

Un amplio capítulo inicial funda la necesidad, conveniencia y posibilidad de la pedagogía y de su filosofía.

La filosofía en el catolicismo constituye el objeto de un segundo y extenso capítulo, donde A-S. expone los principios básicos de la filosofía pedagógica en el catolicismo; filosofía que es ayudada y confortada en su

obra específica de verdad natural por las luces de una verdad sobrenatural superior, que desde fuera la ayuda, y en quien, una vez elaborada, se integra para constituir un saber total teológico-filosófico comprensivo de la realidad total: la *Sabiduría cristiana*. Gracias a esta visión honda y amplia de la realidad y a diferencia de los otros sistemas pedagógicos, siempre unilaterales y estrechos, sólo la Filosofía pedagógica católica posee la comprensión justa del hombre y de la vida, y paradójicamente sólo en ella se salvan las verdades contenidas en las corrientes del pensamiento opuestas a la suya. A este propósito, el autor se empeña muy acertadamente en hacer ver cómo toda auténtica contribución de las escuelas contemporáneas —en cuyo conocimiento muestra él una notable penetración— están integradas en la pedagogía católica, y cómo la antinomia que ellas suscitan al chocar entre sí unas con otras se resuelven en los principios universalistas y en la visión filosófico-cristiana de esta ciencia pedagógica.

Y como quiera que de una cosa poseemos ciencia, según enseña Aristóteles, cuando conocemos sus cuatro causas, ciencia que llega a ser la Ciencia o Sabiduría cuando se remonta a las causas últimas, A-S. estructura la obra filosófica central de su libro, señalando con precisión las cuatro causas de la pedagogía: las dos extrínsecas (final y eficiente) y las dos intrínsecas (material y formal) de la educación.

La *causa final* suprema de la educación no es sino el fin último del hombre: la gloria formal de Dios y la felicidad del propio hombre. A la luz de semejante fin supremo, determina la jerarquía de los valores a los que ha de encaminarse la tarea educativa. A este propósito, discrimina el verdadero sentido ontológico del "valor", del que la axiología contemporánea deliberadamente quiere prescindir.

Los diversos factores que actúan, como *causa eficiente* de la educación: el propio educando con sus potencias y cualidades y los educadores con sus condiciones necesarias son cuidadosamente analizados en el capítulo siguiente. En esta parte de su obra el filósofo brasileño fundamenta el derecho sobrenatural de la Iglesia y el natural de los padres para la enseñanza.

La *causa material* es el hombre, pero el hombre tal como nos lo da la verdadera filosofía y teología cristiana, sin disminuciones ni exageraciones. El autor determina los aspectos educables del hombre y la jerarquía con que debe procederse de acuerdo a este *sujeto* o *causa material* de la educación.

En la *causa formal*, se trata de la formación que debe imprimirse en el educando, de acuerdo a sus condiciones, subrayando la importancia del descubrimiento de su vocación, y aborda el tema de los métodos.

En un breve capítulo sobre la causa ejemplar de la educación, A-S. presenta a "Nuestro Señor Jesucristo como modelo perfecto de Educación y el Hombre-Tipo por excelencia".

Tal el contenido de esta medulosa y acabada síntesis de Filosofía pedagógica.

Su estructura está elaborada de acuerdo al método escolástico de enunciación de tesis o proposiciones sucesivas, que se prueban a continuación con argumentos de razón o con el testimonio de grandes autoridades sobre el tema, especialmente del Magisterio de la Iglesia. La doctrina filosófica en que se esclarece el tema pedagógico auténticamente es tomista, y el autor ha tenido especial cuidado de fundamentar sus conclusiones en los textos mismos del Angélico Doctor, inteligentemente agrupados. Y ese es a nuestro parecer el mérito más sólido de A-S.: *haber logrado darnos una síntesis orgánica del tema pedagógico*, ahondando en los principios dispersos del Doctor Angélico, quien sólo lo ha tratado brevemente y casi nunca expreso. Y tomista en todos y cada uno de sus pasos, A-S. logra sin embargo, darnos una vasta síntesis original bajo el signo y animada del espíritu de Santo Tomás: nos da la visión filosófica del tema pedagógico, tal cual nosotros creemos que la hubiese dado el mismo Angélico Doctor si a ella se hubiese aplicado.

Organizado de acuerdo a las exigencias de la fe y de la recta razón, conforme a la doctrina de la Iglesia y de Santo Tomás, el libro de A-S. se presenta a la vez informado en todo lo referente a las modernas corrientes filosófico-pedagógicas, hace continuas referencias a ellas para juzgarlas a la luz de la verdad, discriminando así su valor positivo o negativo, descubriendo sus errores y sus aciertos. Semejante labor de discernimiento crítico imparcial señala todo el valor encerrado en la pedagogía cristiano-tomista, ya que bajo su luz queda patente que cuanto de valioso hay en los sistemas y escuelas pedagógicas modernas, está salvaguardado, libre de sus propios errores o unilateralidad, en la amplia y vigorosa síntesis pedagógica del catolicismo.

Tal erudición y referencia y citas literales de dichos sistemas, valorados a la luz de la verdad, así como los pasajes íntegramente transcritos —y a veces repetidamente— de Santo Tomás, si bien confieren a la obra seriedad científica, sin embargo alargan excesivamente ciertos puntos —y con ello la obra misma— y diluyen por demás ciertas tesis. Creemos que con una poda en las citas —sobre todo de textos ya transcritos una vez— el libro lograría poner más al vivo toda la fuerza intrínseca que posee y ganaría en su condición pedagógica de texto.

Ello no obstante, la obra de A-S., digamos para sintetizar nuestro juicio, encierra una exposición clara, ordenada, segura en la doctrina y suficientemente completa del tema, que nada tiene que envidiar a los textos europeos. Y por eso, la recomendamos como uno de los pocos y buenos textos tomistas de filosofía pedagógica, para Seminarios e Institutos superiores

de enseñanza, y hacemos votos para que alguna editorial de habla española la vierta a nuestro idioma.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

CUATRO VISIONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL, por José Ferrater Mora, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

La historia como vida, como vida palpitante y reflejo mentiroso y engañoso de los hombres y sus dramas, constituye el eje en torno al cual gira este libro de José Ferrater Mora.

En una hermosa intraducción, que el autor llama prólogo, esboza con mano segura y agudo sentido de la filosofía y de la historia la extraña situación del hombre frente a la vida, esa vida cuyos momentos son imprevisibles, esa vida que vacila, cargada con inquietudes de verdad, pero sumergida en la mentira de la materia y de la naturaleza sensible, mentira sí pero que no puede ser negada, como afirma vigorosamente el autor.

Más que la historia, de la historia de todo el hombre, con su alma y con su cuerpo, con sus inquietudes y deseos, con sus ansias de liberación y sus sucesivos fracasos y desvíos, el autor nos habla de la finalidad de la historia, de ese perpetuo movimiento que es la vida humana proyectada hacia un término, a través de frases aparentemente paradójicas, que a las veces oscurecen algún tanto el pensamiento, pero que revelan en el autor una penetración poco común en esta clase de trabajos.

La historia, el hecho humano mezclado de materia y de espíritu, pero sobre todo de libertad en busca de algo más, de algo trascendente, es por eso imprevisible. Y así, según el autor, no puede haber más que una única visión de la historia, que para él, y por cierto, es la visión cristiana de la historia. Porque la visión cristiana no suprime la contingencia de la historia, antes al contrario la sustenta al buscar su razón de ser en un Ser trascendente, y le conserva además, su carácter decisivo al presentarnos la vida como irreversible, como algo que no se repite más y en la que se juega el destino eterno del hombre. Para la visión cristiana de la historia, cuyo representante más apasionado, pero no el único como parece insinuar el autor, es San Agustín, no hay más que una historia del hombre, carácter éste decisivo y que la diferencia fundamentalmente de cualquier otra visión de la historia.

La visión moderna retomó por así decir el molde de la visión cristiana, pero puso en lugar de Dios, que está fuera de la contingencia y movilidad de la historia, y que por eso, la explica, al hombre como centro de la historia y del universo. Y por eso la historia está desquiciada, por eso es una contradic-

ción viviente, por eso no necesita el "para qué" del cual habla el autor, sino que es su "por qué".

Ese término, que constituye el verdadero eje de la vida humana y por consiguiente de la historia, en cuanto que es la expresión de esa misma vida, no es otra cosa que el fin total de la creación y del hombre. La finalidad de la vida y de la historia no se concibe sin el fin del hombre y el fin del hombre no se concibe sin Dios. El autor no precisa en la medida que deseáramos esta verdad de importancia capital para el entendimiento de la historia. Parece que hubiese un cierto recelo en definirse y además, a nuestro entender, porque ha abusado de las frases paradójicas, que si bien hacen resaltar mejor el pensamiento, a veces lo oscurecen y no permiten ver su alcance.

El libro trata luego, en otros tantos capítulos, de cuatro visiones de la historia. Estas visiones no son sino el hallazgo y la explicación de ese término que el hombre busca al desenvolverse con sus aspiraciones y sus luchas, es decir, con su historia. Visiones que nos hablan a través del pensamiento de San Agustín, de Vico, de Voltaire y de Hegel, de lo que pensaron y sintieron frente al tremendo hecho del acontecer humano con sus infinitas implicaciones estos cuatro hombres.

La primera visión es la de San Agustín. El Santo de Hipona, que escribió páginas profundas e inmortales sobre la historia con sus dos ciudades divina y terrena, la finalidad de la historia, es presentado en forma vigorosa por el autor de esta obra como el hombre que cristalizó el primero la visión cristiana de la historia, en la cual cabe distinguir un drama, porque en ella se juega la vida entera y hasta la eternidad de cada hombre, porque en ella, como anota finamente el autor, no todo acaba bien, como en la comedia, ni todo mal, como en la tragedia (p. 80).

Los otros tres estudios están consagrados a Vico, a Voltaire, y a Hegel, en quienes Ferrater Mora nos presenta la visión moderna de la historia, visión que conserva la visión cristiana en cierto sentido, en cuanto que es única, pero que la invierte, puesto que hace al hombre, y con él a la razón, el centro del mundo, es decir, a la misma historia, que ahora tiene en sí misma su razón de ser. La historia es entonces una necesidad, una evolución de la razón misma, ser y pensamiento se identifican. ¿Qué es, pues, la historia? La entrada de la razón en sí misma, la progresiva conquista por la razón de todo lo que la envuelve y circunda. En Vico esta razón se nos presenta como una ley que se desenvuelve rítmica e indefinidamente en tres tiempos, en Voltaire como el objetivo a que tiende la historia y por último, en Hegel, la identificación entre la razón y la historia es completa, porque la razón es la misma substancia de la historia, el camino que debe recorrer para llegar a ser razón absoluta.

Tal es el contenido de este libro, cuyo mérito principal consiste en afirmar vigorosamente esas verdades tan fundamentales para la recta inteligencia de la historia: la contingencia de ésta, el problema de la vida del más allá, su irreversibilidad, pero que expone sin una suficiente crítica de valorización de esas visiones.

EUGENIO S. MELO

DIOS Y LA FILOSOFÍA, por *Etienne Gilson*. Emecé editores, Buenos Aires, 1945.

Esta obra de Gilson nos brinda una visión penetrante del tema de Dios en la Historia de la Filosofía. La penetración histórica confortada y hasta superada por la visión filosófica de Gilson, ya en plena madurez, nos han brindado este fruto realmente sazonado de *Dios y la Filosofía*.

Sus cuatro amplios capítulos son otras tantas conferencias de un cursillo dado en la Universidad de Indiana y editado por la Universidad de Yale (EE. UU.): Dios y la Filosofía griega (c. I), Dios y la Filosofía cristiana (c. II), Dios y la Filosofía moderna (c. III) y Dios y el Pensamiento contemporáneo (c. IV).

La Filosofía griega buscaba una explicación racional de las cosas: el primer principio de la realidad. En sucesivas etapas y pasando de lo material sensible a lo formal inteligible los griegos llegaron hasta el descubrimiento de la *esencia* de las cosas: a lo que la cosa es. Su explicación racional o filosófica y su mitología religiosa caminaban por senderos distintos. Esta proponía para su adoración y reconocimiento los dioses personales del Olimpo, enteramente calcados sobre los hombres; al par que la Filosofía llegaba a los principios impersonales o esencias primeras de las cosas: el agua, el aire y lo indeterminado de los antiguos jónicos, los átomos de los jónicos posteriores, los números de los pitagóricos, el ser de Parménides, el devenir de Heráclito, las ideas de Platón y la materia y forma de Aristóteles. Más aún el mismo Estagirita, que llega al concepto preciso de la esencia de Dios como Acto puro e Intelección de la propia Intelección, no descifra claramente su esencia personal como pura Existencia ni mucho menos alcanza la identidad entre Dios personal y la primera Causa y Principio de toda la realidad. En rigor, ningún filósofo griego conoció la creación, y junto a la causalidad divina organizadora del mundo admitían todos ellos una materia increada y eterna.

Recién en el cristianismo, y no sin muchos rodeos, la Filosofía medioeval logra en Santo Tomás identificar esos dos puntos iniciales de la Filosofía y de la Religión: el primer Principio de las cosas no es una esencia sino una *Existencia pura* y, por ende, infinita, inteligente y personal, coincidente con

el Dios personal de la realidad. La conclusión de los argumentos de la existencia de Dios y la revelación que de su propio Ser hace Dios a Moisés son enteramente idénticas: Dios es el que Existe, la pura Existencia, por su concepto mismo infinitamente perfecta y personal, fuente creadora, *Primer Principio* de todo ser existente.

Mas semejante ápice de la noción metafísica y revelada del Ser divino, alcanzado gracias al esfuerzo angélico de Santo Tomás, no dura mucho tiempo. Con el Renacimiento, la Filosofía se desarticula y hasta se opone a la Teología. No sólo se pierde la fe y con ella el concepto, dado por la Revelación, de Dios como Existencia personal, sino que a la vez la Filosofía se aparta más y más de esa noción metafísica precisa del Ser divino en la Causa del mundo, diluida y sin relación providencial con el mundo de los deístas del iluminismo, hasta llegar, en la Edad Contemporánea, a la reproducción de la dualidad griega, con el agravante de la apostasía de que carecieron los helenos: por un lado, una explicación puramente racional, empírica o filosófica pero panteísta o atea, de la realidad; y, por otra, el recrudescimiento de los mitos: *la evolución, el progreso*, etc. sustituto de los dioses paganos, que se han creado los hombres de ciencia de hoy, desconocedores, más que los griegos, del verdadero Dios.

La obra demuestra, sin proponérselo expresamente, cómo sólo dentro de la religión cristiana la inteligencia encuentra las condiciones de vigor y de visibilidad necesarios para alcanzar la cima ardua de la esencia metafísica de Dios: Existencia personal pura, Causa primera de toda realidad.

El libro está escrito con una profunda comprensión histórica de los sistemas —muchos de cuyos aspectos oscuros logran así ser puestos en mayor luz— y un vigor filosófico extraordinario sostenido desde el principio al fin. Una fuerte unidad lo traba íntimamente y lo constituye en una meditación ininterrumpida sobre el tema de la esencia de Dios a través de la Historia de la Filosofía.

La buena versión castellana de D. Nández está prologada por T. D. Caesares, director de la Colección "Sophia" de Emecé, bajo cuyo signo aparece el libro.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

SOBRE LA PUBLICACION DE LAS LEYES, por *Atturo Enrique Sampay*, Biblioteca Laboremus, La Plata, 1946.

En estas breves líneas sólo nos ocupamos de este trabajo jurídico por el tema filosófico abordado por el autor al comienzo de su monografía: la promulgación o publicación de las leyes, ¿entra dentro de los constitutivos esen-

ciales o es sólo una condición intrínseca para la validez de la ley? He ahí el problema propuesto y resuelto por Sampay. Por las dos posiciones se han pronunciado grandes escolásticos y comentaristas de Santo Tomás, citados por el autor. Empero, añade éste con muy buen acierto, "opinamos que está más conforme con la economía del pensamiento jurídico-tomista la teoría que afirma que la publicación no es un constitutivo formal de la ley, sino una condición intrínseca requerida para que la ley obligue de hecho" (pág. 8). Y a continuación fundamenta su tesis con una breve pero vigorosa argumentación, que en sustancia viene a decir lo siguiente: La publicación sólo es necesaria para que la ley, existente como tal *in actu primo* por la voluntad imperativa del legislador, pueda llegar a su destinatario, a ser ley *in actu secundo*. Por su concepto mismo, pues, *no es causa formal sino sólo condición intrínseca* para que la ley, ya formalmente constituida, pueda actuar como tal. Una extensa nota nos da íntegro el texto latino de Billuart, en quien el autor se apoya.

En su brevedad, estas páginas de Sampay plantean con claridad y resuelven con solidez el problema filosófico planteado, en línea de continuidad y desarrollo con el pensamiento de Santo Tomás.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LIBROS RECIBIDOS

- DOCTRINA Y CLAVE DE LA EUCARISTÍA, por *Dom Vonier*, Emecé, Buenos Aires, 1946.
 FRANCISCO DE VITORIA, por *Rubén C. González O. P.*, Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1946.
 INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DO DIREITO, por *A. B. Alves da Silva*, Livraria Salesiana Editora, Sao Paulo, 1940.
 JUAN ENRIQUE NEWMAN Y EL "MOVIMIENTO DE OXFORD", por *Ernesto Segura*, Editorial Difusión. Buenos Aires, 1946.

CRONICA

Bajo este título agruparemos todas aquellas noticias que juzgamos puedan ser de interés para nuestros lectores. No se nos escapa lo incompleto de nuestro trabajo. Esperamos mejorarlo cuando haya clima y medios más propicios para una estrecha comunicación cultural con Europa y demás naciones.

ESPAÑA. — Del P. Santiago Ramírez O. P., actual Director del Instituto de Filosofía "Luis Vives", nos ha llegado el tratado *De Beatitudine*, dos de los treinta volúmenes de su comentario —en curso de publicación— a la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* de Sto. Tomás.

Se están reeditando las obras del P. M. Asín Palacios, eminente arabista y profesor de la Universidad de Madrid, que falleció el año pasado.

El P. Beltrán de Heredia ha publicado dos tomos de los *Commentaria a la Prima Secundae* del P. Bañez, hasta ahora inéditos.

En traducción española han aparecido estas importantes obras: *Pensar y Ser* del P. De Vries S. J., *Existencia trágica* de A. Delp S. J., *La Filosofía de M. Heidegger* de A. de Waehlens, cuya segunda edición francesa se anuncia en el Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina.

El Consejo superior de Investigaciones Científicas ha publicado *El tema de Dios en la filosofía existencial* de A. González Alvarez.

La primera obra de índole filosófica de la *Bibliotheca Commillensis* es la *Philosophia moralis* del P. I. González Moral S. J.

De las revistas filosóficas hemos recibido *Ciencia Tomista* (julio-sep. de 1946) y *Revista de Filosofía* (Enero-Marzo de 1946). Debemos mencionar la aparición de una nueva revista, *Pensamiento*, órgano de las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Del conocido filósofo español X. Zubiri ha llegado su última obra: *Naturaleza, Historia, Dios*.

Ha aparecido la segunda edición de la obra del P. M. Barbado O. P., recientemente fallecido: *Introducción a la Psicología experimental*.

Se anuncia la publicación de las siguientes obras: *Historia de la Filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX* de A. Díez Blanco, *El lenguaje y la filosofía* de J. Zaragüeta, *Filosofía y vida* de J. Roig Gironella, quien antes había publicado *La filosofía de la Acción* sobre M. Blondel.

En la B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), han aparecido ya los dos primeros volúmenes de la edición bilingüe de las *Obras de San Agustín*. El tomo primero lleva una extensa introducción General sobre el Obispo de Hipona, a cargo del P. V. Capánaga O. S. A.; el tomo segundo, que contiene el texto de las *Confesiones*, está precedido de una extensa Introducción a la Filosofía agustiniana del P. A. C. Vega O. S. A.

De la misma colección B. A. C. y con las mismas características que la anterior han llegado los dos primeros tomos de las *Obras de San Buenaventura*, dirigida, anotada y con introducciones de los P. P. L. A. Moros, B. Aperribay y M. Oromi, todos de la Orden franciscana.

El P. S. Ramírez O. P., acaba de ser nombrado Director del Instituto Vives, en reemplazo del P. M. Barbado, recientemente fallecido.

J. Ruiz-Giménez, profesor de la Universidad Central de Madrid, ha sido designado Director del Instituto Hispánico. Acaba de publicar tres importantes obras: *La concepción institucional del Derecho* (1944), *Derecho y vida humana* (1944) e *Introducción elemental a la Filosofía jurídico-cristiana* (1945).

★ ★ ★

FRANCIA. — Interrumpidas desde 1940, han reiniciado ya su vida algunas de las principales revistas tomistas de antes de la guerra, tales como la *Revue thomiste* y el *Bulletin thomiste*. También la publicación aperiódica de monografías filosóficas, *Archives de Philosophie*, de los P. P. Jesuitas, interrumpida en la mitad de su tomo XVI, comienza ahora el tomo XVII con los dos cahiers de *La théorie de la Mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas* de G. Isaye, S. J. y de *Cogito Cartésien et Réflexion thomiste* de J. De Finance S. J.

El benemérito historiador de la Filosofía medioeval, E. Gilson, no ha permanecido inactivo durante los años de guerra. Acaban de llegar reediciones de *Le thomisme* y *La philosophie au Moyen Age*, tan transformadas y aumentadas, sobre todo la segunda, que pueden considerarse obras nuevas. También ha publicado *Dante et la philosophie* (1939) y *Théologie et histoire de la spiritualité* (1943), que inicia una nueva serie de publicaciones

de *Études de Théologie et d'histoire de la spiritualité* bajo su dirección y la de A. Combes.

También en Francia J. Tonquédec y P. Descoqs, de la Compañía de Jesús, acaban de publicar sendos libros sobre *L'Existence d'après Karl Jaspers* y *Le transformisme*, respectivamente.

A su vez A. Forest continúa la trayectoria de *Consentement à l'être en Consentement et création*.

E. Le Roy pasa a ocupar en la Academia de Francia el sillón de su maestro, H. Bergson y E. Gilson el de Abel Hernant.

En el Colegio de Francia, mientras el existencialista E. Laveille dicta su curso de Metafísica general, E. Gilson dicta el suyo de Historia de la Filosofía en la Edad Media.

J. Maritain, mientras ejerce en Roma su cargo de embajador de Francia ante la Santa Sede, continúa colaborando en varias publicaciones y edita periódicamente algunos libros en francés y en inglés, por lo general colección de varios trabajos o revisiones de otros. Acaba de enviar su colaboración a SAPIENTIA sobre la *Inmortalidad del alma*, conferencia dada recientemente en la Universidad de Roma, y que publicaremos en el próximo Número.

★ ★ ★

ITALIA.— La Universidad Gregoriana de Roma, superando las dificultades de la guerra, no ha interrumpido la publicación de su revista *Gregorianum*, que nos acaba de llegar desde Europa con todos sus números atrasados desde 1941 a 1946.

Dicha casa de estudios, que tampoco interrumpió su labor docente durante estos difíciles años, también ha continuado publicando sus fascículos de *Textus et Documenta* en su doble serie *Philosophica et Theológica*, amén de otras publicaciones preponderantemente teológicas.

La antigua y acreditada editorial pontificia Marietti, pese a la destrucción parcial de sus edificios y depósitos, comienza a enviarnos nuevamente sus múltiples publicaciones. En lo que atañe a la filosofía, a más del *Cursus philosophicus* de Joannes a Sancto Thoma y otros manuales filosóficos de antes de la guerra, que vuelve a enviarnos, nos anuncia la grata noticia de que este año de 1946 imprimirá una nueva edición de la *Summa Theologiae*, que por encargo de la Santa Sede hace para los Seminarios, tomando el texto de la edición crítica leonina de la Poliglota Vaticana.

En 1944 falleció el P. J. Busnelli S. J., antiguo colaborador de la *Civiltà Cattolica* y autor de muchas obras, entre otras del *Manuale di teosofia* (4 vol., 2ª ed. 1909-1915), de *Il fondamenti dell'idealismo attuale esaminati* (2ª ed. 1926), de Dante Alighieri y de S. Tommaso.

De la vida intelectual de la Universidad Católica de Milán y de sus múltiples publicaciones, pocas noticias tenemos. Sabemos que Mons. Olgiati ha dado a luz una nueva obra de Filosofía del derecho sobre la *Iuridicitá*.

★ ★ ★

ALEMANIA. — Las graves dificultades por las que ha pasado y pasará esta nación, a la que la filosofía tanto debe, impedirán naturalmente el desarrollo normal de su actividad cultural y aún conocer lo que en este sentido realice.

Durante la guerra, M. Grabmann no ha interrumpido su fecunda labor investigadora en la Historia del pensamiento medioeval, entregando periódicamente valiosas monografías a diversas publicaciones de Europa. La última que recordamos haber visto es su valiosa contribución sobre la *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino*, publicada en Ciencia tomista de España, en 1944.

Sabemos que el Padre del existencialismo, M. Heidegger, vive, pero que ha renunciado indeclinablemente a su cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo.

En cambio, M. Eugen Fink, asistente personal de E. Husserl desde 1928 a 1938, que trabajó durante la guerra en la Universidad de Lovaina preparando la publicación de los escritos póstumos de éste, acaba de ser nombrado Docente en la misma Universidad.

★ ★ ★

BELGICA. — El Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, la acreditada Casa de estudios animada del espíritu del Cardenal Mercier, reanuda vigorosamente su labor docente y el curso de sus publicaciones, poniéndose de nuevo a la vanguardia del tomismo de Europa. Bajo sus auspicios se han comenzado varias series de publicaciones: 1) *El Curso de Filosofía*, del cual han aparecido ya los siguientes tomos: L. De Raeymaeker, *Introduction à la philosophie* (nueva edición extraordinariamente aumentada), F. Van Steenberghen, *Epistémologie y Ontologie*, F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*. 2) La *Bibliothèque philosophique de Louvain*, con los siguientes volúmenes: L. De Raermaeker, *Philosophie de l'être*, A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (segunda edición, y de cuya traducción castellana damos cuenta en el párrafo de España); y están por salir de J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, y de G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste. (Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine)*. 3) Dos series de monografías filosóficas, en francés y flamento, respectivamente, bajo los nombres de *Essais philosophiques y Philosophica*, iniciada la primera con

Aristote en Occident de F. Van Steeberghen, y la segunda con *Geschiedenis der moderne wijsbegeerte* de A. De Waelhens. 4) La colección *Etudes de Psychologie* presenta su primer tomo sobre *La perception de la causalité* de A. Michotte van den Berck. 5) Finalmente en la colección *Aristote, traductions et études*, A. Mansion publica una nueva edición, enteramente transformada, de su *Introduction à la physique aristotélicienne* y anuncia ya en prensa *Le jugement d'existence chez Aritote* junto con la obra de F. Nuyens sobre *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Conjuntamente con estas obras el Institut Supérieur ha editado otras obras de Filosofía fuera de colecciones: de N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, quien tiene también en prensa: *Métaphysique, La structure de mon moi émergeant du monde comme étant dans l'être Absolu*; de G. de Montpellier d'Annevoie, *Psychisme animal et psychisme humain* (ya en prensa); y de G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*.

La *Revue Neoscholastique de Philosophie*, órgano del mismo *Institut Supérieur*, interrumpida durante la ocupación alemana de Bélgica, reaparece ahora bajo el nuevo epígrafe de *Revue de Philosophie de Louvain*, pero con el mismo espíritu y directores de antes, M. de Wulf y L. Noël.

La casa Desclée de Tournai, acaba de entregar el segundo fascículo del cuarto tomo del *Cursus Theologicus* de Joannes a Santo Thoma, en camino de publicación desde antes de la guerra, con la misma magnificencia tipográfica que los tres primeros volúmenes anteriormente publicados. El primer fascículo del tomo cuarto aún no ha aparecido.

La misma editorial acaba de publicar, notablemente aumentado, el conocido *Précis d'Histoire de la Philosophie* de F. J. Thonnard, tan ampliamente difundido entre nosotros, a la vez que anuncia en preparación las versiones del mismo al castellano, inglés, portugués y holandés.

F. Cayré, profesor de Patrología del Instituto Católico de París, ha enriquecido su acreditado *Précis de Patrologie et Histoire de la Théologie* con un tercer tomo sobre los *Maîtres modernes de la Vie chrétienne*. La casa Desclée de Tournai que lo edita, tiene en preparación también la traducción española y holandesa de toda la obra.

★ ★ ★

CANADA.—La Universidad católica Laval de Québec posee ya su revista semestral *Laval philosophique et théologique*. Su nutrido primer número ha llegado hace tiempo a Buenos Aires y el segundo, ya publicado en Canadá, se espera de un momento a otro.

La misma Universidad presenta *De la Primauté du bien commun et les principes de l'ordre nouveau* de C. De Koninck, con prólogo del cardenal Villeneuve, tan benemérito de la Filosofía y Teología tomista, por la edi-

torial Fides de Montréal. Por esta misma editorial aparece *L'homme contemporain et le problème moral* de G. Petit, *L'art dans Saint Augustin* (dos tomos), tesis de la Hermana Joseph-Arthur S. G. C., presentada a la Universidad de Laval y prologada por el Arzobispo de Ottawa.

El Instituto de Estudios Medioevales de los Padres Dominicos de esta misma ciudad, prosigue la publicación de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, tomando como base el texto de Piana y teniendo en cuenta las variantes de la leonina. Esta nueva edición crítica de la *Summa*, con el tomo cuarto llegado a la Argentina, alcanza ya la cuestión 90 de la Parte III. Sólo falta el tomo quinto para comprender todo el texto de la *Summa*.

Del mismo Instituto nos han llegado de sus *Publications* los dos tomos primeros de *Etudes d'Histoire littéraire. et doctrinale* de varios autores, el tercero sobre *La Renaissance du XIII. siècle. Les écoles et l'Enseignement* de G. Paré, A. Brunet et P. Temblay, el cuarto de Desmarais sobre *Saint Albert le Grand docteur de la médiation mariale*, el quinto de L. M. Régis sobre *L'opinion selon Aristote* y el sexto de Péghaire sobre *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas D'Aquin*. Como este tomo pertenece al año 1936, suponemos que posteriormente han salido otros tomos anunciados en preparación. De ellos daremos cuenta a medida que nos lleguen.

El P. Louis Lachance, uno de los colaboradores de esta colección de Ottawa, ha editado en esta ciudad el año 1939 una obra en dos volúmenes acerca de *L'Humanisme politique*, recientemente llegado hasta nosotros.

★ ★ ★

ESTADOS UNIDOS.—Muchas son las publicaciones escolásticas y tomistas de esta nación, cada día más floreciente en esta clase de estudios. Sin embargo, son pocas las publicaciones filosóficas que nos llegan. Esperamos enriquecer nuestro elenco, a medida que nos pongamos en contacto con los centros tomistas de este país.

Queremos llamar la atención sobre los estudios monográficos y ediciones críticas de obras medioevales inéditas o difíciles de conseguir, realizadas con texto bilingüe, en latín e inglés, por la Universidad de Notre Dame de Indiana, a la manera de las publicaciones similares de Europa y Canadá bajo la dirección de historiadores del Medioevo, como Grabmann, Gilson, De Wulf y otros. Desde el año 1936 a 1945 han aparecido los siguientes tomos: 1) *The Works of Peter Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*; 2) *Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e Schola Petri Abelardi*; 3) *Petri Pictaviensis Allegoriae super tabernaculum Moysi*; 4) *Johannis Dominici Lucula noctis*; 5) *Sachsenpieget and Bible*; 6) *Saint Berward of Hildesheim*; 7) *Sententiae Petri Pictaviensis*; 8) *The Summulae logicales of Peter of Spain*.

También el *Franciscan Institute Publications* ha comenzado una obra análoga. Lleva editados dos volúmenes. El último que nos ha llegado, nos brinda una edición crítica anotada del *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham*.

★ ★ ★

MEJICO.—Ha iniciado su vida, con publicaciones valiosísimas de filosofía y de otras materias, la editorial *Jus*. En dos volúmenes, publica la traducción española de la conocida *Histoire de la Philosophie médiévale* de M. De Wulf, tomada de la sexta y última edición francesa. En ambas ediciones, francesa y castellana, falta el último volumen que estudia el ocaso de la Filosofía medioeval.

Por la misma editorial, el joven tomista mejicano J. Sánchez Villaseñor, S. J., que ha poco nos brindara su *Ortega y Gasset*, nos da ahora en su libro *El historicismo y su génesis*, un minucioso estudio del pensamiento de Gaos.

El *Diccionario de filosofía*, de Ferrater Mora, ha sido notablemente ampliado en su segunda edición de 1944, siempre en la misma orientación ideológica de la primera.

★ ★ ★

COLOMBIA.—La Santa Sede acaba de elevar a rango de *Pontificia* a la *Universidad Católica Bolivariana de Medellín*. Con este título nos acaba de llegar el último número (44) de su acreditada revista, ampliamente difundida por toda América, y en la que colaboran también filósofos de todo el Continente.

La revista del *Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* continúa en una obra semejante; lo mismo que *Revista Javeriana*, de la Universidad Pontificia Javeriana, de alta divulgación y enfoque cristiano de los problemas actuales.

Por cuenta de la Universidad de Antioquia, C. Finlayson ha publicado su obra *Dios y la Filosofía*, estudio sobre la esencia metafísica de Dios.

★ ★ ★

BRASIL.—El canónigo Alvez de Siqueira, profesor del Seminario Central de Ipiranga (Sao Paulo), ha publicado una *Filosofía da Educação* a la luz de la doctrina tomista.

Un estudio de la Filosofía griega nos ofrece J. De Castro Nery en su obra *La Evolução do pensamento antigo*, con prólogo de Tristán de Athayde.

También con un prólogo de este pensador tomista, el P. Tausin O. P., ha escrito una monografía sobre *Bergson e Santo Tomaz*.

El P. Luiz Müller, S. J., profesor del Seminario Central de Sao Leo-

poldo (Rio Grande do Sul), ha editado *ad usum privatum* una *Theologia naturalis*.

A las Universidades de Rio de Janeiro y São Paulo, se añade ahora la de Porto Alegre, uno de los mejores centros de Filosofía tomista del Brasil.

★ ★ ★

ARGENTINA.—A las numerosas traducciones de Garrigou-Lagrange y Maritain realizadas en nuestro país estos últimos años: *Sentido Común*, *El sentido del misterio y el claroscuro natural y sobrenatural*, *La Providencia y la confianza en Dios*, *Las tres edades de la vida interior*, *Las tres conversiones y las tres vías*, del primero, y el *Doctor Angélico*, *Ciencia y Sabiduría*, *Arte y Escolástica*, *Fronteras de la Poesía*, *Introducción a la Filosofía*, *Filosofía natural*, *Siete lecciones sobre el ser*, *Cuatro ensayos del espíritu en su condición carnal*, *De Bergson a Santo Tomás* y otras obras menores, del segundo, se sumará en breve, una obra de gran aliento del primero, *Síntesis tomista* —que saldrá casi a la vez en castellano que en francés— y *Situación de la Poesía*, del segundo, en colaboración con su esposa; ambas editadas, como la mayor parte de las anteriores, por Dedebec, Desclée, De Bouwer y Cía., de Buenos Aires.

La Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán ha editado en latín y castellano, *De Natura Boni*, de San Agustín, traducido y anotado por María D. Paladini.

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, anuncia desde hace tiempo la edición bilingüe, latino-castellana, del Comentario de Santo Tomás al libro V de la Ética a Nicómaco sobre *La Justicia*, traducida por O. N. Derisi y E. S. Melo y anotada y precedida de un estudio crítico por aquél. Entre tanto, B. Raffo Magnasco, acaba de publicar la misma obra en una hermosa edición castellana de los Cursos de Cultura Católica. Sin embargo, ambas ediciones se complementarán, dada la índole eminentemente filosófica de la anotación de la primera, y más jurídica de la segunda.

El centenario del Padre Vitoria nos ha aportado varias publicaciones sobre el ilustre teólogo jurista, a más de los actos académicos y conferencias en su honor. Bajo la dirección de T. D. Casares, Emecé ha editado el *Derecho de Gentes* de sus *Relecciones*, las cuales han sido publicadas también en castellano íntegramente por otra editorial de Buenos Aires en lujosa edición.

En la misma colección Sophia de Emecé, en que aparece el *Derecho de Gentes* del P. Vitoria, ha sido presentada la obra de E. Gilson, *Dios y la Filosofía*, prologada por T. D. Casares, y se anuncia en preparación la versión castellana de *Dios, su Existencia y su Naturaleza* de Garrigou-Lagrange.

Los Padres Jesuitas de San Miguel (Pcia. de Buenos Aires) anuncian la reedición castellana del célebre tratado *De legibus* de Francisco Suárez. En la colección de manuales latinos de Filosofía, que con el nombre de *Summa Philosophica Argentiniensis* publican los profesores de esta Casa de estudios y del Seminario de Villa Devoto, han aparecido la *Metaphysica* del P. I. Quiles, la *Crítica* del P. Bazano y la *Psychologia* del P. A. Ennis. Su orientación, dentro de la escolástica, es suarista y ecléctica. *Ciencia y Fe*, publicación trimestral de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, ha entregado su número 7 consagrado a la enseñanza.

Nuestro Director, el P. Derisi, ha publicado en estos últimos tres años, las siguientes obras: *Concepto de la Filosofía cristiana*, 2ª edición aumentada, *La Psicastenia*, 2ª ed. corregida, *Ante una Nueva Edad*, y sobre todo 2 obras de gran aliento: *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* y *Filosofía moderna y Filosofía tomista*, aumentada en esta segunda edición con un segundo volumen. Estas fueron las obras presentadas por el autor como producción del trienio 1943-1945 a la Comisión Nacional de Cultura, que acaba de otorgarle por el último de los mencionados libros, la recompensa máxima del *Primer Premio Nacional* a la producción de Filosofía, Crítica y Ensayos. La circunstancia de tratarse de nuestro Director, nos impide todo comentario a este acontecimiento de extraordinaria significación para el tomismo argentino, del cual sólo queremos dejar constancia.

Traducido por el mismo P. Derisi, la editorial Guadalupe tiene ya compuestas las planchas de *La Vida Interior de Santo Tomás de Aquino* de M. Grabmann, cuya aparición es inminente.

El P. Derisi acaba de ser invitado por el Instituto Hispánico de Madrid para dar un ciclo de Conferencias en dicho Instituto y en la Universidad Central de la misma ciudad. Partirá en Enero próximo por avión para estar de regreso a fines de marzo.

En la Ciudad de Buenos Aires, desde el 5 al 14 de octubre del presente año, tuvo lugar el *Segundo Congreso Interamericano de la Educación Católica*, en el que se abordaron con amplitud y se discutieron con profundidad los temas principales de la Filosofía pedagógica y de la Pedagogía en relación con la formación cristiana de la niñez y de la juventud, por filósofos y educadores católicos eminentes, sacerdotes, religiosos y laicos de toda América.

INDICE DEL TOMO PRIMERO

EDITORIALES

LA DIRECCIÓN	<i>Sapientia</i>	5
	<i>El significado histórico de Godofredo G. Leibniz</i>	101

ARTICULOS

R. GARRIGOU-LAGRANGE	<i>El realismo del principio de causalidad</i> . . .	15
O. N. DERISI	<i>La trascendencia del Ser divino</i>	25
C. DISANDRO	<i>Metafísica y Lirica</i>	25
A. E. SAMPAY	<i>La "comprensión" del Estado en Wilhelm Dilthey</i>	107
J. MEINVILLE	<i>La subalternación de la Ética a la Psicología</i>	124
G. K. E.	<i>Mundo del accidente</i>	136

NOTAS

M. PINTO	<i>El ser de razón</i>	58
F. CASTELLANO	<i>Herencia y Eugenesia</i>	147

TEXTOS

SANTO TOMÁS DE AQUINO	<i>Si Dios se conoce y se sabe a sí mismo</i> . . .	69
	<i>Qué sea la verdad</i>	164

BIBLIOGRAFIA

J. RUIZ-GIMÉNEZ	<i>Introducción a la Filosofía jurídica cristiana (O. N. Derisi)</i>	77
T. D. CASARES	<i>La justicia y el derecho (G. P. Blanco)</i> . . .	85
O. N. DERISI	<i>Filosofía moderna y Filosofía tomista (E. S. Melo)</i>	87
C. FINLAYSON	<i>Dios y la Filosofía (O. N. Derisi)</i>	92
CH. DE KONINCK	<i>De la Primauté du bien commun contre les personalistes (O. N. Derisi)</i>	171
ALVES DE SIQUEIRA	<i>Filosofía da Educação (O. N. Derisi)</i> . . .	175
J. F. FERRATER MORA	<i>Cuatro visiones de la Historia Universal (E. S. Melo)</i>	178
E. GILSON	<i>Dios y la Filosofía (O. N. Derisi)</i>	180
A. E. SAMPAY	<i>Sobre la publicación de las leyes (O. N. Derisi)</i>	181
CRÓNICA		183

FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA por Octavio N. Derisi.

I^o TOMO (2^a edición) \$ 5.00

II^o TOMO \$ 6.00

1^o PREMIO DE FILOSOFIA DE LA COMISION NACIONAL DE CULTURA

MISALES *Guadalupenses*

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado enteramente en cuero, cantos de color \$ 100. —

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado en cuero marroquín nacional, con una Cruz en frente dotada a fuego, el lomo con nervios repujados a mano, cantos dorados \$ 130. —

MISSALE ROMANUM, para el Altar, encuadernado en cuero marroquín legítimo, cantos dorados, el lomo con nervios repujados a mano, con adornos especiales en oro \$ 160. —

MISSALE ROMANUM, para el Altar, de lujo, especiales, a pedido.

MISAL ROMANO (el Misal más completo que se ha publicado; es fiel reproducción del Misal de Altar), preparado por el Apostolado Litúrgico del Uruguay, bajo la dirección del R. P. Agustín Born. P. S. M.

Este Misal, cuyas características corresponden exactamente al Misal de Altar, ha sido editado en dos tomos, a efecto de su mejor manualidad. Cada uno contiene, además de sus correspondientes Propio de Tiempo y Propio de Santos, Misas Votivas y de Difuntos, Apéndice -Devocionario y Apéndice -Musical. Ambos tomos son completos en sí mismos y jamás es necesario llevar los dos consigo.

— En cuerina, cantos de color (con estuche) c| tomo \$ 14.—, los dos juntos \$ 25. —

— En cuero, cantos de color (con estuche) c| tomo \$ 18.—, los 2 juntos \$ 32. —

— En cuerina, cantos dorados (con estuche) c| tomo \$ 20.—, los 2 juntos \$ 35. —

— En cuero marroquín, cantos dorados (con estuche) c| tomo \$ 26.—, los 2 juntos \$ 50. —

MISAL DIARIO PARA AMERICA, por el muy Rdo. P. Andrés Azcárate, O. S. B., Prior de San Benito de Buenos Aires. Un volumen de 2.096 páginas, en papel Biblia, a dos colores, con numerosas ilustraciones del conocido pintor chileno y monje benedictino P. Subercaseaux, en latín y castellano.

— En cuerina, cantos de color (con estuche) \$ 18. —

— En cuerina, cantos dorados (con estuche) \$ 22. —

— En cuero, cantos de color (con estuche) \$ 20. —

— En cuero, cantos dorados (con estuche) \$ 28. —

— De fantasía, color \$ 30. —

— Otros de lujo, cantos dorados (estuche regalo) de \$ 35.—, \$ 45.— y hasta \$ 100. —

MISAL FESTIVO (2a. edición corregida y aumentada) completísimo, para los Domingos, Semana Santa y principales fiestas del año, por el Rdo. P. Agustín Born. Contiene la "Semana Santa" entera, el Ordinario en latín y castellano a dos tintas, un apéndice con las principales oraciones litúrgicas. En un elegante tomo de 900 páginas, impresas en papel Biblia, formato 14.5 x 9.5 cms. (en prensa).

— Encuad. en cuero, cantos dorados \$ 15. —

MISAL DOMINICAL MINIMO, para iniciar y guiar en la Misa Dominical a personas adultas no habituadas al uso del Misal completo. Contiene el mínimum de texto que un Misal puede contener para iniciar y guiar al cristiano en la Misa dominical, o sea: el Ordinario de la Misa, las Oraciones y Evangelios de los Domingos y Fiestas de precepto, unas sencillas fórmulas para ofrecer a Dios el día y un método rudimentario para confesarse y comulgar de vez en cuando. Lo preparó el M. R. P. Andrés Azcárate, O. S. B.

— Su precio \$ 2. —

— En cuero, cantos dorados \$ 10. —

MISAL DOMINICAL COMPLETO, preparado por el muy Rdo. P. Andrés Azcárate, O. S. B., Prior de San Benito de Buenos Aires. (En preparación).

EDITORIAL GUADALUPE - MANSILLA 3865 - U. T. 71-6066 - Bs. As.

Banco de la Provincia de Buenos Aires

CASA MATRIZ: Av. Ing. Luis Monteverde
726 - LA PLATA.

CASA CENTRAL: San Martín 137 y Bmé.
Mitre, 457 - BUENOS AIRES

94 Sucursales en la Provincia de Buenos
Aires y 18 Agencias en la Capital Federal

SECCION BANCARIA

Administración de Propiedades - Crédito
Rural de Habitación - Cajas de Seguri-
dad - Operaciones Bancarias en General.

SECCION CREDITO HIPOTECARIO

Préstamos hipotecarios sobre bienes ubi-
cados en la Provincia de Buenos Aires,

**Necesitamos saber cuántos somos y cómo
somos, IV Censo General de la Nación - 1946**

Colabore con el Consejo Nacional de Estadística
y Censo

**Todo el saber humano
en 6 Tomos!**

DICCIONARIO ENCICLOPEDICO

ABREVIADO

200.000 artículos - 15.000 ilustraciones en
negro - 15.000 americanismos - 120 lám-
inas y mapas en colores.

Especialistas europeos y americanos tratan
todos los temas con amplitud y autoridad.
ARGENTINA Y AMERICA figuran con
especial detenimiento y extensión.

ENVIE ESTE CUPON

ESPASA - CALPE Argentina S. A.
Tacuarí 328 - (R51) Buenos Aires
Sirvase remitirme sin compromiso
de mi parte, folleto y condiciones
de venta del Diccionario Enciclopé-
dico Abreviado.

Nombre

Profesión

Dirección

Localidad F.C.

Esta obra,
con el mue-
ble de rega-
lo, adquié-
rala al con-
tado o a SO-
LA FIRMA,
en cuotas de

\$ 20

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

ORTODOXIA

REVISTA DE LOS CURSOS DE CULTURA
CATOLICA

Teología, Filosofía, Ensayos

Aparece tres veces por año con unas 150
páginas por número.

Suscripción por año \$ 5.—

Número suelto \$ 2.—

LIBRERIA DEL TEMPLE

Viamonte 525 Buenos Aires

**CAMISAS
DE HOMBRE**



PATENTE 19444

SI USTED ES
hombre práctico...

**Use Camisas con
Mangas Graduables**

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

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

REVISTA BIBLICA

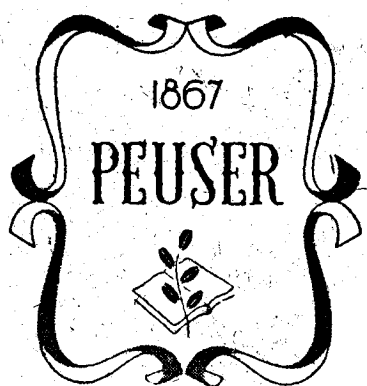
DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER.

Profesor de Sagrada Escritura en el Se-
minario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a
los laicos que deseen conocer y
apreciar la Sgda. Escritura, y a
los Sacerdotes para la predica-
ción y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUI-
DIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 5.— por año



Ediciones de Lujo
Libros y Mapas antiguos
Artículos para Regalos
Revistas y Libros Extranjeros

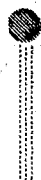
FLORIDA 750

Buenos Aires

LIBRERIA "EASO"

[CIENTIFICO - LITURGICO - LITERARIA]

Hergentröther, Card.—"Historia de la Iglesia", en 7 vols., encuadernado.. \$ 48.—
 Llorca, B.—"Manual de Historia Eclesiástica", enc. \$ 38.—
 Schuster, Card. O. S. B.—"Liber Sacramentorum", trad. en 5 vols. \$ 36.50
 Pinard de la Boullaye.—"El Estudio Comparado de las Religiones", 2 vols. \$ 51.—
 Ricciotti, J.—"Historia de Israel", encuadernado \$ 33.75



IGNACIO ARRIETA

Gemelli, Agustín.—"El Franciscanismo" encuadernado \$ 14.—
 Ballesteros Gaibrois, M.—"Historia de la Cultura", un tomo grueso \$ 36.—
 Ballesteros Gaibrois, M.—"Historia de América" \$ 29.25
 Barbado, P. M.—"Introducción a la Psicología Experimental", enc. \$ 22.50
 Fröbes, José.—"Tratado de Psicol. Empírica y Experimental", 2 vols. enc. \$ 90.—

Especialidad en obras de Filosofía, Humanística, Teología, Escriturística y afines. Pida todas las novedades de su interés a:

LIBRERIA "EASO" — Moreno 618 — U. T. 33 - 0491 — Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

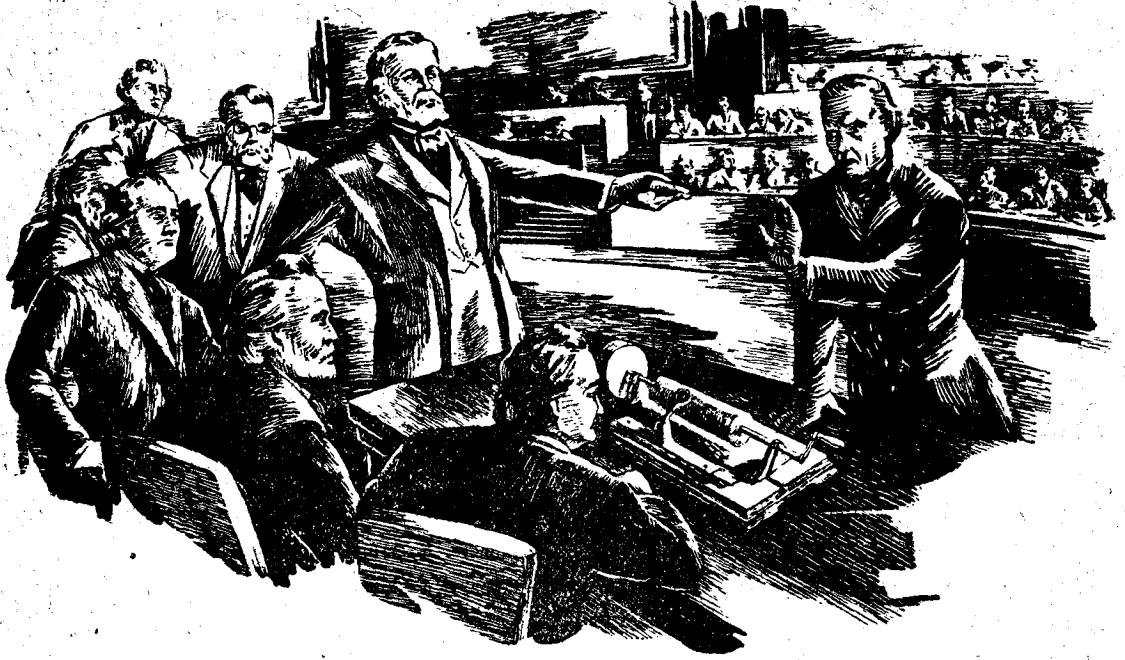
SERTILLANGES, O. P.: "SANTO TOMAS DE AQUINO", en dos volúmenes \$ 18.—
 BOYER, S. J.: "CURSUS PHILOSOPHIAE", en dos vol. tela " 30.—
 MARITAIN, Jacques: "EL DOCTOR ANGELICO" " 4.—
 MARITAIN, Jacques: "CUATRO ENSAYOS SOBRE EL ESPIRITU EN SU CONDICION CARNAL". " 4,50
 MARITAIN, Jacques: "SIETE LECCIONES SOBRE EL SER Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA RAZON ESPECULATIVA" " 4,50
 MARITAIN, Jacques: "CIENCIA Y SABIDURIA" " 4,50
 GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: "EL SENTIDO DEL MISTERIO Y EL CLAROSCURO INTELECTUAL" " 6,50
 THIBON, Gustavo: "LA CIENCIA DEL CARACTER". La obra de Ludwig Klages " 4.—

(Los precios de estas obras podrán ser alterados sin previo aviso)

·Pida Catálogo y Folletos

Sgo. DEL ESTERO 907 — U. T. 26-5209 — CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES



El fonógrafo de Edison fué presentado a la Academia de Ciencias de París en 1878. Se dice que el físico du Mondel, luego de algunas explicaciones que ofreció a la docta asamblea, puso en movimiento el sencillo mecanismo del aparato y pronto comenzaron a salir, fielmente reproducidas, las inflexiones de la voz que poco antes había registrado la película de cera. El estupor de los circunstantes, entre los que se encontraban el astrónomo Flammarion y

el médico Bouillaud, fué aumentando a medida que se desarrollaba la prueba, hasta que este último, en el paroxismo de la incredulidad, interrumpió a du Mondel, exclamando:

¡Miserable! ¡No nos dejaremos engañar por un ventrílocuo!

Seis meses más tarde el mismo Bouillaud, "después de un maduro examen", siguió afirmando que un vil metal no podía sustituir al aparato fonético humano.

Con los **LUBRICANTES YPF** no ha ocurrido lo mismo. Cuando fueron presentados por primera vez al público consumidor, ningún entendido dudó que podían sustituir a los que anteriormente importaba el país.

LUBRICANTES YPF