

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	SAPIENTIA, Veinticinco años después ...	85
--------------------	---	----

ARTICULOS

INTRODUCCION

ADOLFO MUÑOZ ALONSO:	Tomás de Aquino, peregrino de Dios ...	95
A. DONDEYNE:	Qu'est-ce que la philosophie?	103

LOGICA - FILOSOFIA ANTIGUA

A. FURLÁN:	La subordinación de la lógica a la ciencia	121
B. RAFFO MAGNASCO:	Volición y voluntad en Aristóteles	137
A. GUY:	Entendement et imagination selon Aristote	151

FILOSOFIA DE LA NATURALEZA - FILOSOFIA MEDIEVAL

F. VAN STEENBERGHEN:	Le problème de l'existence de Dieu dans le Commentaire de Saint Thomas sur la Physique d'Aristote	163
----------------------	---	-----

(Continúa en la página siguiente)

Año XXVI

1971

Nº 100-102

(Abril-Diciembre)

J. E. BOLZÁN:	<i>Individuación, analogía y participación en el plano físico</i>	173
C. LÉRTORA MENDOZA:	<i>La "Summa Physicorum" y la filosofía natural de Grosseteste</i>	199
O. ARGERAMI:	<i>El infinito actual en Santo Tomás</i>	217
G. E. PONFERRADA:	<i>Tomás de Aquino en la Universidad de París</i>	233
G. TERÁN:	<i>Dante y la filosofía</i>	263

GNOSEOLOGIA - FILOSOFIA MODERNA

O. N. DERISI:	<i>El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl</i>	273
A. CATURELLI:	<i>Orígenes doctrinales de la Tercera Escolástica en la filosofía argentina del siglo XIX</i>	291
C. FABRO:	<i>Hegel e Cristo</i>	323

METAFISICA - FILOSOFIA CONTEMPORANEA

A. G. M. VAN MELSEN:	<i>Sapientia reconsidered</i>	335
J. R. SANABRIA:	<i>El punto de partida de la metafísica: ¿Abstracción o intuición?</i>	347
R. VERNEAUX:	<i>La catégorie hégélienne de contradiction</i>	369
C. A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>La ontología modificada</i>	389

FILOSOFIA PRACTICA

J. DE FINANCE:	<i>L'acte moral et le sujet</i>	411
A. E. SAMPAY:	<i>La crítica de Monseñor Derisi a la ciencia política empírica</i>	423

(Continúa en la página siguiente)

NOTAS Y COMENTARIOS

E. GARCÍA CAFFARENA:	<i>Las últimas etapas de la deshumanización</i>	437
J. M. J. CRAVERO:	<i>Del fenómeno estético a la naturaleza de lo bello en el pensamiento de Santo Tomás</i>	442

BIBLIOGRAFIA

G. E. PONFERRADA: *Introducción al tomismo* (Ivo Parica), p. 448; H. C. CURRY-R. FEYS: *Lógica combinatoria* (A. Moreno), p. 450; A. PARMENTIER: *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (C. Lértora Mendoza), p. 453.

CRONICA	456
---------------	-----

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEXTO	462
---	-----

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

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

SAPIENTIA

VEINTICINCO AÑOS DESPUES

“Defendiendo la grandeza de la Sabiduría humana de la Filosofía, no menguada sino enaltecida en su subordinación orgánica y vital a la Sabiduría divina de la Fe y de Teología, que lejos de menoscabarla la defienden y confortan desde fuera con la seguridad de su Verdad superior, y demarcando así los límites de sus dominios de Sabiduría natural —los dominios perennes del ser y de su inteligibilidad al alcance de nuestra inteligencia, que no han sido cercenados sino divinamente extendidos por un Saber superior que deja incólume los dominios de la Sabiduría humana— defendemos y demarcamos a la vez el ámbito de SAPIENTIA y le asignamos su misión rectora precisa de expresión de Filosofía pura, de Sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una Sabiduría superior a ella y que, por eso, resulta ser también de Filosofía cristiana. Su labor no es teológica, sino pura y exclusivamente filosófica, de Sabiduría puramente humana. Y si a las veces tocara el tema teológico, sólo lo hará accidentalmente para alcanzar con más plenitud su propio objeto”.

“Y como quiera que esa Sabiduría natural de la inteligencia humana, esa Filosofía, ha encontrado su realización más plena y auténtica en la Filosofía de Santo Tomás, hasta tal punto que su Filosofía no es la filosofía de un hombre ni de una inteligencia, sino la Filosofía del hombre y de la inteligencia; por eso SAPIENTIA se presenta como una revista de Filosofía no sólo cristiana sino también tomista; no en el sentido de una vulgar repetición de las fórmulas del Angélico Doctor, sino en el de una profundización de sus propios principios, eternos como la verdad del ser que encierra, y de su desarrollo orgánico constante en la incorporación de la verdad inagotable —por-

que infinita— del ser que inteligiblemente expresa y que la nutre desde la trascendencia objetiva. El tomismo, como expresión y asimilación vital de la realidad en que se inserta y de que se nutre, no es una Filosofía de una época pasada, no es algo muerto ni arqueológico, así como tampoco una Filosofía acabada y perfecta, a la que solamente es menester asimilar; sino una Filosofía, verdadera, sí, porque la verdad del ser es eterna e inmutable, pero inacabada, prolongable en todas las direcciones y caminos del ser —en extensión y profundidad— bajo cuya luz inteligible, penosa pero fructuosamente trabaja y progresa sin cesar, incorporando orgánicamente a su síntesis inteligible todos los aspectos de la verdad ontológica. Sólo el tomismo, por eso, ofrece al filósofo la posibilidad de realizar el ideal de su difícil y trascendental misión: el acrecentamiento del acervo de la verdad, la originalidad en la verdad. Es él un sistema siempre actual, sin renunciar, antes bien, conservando y acrecentando lo pasado, porque la verdad no es sólo de hoy como no lo es tampoco de sólo ayer sino de siempre y eterna”.

“Y precisamente por ello, por la verdad que encierra y de que se alimenta, esta Filosofía —que en Santo Tomás vivía en una síntesis armónica y dinámica con la Teología— es la más conforme con la Sabiduría sobrenatural cristiana, ya que la verdad natural, que con el ser desciende del Ser creador de Dios, no puede sino armonizarse con la verdad sobrenatural, que desciende de ese mismo Dios por la Revelación cristiana. «Distinguiendo además, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad, mantuvo en sus respectivos derechos, que atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en aras del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse a más sublime altura, ni a la fe le es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios, que los que obtuvo gracias a Santo Tomás» (León XIII, Encíclica Aeterni Patris)”.

“Con ellos y sin salirse de los límites estrictamente filosóficos SAPIENTIA pretende hablar un lenguaje inteligible para todos los hombres que con sinceridad buscan la verdad, aun para aquéllos que no profesan nuestra misma fe y están alejados de la misma Iglesia, porque su lenguaje quiere ser expresión de la verdad e inteligibilidad del ser natural, asequible por su propia evidencia por las solas luces de la inteligencia; y contribuir así al esclarecimiento de los supremos principios de la verdad natural, al esclarecimiento de los primeros principios del obrar y de la conducta humana, de las exigencias normativas del ser, del deber-ser, enviscerada en aquéllos; y contribuir con ello a disponer a los espíritus de buena voluntad al encuentro con una Verdad y Sabiduría superior y plena de la Fe —porque es

participación de la misma Verdad y Sabiduría de Dios— y que lejos de oponerse a la Sabiduría natural, está en íntima armonía y conexión vital con ella, como su continuación, o mejor como su crecimiento divino”.

“Sin descender a las soluciones concretas de problemas inmediatos que nos punzan y angustian, SAPIENTIA pretende contribuir así más que nadie a la conquista del sentido y al ordenamiento de la vida humana en su aspecto estrictamente natural y humano y, con ello, a predisponer al crecimiento divino del hombre por medio de la Fe y la vida de Dios, de que es depositaria la Iglesia, y de este modo preparar un mundo mejor sobre la tierra, especialmente en esta tierra de bendición de nuestra Patria, Argentina, que ha nacido, crecido y vivido siempre animada por el espíritu de la Verdad y normas de vida de la Sabiduría cristiana de la Iglesia, hasta consustanciarse con ellos y trasuntarlos con rasgos inconfundibles en la pureza y magnificencia de su propia historia”.

“Y haciendo nuestras las palabras con que Santo Tomás enunciaba sus propósitos al comienzo de su Summa Contra Gentiles (C. II), iniciamos nuestra Obra de Sabiduría, de SAPIENTIA, «nuestro oficio de sabios, aunque exceda a nuestras propias fuerzas, confiados en la divina Misericordia, para manifestar la verdad y eliminar el error»”.

1. — *Así enunciábamos nuestros propósitos hace precisamente veinticinco años. Lo importante es que lo dicho entonces sigue siendo hoy nuestra meta manifestando el programa de nuestra desinteresada tarea de “sabios”. Porque el cambio vertiginoso operado en el mundo y en la cultura que lo expresa, en estos veinticinco años, confiere una mayor vigencia aún a los propósitos entonces enunciados en el Editorial del primer número de SAPIENTIA, y logran actualmente todo el vigor de un mensaje. Nunca más que en nuestra época se ha hecho mediodía la obra de la Sabiduría.*

El Tomismo se presentaba entonces como el sistema intelectualista-realista, adoptado y propiciado por la Iglesia en sus Universidades, por cuanto encierra los principios perennes de la Filosofía, que expresan y organizan objetiva y sistemáticamente en la mente el ser trascendente e inmanente en toda su rica complejidad, sin deformarlo ni mutilarlo; y que, por eso mismo, abierto al ser y a la verdad en actitud de constante crecimiento con su asimilación, constituía a la vez la Filosofía armónicamente articulada con las Verdades reveladas para organizarlas sistemáticamente en la Ciencia Teológica.

En estos años transcurridos desde la aparición de la primera entrega de SAPIENTIA, el Irracionalismo anti-intelectualista —y, por eso, también anticristiano— en múltiples formas y manifestaciones, ya vigentes entonces, ha irrumpido con caudal y fuerza crecientes

contra nuestra cultura latino-cristiana, cimentada eminentemente en el intelectualismo realista y, desde la Filosofía, ha penetrado en la literatura y en los medios de comunicación y, a través de ellos, en distintas formas de vida.

Se ha perdido el camino y hasta el sentido de la verdad. Los esfuerzos por llegar a ella, por el único camino accesible que es el de la inteligencia, y que es el que ha sido recorrido por los grandes filósofos de todos los tiempos desde Aristóteles y Platón a San Agustín y Santo Tomás, desde Descartes y Leibniz hasta Hegel y Husserl y el Tomismo actual, son considerados como estériles y vanos. La Filosofía actual no cree en la verdad, y no cree en ella porque ha comenzado por no creer en el valor de la inteligencia para alcanzarla con certeza. Más aún, ataca a la inteligencia como a la gran mentirosa, que ilusiona y engaña a los hombres con la apariencia de una verdad que es incapaz de brindar (Sartre y Jaspers). El ser del mundo y del hombre sigue siendo un misterio, algo inaccesible e impenetrable para la mente humana. El agnosticismo del ser trasciende al hombre y el consiguiente inmanentismo ha señalado con precisión Fabro, es la nota común a toda la Filosofía moderna y contemporánea.

Desesperado de lograr esa meta connatural del espíritu humano, que es el descubrimiento y fundamentación del ser trascendente —y también del inmanente— por la Metafísica, el filósofo actual ha substituido esa tarea esencial de la Filosofía por una minimización de la misma, reduciéndola a una "ideosofía", según la feliz expresión de Maritain, a una descripción de puras manifestaciones de la realidad sólo en cuanto dada en la conciencia, ha reducido el ser a su aparecer en la mente, encerrándose en un mundo des-realizado de la Fenomenología, dejando de lado el ser en sí de la verdadera realidad (Husserl, Heidegger y Sartre). En esta posición agnóstica, mucho más lejos todavía e inalcanzable para el hombre está el Ser de Dios, ya que si es inasequible el ser trascendente contingente del mundo y del yo, inmediatamente dados, más imposible aún de aprehender resulta el Ser necesaria, el Acto mismo de Ser o Existir, que lo funda y causa en su origen, y al que la mente humana llega únicamente a través del conocimiento de aquellos seres contingentes.

2. — *Con la desaparición de la verdad y la prescindencia y, a las veces, hasta el desprecio del único acceso a ella, que es el de la inteligencia, el hombre contemporáneo ha perdido también la senda del perfeccionamiento humano, del bien moral y de la belleza, del único sendero, dado al hombre en su vida natural, que conduce con seguridad al descubrimiento de los preceptos reguladores de su libertad y de su vida y de las reglas que conducen a la realización de los*

objetos bellos y de los objetos útiles en el arte y la técnica y en su realización integrada en el bien del hombre. La Filosofía contemporánea refleja esa condición moral, ese amoralismo en que vive y se debate gran parte de la sociedad, precisamente porque ha comenzado siendo una Filosofía antiintelectualista.

Desprovisto del ser —verdad y bien— trascendente y de la inteligencia para apoderarse de él, el hombre ha quedado reducido a un quehacer (Heidegger), a una existencia o pura libertad creadora de sí y de los valores, que, por eso mismo, sólo son tales porque el hombre los crea y da vigencia (Sartre). Nada hay absoluto ni trascendente al hombre mismo, cuando no hay verdad que desde la trascendencia lo ilumina y enriquece a través de su inteligencia. Una pseudomoral de la situación y de la ambigüedad (Sartre y Beauvoir) —en que todo es lo mismo, en que cada uno decide sobre la bondad o maldad de una acción— ha substituido a la moral de los principios trascendentes, que se imponen de un modo absoluto a la conducta de todos los hombres. Esos pseudoprincipios que el mismo hombre se crea de un modo irracional por pura irrupción de su libertad, ha ido minando las costumbres y normas morales, individuales y sociales, en un grado cada vez más alarmante. El Freudismo y el Marxismo han contribuido a deshacer la conciencia del pecado en lo que hace a lo sexual y a la justicia. De ahí que los pueblos se debaten en la confusión moral, en la amoralidad donde no se distingue entre el bien y el mal, en la exaltación del erotismo, la revolución y la violencia en todas sus formas y en la independencia y libertad como bienes absolutos, frente a toda norma; y que paradójicamente han caído en la opresión bajo todas sus formas: la dictadura de regímenes totalitarios —“liberados” sus jefes de todo principio moral— a la falta de seguridad física y moral con la guerrilla y el asesinato, la vejación y la injusticia contra los más débiles. Tal la lógica conclusión —porque la lógica, como la inteligencia, siguen actuando, aun en los que las niegan— del irracionalismo que, con la verdad y la inteligencia, ha cegado las fuentes de la ordenación interior de la persona y de la sociedad humana. Se han roto y destruido los vínculos morales, que informaban y organizaban —desde el interior de la conciencia de cada persona— el orden humano en sus diferentes estratos: jurídico, político, social y técnico-económico, porque se ha perdido la verdad que la sustentaba, perdida a su vez porque se ha perdido el único camino de acceso a ella que es el de la inteligencia. Y ese orden ha sido substituido por la organización exterior, sin limitación moral o humana alguna, por la opresión del Estado o del más fuerte. La organización humana ha sido substituida por la fuerza y la violencia.

Tal el “humanismo” propiciado por el Existencialismo actual, que, en definitiva, no es sino la inmolación de todo ser trascendente

e inmanente a una pura ex-sistencia, des-encializada, vacía de toda realidad. El humanismo actual reduce todo al hombre, y el hombre a la nada, "a un ser que no es lo que y es lo que no es" (Sartre), sometido a cualquier opresión, venga de donde venga.

3. — *La pérdida o desconocimiento del ser o verdad trascendente, en la esfera del Arte ha conducido a su alienación. Se ha cerrado el acceso a la belleza, porque, al prescindir de la inteligencia y de su objeto, se ha prescindido de la esencia o forma constitutiva de los seres. El artista ha de expresar con su inteligencia, imaginación y sentimientos, una nueva forma o esencia, recreada en su alma de artista con los elementos esenciales que le ofrecen los seres del mundo y su propio ser y que encarna en los colores, los sonidos y demás elementos sensible-materiales. Cuando la cultura se cierra a la asimilación de tales elementos trascendentes, el artista es obligado a trabajar contra naturam, a elaborar una creatividad, reducida a trazos puramente fenoménico-sensibles, sin contenido espiritual alguno y des-esencializada. Es el caso de muchas manifestaciones del arte actual, despojadas de esencia y consiguientemente de belleza y, en el mejor de los casos, ingeniosas combinaciones de colores, palabras o trazos, cuando no incomprensibles figuras, ruidos e imágenes desagradables y feas, que atentan contra la belleza, porque atentan contra el ser y la verdad.*

Otro tanto ha acaecido en la Técnica y la Economía. Desprovistas de la verdad, que expresa a los seres en su orden jerárquico, la Técnica y la Economía han perdido de vista su carácter esencial de medios destinados a servir al hombre individual y a la sociedad, como a su fin supremo, y con él han perdido también su propio fin y sentido, se han distorsionado convirtiéndose en un absoluto y en fin supremo, en busca de una producción y abundancia de bienes materiales sin límites, pero también sin destinatario, llegándose a crisis de super producción, de imposibilidad de colocación de tales bienes, mientras una gran parte de la humanidad carece de ellos y se muere de inanición. Se produce también una actividad técnica y económica sin discernimiento, sin orden jerárquico en la misma, de tal modo que se producen objetos vanos y superfluos, mientras faltan los indispensables para las necesidades más perentorias materiales y espirituales.

En última instancia, es también la ausencia de la verdad con la anulación de la actuación de la inteligencia, la que lleva a la actividad económica y técnica al desconocimiento de su propia finalidad subordinada al bien del hombre y a una encrucijada sin salida y llena de contradicciones.

4. — *Al orden humano lo organiza la inteligencia desde la verdad, que luego la libertad lleva a la realidad al someter su actividad*

a aquel orden, expresado por las normas que encarnan las exigencias del ser o la verdad. La libertad bajo la dirección de la inteligencia y de la verdad realiza así el ser o bien, que es el perfeccionamiento humano, individual y social, en sí mismo y en las cosas materiales con relación a él, y de este modo integra la economía, el arte y la técnica con los bienes materiales resultantes, en el bien del hombre y de la sociedad.

Pero preciso es notar que la destrucción de la verdad por el desconocimiento o anulación de la validez de la inteligencia en su actividad propia, y del orden moral, político, familiar, jurídico, económico y técnico, organizado desde la interioridad por la inteligencia y la libertad, destrucción que inmediatamente conduce a una exaltación de la independencia y a una "liberación" del ser, de la verdad y del bien o valor trascendentes, al final y paradójicamente lleva al hombre al caos, al desorden, a la confusión y a la violencia y la opresión en todas sus formas: personal, donde el hombre pierde su libertad interior en sus decisiones, encadenado por sus pasiones; familiar, político y social, donde, desprovisto de las normas morales y jurídicas, los más fuertes oprimen a los más débiles, los más audaces a los más desprevenidos; económica y técnica, donde el que más abunda en medios materiales elimina a los que menos tienen y los someten a sus exigencias, opresión que puede ser ejercida por particulares, pero más gravemente por el Estado, cuando él se ha "independizado" de la verdad y del bien, que constituye el totalitarismo por excelencia.

5. — *Desde SAPIENTIA hemos defendido siempre el valor de la inteligencia para aprehender la verdad absoluta y trascendente, no en el sentido de que por ella el hombre sea capaz de apoderarse desde un principio de toda la verdad y de un modo perfecto, sino en el de que sea capaz de aprehenderla con seguridad o certeza en lo que ella es, siquiera bajo algunos de sus aspectos e imperfectamente, y de acrecentar sin cesar sus dominios y profundizar y captar cada vez y con más precisión su contenido. De todos modos lo que defendemos es que la inteligencia es capaz de aprehender la verdad y tener evidencia y estar cierta de la posesión de la misma bajo alguno de sus aspectos. Y lo que una vez la inteligencia ha aprehendido como evidentemente verdadero, no puede dejar ya jamás de serlo: siempre será verdad lo que la inteligencia con evidencia lo dio como tal (Pío XII, Humani Generis).*

SAPIENTIA ha cumplido esta misión adoptando los principios de la Filosofía de Santo Tomás, convencida de la verdad de los mismos, como resultado de una larga reflexión crítica. El Intelectualismo tomista, en sus principios fundamentales, es la única Filosofía —la

Philosophia Perennis— que se ajusta escrupulosamente a las exigencias del ser o verdad trascendente en sus múltiples aspectos y exigencias ontológicas, hasta tal punto que la unidad de su sistema, lejos de ser una elaboración subjetiva, adoptada apriori, es el resultado de la unidad del ser, intencionalmente de-velado y aprehendido por la inteligencia.

Desde este ser o verdad trascendente es de-velado primeramente el ser del mundo y del hombre y, a través de este ser finito y contingente, la inteligencia humana llega al Ser o Acto puro de Dios —Verdad y Bondad infinitas— en quien se funda y encuentra razón de ser todo otro ser. La Metafísica del Intelectualismo tomista desarrolla las exigencias de ese ser o verdad, su deber-ser, que se formula en normas para el perfeccionamiento humano y moral en todas sus formas y derivaciones: individual, familiar y política, dentro de cada uno de estos sectores y en la organización jerárquica de los mismos, y también para el perfeccionamiento de los entes mundanos en función del hombre —las reglas de la Economía, del Arte y de la Técnica— en una palabra, traza las líneas fundamentales de la organización de los distintos sectores de la cultura o perfeccionamiento realizado por el espíritu del hombre en sí mismo y en las cosas y en su unidad jerárquica, ajustando a las cuales su libertad y facultades ejecutivas, el hombre realiza su propio bien y el de las realidades mundanas en subordinación con él.

La adopción de una actitud de liberación y rebeldía contra la verdad y las normas trascendentes de conducta y de acción conduce, en definitiva, e inexorablemente, a la esclavitud interior y exterior. Inversamente el sometimiento —connatural al espíritu, hecho por Dios y para Dios, suprema Verdad y Bondad, como su último Fin y supremo Bien— a la verdad y a sus exigencias normativas de bien para el hombre y para las cosas en relación con él, señala y encauza a la libertad humana por el camino que conduce a la realización o perfeccionamiento humano del hombre y de las cosas, a la humanización o humanismo del mundo y del hombre y, con él, a la auténtica liberación o salvación del hombre de la esclavitud interior de sus pecados y pasiones y de la esclavitud exterior de la técnica, de la economía y de todos los totalitarismos políticos y sociales en sus más variadas formas.

Tal ha sido desde un comienzo y sigue siendo hoy la meta de SAPIENTIA: develar el verdadero sentido intencional de la inteligencia, su inserción, enriquecimiento e iluminación con el ser o verdad en sí, el valor trascendente de su actividad en toda su actuación: en su obra filosófica, sobre todo en la Metafísica, suprema instancia o Sabiduría del orden natural humano, con la que él elabora la sín-

tesis inteligible del ser, de las cosas, del hombre y de Dios. El valor ontológico de la inteligencia y la obra por ella así realizada en sus múltiples aspectos y relaciones son el objeto de la Sabiduría filosófica, que SAPIENTIA —Sabiduría— se propuso realizar desde un comienzo y quiere seguir realizando en adelante, con fidelidad, que comienza siendo ante todo fidelidad al objeto de la inteligencia que es el ser o verdad real trascendente. Misión eminente y austeramente teórica, desinteresada de la acción o realización misma, aún tratando de los temas más prácticos morales, sociales o políticos; no para permanecer en una “torre de marfil”, aislada de los graves problemas que hoy acucian y agobian a la conciencia y a la vida del hombre, sino, por el contrario, para poder trazar, desde la verdad trascendente, aprehendida por la inteligencia, el único camino válido capaz de conducir al hombre a la reconquista del sentido de su vida y a su realización, a su real y auténtico perfeccionamiento, temporal y eterno. Desde la inteligibilidad de la verdad, SAPIENTIA quiere continuar su ardua y fecunda labor sapiencial teórica: de proyectar su luz sobre las múltiples y complejas situaciones que la vida actual presenta, y con la cual los hombres sean capaces de discernir sobre ellas la verdad y el bien frente al error y el mal y saber encontrar el camino, a la luz de esa verdad, que conduce a la actualización o plenitud del propio ser humano, a su verdadera cultura o humanismo; y con él se facilite el reencuentro con la Fe y su formulación científica que es la Teología, con la Verdad misma de Dios, con la que El misericordiosamente ha querido iluminar y enriquecer, más allá del alcance de la inteligencia, de una manera sobrenatural, a los hombres, para ayudarlos a encontrar el camino de actualización de su vida divina, de hijos de Dios, redimidos por Cristo e incorporados a El en la Iglesia y, también y por “añadidura”, el camino del perfeccionamiento de su vida natural de persona humana, en una palabra, el camino integral de un Humanismo cristiano.

La labor de SAPIENTIA se presenta, hoy más que nunca por las razones apuntadas, más difícil y llena de obstáculos y peligros de descarrío y de incompreensión. SAPIENTIA debe realizarla en una constante vigilia, con una reflexión crítica continua sobre sus pasos y por encima de toda conveniencia o intereses mezquinos aprestándose únicamente a la verdad y a sus exigencias, que es lo mismo que ajustarse a la Verdad de Dios.

En un mundo irracionalista, que no cree en la posibilidad de llegar a la verdad y se encierra en un cómodo y estéril agnosticismo, que juzga y tilda de “ingenuo” toda actitud intelectualista contraria, la labor de SAPIENTIA puede resultar para muchos inútil, fruto de falta de sentido crítico y condenada al fracaso.

Sin embargo, SAPIENTIA y los hombres que trabajan en ella saben muy bien que la verdad está de su parte; que toda negación de la verdad y del alcance ontológico de la actividad intelectual, es contradictorio y absurdo; y que el valor de la inteligencia y de la verdad se imponen por sí mismos ante cualquier negación o duda, que ni formularse podría sin suponerlas y apoyarse en ellas. Bueno es que, después de veinticinco años de bregar en este sentido, volvamos a renovar con fe y optimismo nuestra posición intelectualista y realista. Y así nos proponemos hoy, con la misma firmeza de hace un cuarto de siglo, continuar nuestra ardua pero a la vez fascinante labor de trabajar por la de-velación e irradiación de la verdad sobre el mundo y los hombres de hoy, seguros de que con ella trabajamos no sólo en nuestro propio perfeccionamiento humano con el enriquecimiento del ser y verdad trascendentes y del bien hacia el cual ellos nos conducen, sino también en ayuda del perfeccionamiento de los demás en su ser y vida humanos y, con él, a disponerlos —desde los “Praeambula Fidei”— a la aceptación de la Verdad y del Bien sobrenatural divino por la Fe y la vida de Dios, que por la Verdad Encarnada y Omnificada en Cristo, se ha comunicado misericordiosamente a todos los hombres de buena voluntad.

A los veinticinco años de la aparición de SAPIENTIA, cuantos estamos en la Dirección y Redacción agradecemos a Dios Nuestro Señor, porque nos ha ayudado a cumplir esta magnífica obra de reconquista de la Verdad desde nuestra revista; y porque a cuantos trabajamos con desinterés y amor en su elaboración, nos ha unido en la amistad más acendrada —Veritatem facientes in charitate—; y porque esa comunidad se ha ido acrecentando año tras año y actualmente también con los jóvenes filósofos —en gran parte discípulos nuestros, ya graduados, de la U. C. A.— que constituyen la mejor esperanza de la continuidad de SAPIENTIA.

En segundo lugar queremos agradecer a todos nuestros colaboradores, que únicamente por amor a la Verdad, desde los diversos ángulos de la Patria y de otros países, han dado vida a SAPIENTIA con sus artículos y notas; y a nuestros amigos y avisadores, que han sostenido nuestra obra.

Acepte la Verdad Encarnada en Cristo estos veinticinco años de esfuerzos consagrados al cultivo y comunicación de la verdad a través de SAPIENTIA, de manos de Aquélla, Quien por ser Sedes Sapientiae, es de modo especial Madre de SAPIENTIA y de cuantos trabajamos en ella y por ella.

OCTAVIO N. DERISI
Director

TOMAS DE AQUINO, PEREGRINO DE DIOS

La desnudez conceptual con que han procedido, por lo común, los discípulos de Tomás de Aquino al comentar la doctrina del Maestro, ha provocado una corriente de opinión impermeable a las inquietudes modernas. Si no yerro en el diagnóstico, por desenfoque óptico o por superficialidad estimativa, me atrevo a dictaminar que han sido factores subjetivos, de psicología ambiental sociologizada, los que han favorecido la prisión preventiva a que se ha visto reducida la impresionante inquietud psicológica y ontológica de Tomás de Aquino en su búsqueda de Dios. No se ha insistido suficientemente —si es que se ha observado alguna vez— que Tomás de Aquino es un filósofo que agotó, o se esforzó por agotar, todos los recursos de la naturaleza y del espíritu, antes de emprender el vuelo hacia Dios como exigencia ontológica del hombre.

Nos encontramos, pues, en una situación paradójica sorprendente y curiosa. De una banda se arrincona a Tomás de Aquino en un desván de la historia, disolviendo su doctrina y su estilo en el desgaste sufrido por las teorías científicas de su tiempo. De otra banda se proclama, como imponente novedad, la dialéctica de la naturaleza, como proceso al que ha de obedecer cualquier concepción intelectual. Se olvida que, a su modo, este proceso dialéctico autónomo fue considerado y atendido con rigurosa metodología por Tomás de Aquino, sin permitir la introducción o ingerencia de tonalidades religiosas o psíquicas. Fue la suya una fenomenología ascética de la realidad, servida intelectualmente con un método aséptico y puro. Lo ideológico religioso —para decirlo en lenguaje moderno— no hace acto de presencia en el proceso intelectual de la búsqueda filosófica. Lo que sí conviene añadir, para ser justos y veraces, es que Tomás de Aquino investiga la naturaleza como un peregrino, y no como un turista; como un filósofo, y no como un cientifista. Dios será, en Tomás de Aquino, no precisamente una invención, pero sí un invento. Se encuentra con El, pero no lo crea previamente, sin que el creer en El desfigure, o preforme, o conforme el itinerario. Su aristotelismo podrá ser discutido, y es discutible; pero es una prueba inequívoca de que el discurso intelectual es y se revela como rigurosamente racional y filosófico, y en forma alguna sobrenatural teológico.

Lo personalmente previo —lo teologal— no es lo que configura el itinerario o acompasa el ritmo, sino que deja en “absoluta” libertad al entendimiento.

En la 1-2, q. 89, a 6, ad 3, escribe Tomás de Aquino: *Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem, finis enim est prior intentione*. Singular y malhadada aventura la corrida por este texto en las transcripciones, en alguna de las cuales el descuido de copia tergiversa el sentido y el alcance.

Queda claro para Tomás de Aquino que lo primero que le ocurre al hombre, cuando le llega la hora o la edad de la discreción, es “pensar” de sí mismo. Un pensar con valor y alcance de *cogitatio*. Un cogitar de sí mismo como hombre. Pues bien, un tomista de la ortodoxa fidelidad de Vicente Remer, el sabio profesor jesuita de la Universidad Gregoriana de Roma, al que consideramos fiable en nuestra mocedad, transcribe el texto tomista en entrecomillado: “Primum, quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de Deo cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem”¹. El texto es aducido como objeción salvable frente a la tesis del autor de que Dios es una verdad *per se* conocida *quoad se*, pero no *per se nota quoad nos*. La errata, como se aprecia fácilmente, es fenomenal, ya que desvía el pensamiento tomista de su itinerario, siquiera sea verdad que el puerto de arriba no sea otro que Dios.

¿A qué viene el texto de Angélico y en qué contexto y con qué intencionalidad está aducido? Porque sólo si averiguamos la pretensión podremos acertar en la interpretación.

La cuestión que preocupa a Tomás de Aquino es saber si un hombre, aquejado del pecado original como único pecado en su vida hasta entonces, puede ser afectado por pecado venial, sin que el mortal concomitante exista o coexista a la vez. El Santo es de opinión negativa. Resulta imposible —en la mentalidad del Santo— que haya pecado venial en un hombre aquejado sólo del pecado original, si no se diera al mismo tiempo pecado mortal. Lo razona así: O bien el hombre afectado por el pecado original no ha alcanzado el uso de razón o edad de la discreción, y en este caso no cabe hablar de pecado personal, sea mortal o venial, o se da por supuesto que ha alcanzado esa edad. Pero si goza de esa edad y discreción o uso de razón, está moralmente obligado, bajo pecado mortal, si no lo hiciere, a recapacitar y ordenar su vida al último fin. La omisión de este ordenamiento personal es pecado mortal. La disyuntiva es dilemática: O se ha alcanzado el uso de razón y entra en juego el pecado mortal por omisión, o no se ha alcanzado y entonces no cabe pecado personal alguno, sea mortal o venial. Es al hilo de este razonamiento cuando Tomás de

¹ V. REMER, *Theologia Naturalis*, Universidad Gregoriana, Roma, 8ª, 1936, p. 7. El subrayado es nuestro.

Aquino estampa el texto citado, que nos sirve de arranque para nuestro comentario.

La traducción castellana —puesto que para hablantes españoles escribimos— reza así en la B. A. C., debida a la pluma del P. Cándido Aniz: “Como el fin tiene primacía en el orden de intención, lo primero que se impone al hombre, llegando al uso de razón, es pensar en sí mismo y saber a qué debe ordenar todas las cosas como a su fin”. He aquí una versión leal al texto, pero infiel al estilo, descargada la doctrina del Doctor de Aquino de toda la gracia polar de sugerimientos y transparencias.

Si nos sumergimos en la meditación de la expresividad tomista, con respecto a la fidelidad manifiesta de su propósito, llegamos pronto a la conclusión de que Tomás de Aquino distingue con admirable precisión tres dimensiones en el tema. Primera, que al hombre, cuando arriba a los años de la discreción, o uso de razón, lo primero que le ocurre —*primum enim quod occurrit homini discretionem habenti*— es deliberar sobre sí mismo —*de seipso cogitet*—. Segunda, que como resultado subsiguiente o concomitante de la cogitación de sí mismo nace la conciencia personal de ordenar todo a Dios como a su fin. Tercera, que si no lo hiciera, el desorden que se origina, desorden voluntario por omisión de la recta ordenación, es pecado. A cualquiera se le alcanza que los dos aspectos primeros son los de nuestra incumbencia filosófica.

Antes de nada precisemos las palabras de este impresionante cultivador del lenguaje riguroso que es Tomás de Aquino. *Lo primero que le ocurre al hombre*, escribe el Santo. El castellano “ocurrir” —el gráfica y fónicamente parigual *occurrit latino*— no se puede trasladar pacíficamente, si no se cierran las puertas a los equívocos lingüísticos y semánticos. Porque “ocurrir” algo a alguien no es sinónimo con imponérselo. Más aún, lo que le ocurre a alguien, si es un *ocurrir* lo que le acontece, es una conveniencia natural, es decir algo que con-viene, que “viene-con-la-con-dición” a que se somete al hombre al que la ocurrencia se atribuye o en quien la ocurrencia se da. El Doctor Angélico entiende que la *cogitatio de seipso* es la ocurrencia primaria del hombre que “tiene discreción”.

Sin rizar el rizo, pero prosiguiendo en la búsqueda de la base que soporta los dichos que emitimos, cuando al hablar o escribir decimos algo a alguien, resulta que Tomás de Aquino establece una relación de intradependencia entre *tener discreción* y *cogitar de sí mismo*, hasta tal punto que si esta ocurrencia —la de cogitar de sí mismo— no se presenta, o es que no se tiene discreción —no ha madurado la edad— o es que se ha subvertido el uso de la razón.

Para el Doctor de Aquino la discreción es la virtualidad efectiva de distinguir para ordenar, que sólo aparece —o puede aparecer— en sazón de la edad. Discreción y “uso de razón” son sinónimos, pero

conservando cada vocablo sus matices. Ser capaz de discreción es cabalmente usar de la razón a modo; es decir, consentir que sea la razón la que intervenga en virtud del hábito de los primeros principios que operan en ella como la savia.

Para nadie es un enigma que la discreción es un sustantivo activo que comporta discernimiento y selección. Se tiene discreción cuando “se separa con el cedazo la harina del calvado y otras materias sutiles”, registra Corominas para “cerner”. Tener discreción es exigido por Tomás de Aquino como condición para “cogitar de sí mismo”, y este cogitar de sí mismo es el signo de que se posee la discreción. La discreción, como virtud, ha trascendido a la literatura ascética y mística, con una tonalidad práctica de prudencia y buen juicio, y como don se puede leer en San Pablo. Lo cierto es que nuestro Doctor Común al incorporar la “discreción” como condicionante, desliga a la cronología de efectos inexorables para el uso de la razón.

Al que tiene discreción —es decir, al que usa de la razón— lo primero que le ocurre es “cogitar de sí mismo”. La filosofía —y no sólo la filosofía, si se me permite escribir así— del verbo “cogitar”, no es desdeñable. ¿Qué alcance tiene el “cogitare de seipso” en este texto de Tomás de Aquino? Sin duda, un sentido y una profundidad que consientan ordenar todo a Dios como a su fin. Para Tomás de Aquino el “cogitar de sí mismo” y ordenar las cosas a Dios como a su fin, es una operación única en dos formalidades expresivas. La “cogitatio” de sí mismo le descubre la racionalidad de ordenar las cosas a Dios, como a su fin. La no ordenación de las cosas a Dios se explica o por la ausencia de discreción, o por deliberada omisión del uso de la razón, o por voluntario desviacionismo en la ordenación.

Lo primero que le ocurre al hombre que tiene discreción es “cogitar” de sí mismo, y la concomitante ordenación de las cosas a Dios. El texto contradictorio —o por lo menos contrario— se lee en Descartes. En Descartes el *ergo* de la “cogitatio” es “sum”, el “sum” cogitans; dotando al “sum” de capacidad energética autónoma y *autárquica* para la ordenación y para la verdad ontológica. No así en Tomás de Aquino. La “cogitatio” de sí mismo es la manifestación inequívoca primaria de la discreción; pero a su vez la “cogitatio” de sí mismo —la deliberación, el *deliberare de seipso*, que dice líneas arriba— comporta la ordenación al fin. Son dos estilos —el tomista y el *cartesiano*— antagónicos, por semejantes que suenen las expresiones.

Es también claro que la problemática del texto se irisa en múltiples consideraciones, no todas filosóficas. Pero si nos restringimos a las meramente intelectuales de orden reflexivo racional, observamos que Dios, como “in-tencionalidad” del hombre, no sólo no es, para el Angélico, una imposición naturalista, sino que supone la “cogitatio” personal humana de sí mismo, la discreción como nivel mental, y la

ordenación deliberada al fin debido, surgido de la cogitatio de sí mismo. Entendiendo a derechas el texto, bien cabe decir que, en Tomás de Aquino, el "ergo" del "cogito" es el *Deus est*; siempre, como es obvio, que la ordenación no encuentre impedimentos extraños.

La "cogitatio" de sí mismo es la conciencia en vigilia. El hombre "discreto" es el hombre que distingue, que ve, que comprende. Usar de la razón equivale a discurrir. Lo que sucede es que, como en San Agustín, el *cogitare* no es lo primigenio del hombre, sino lo racional, lo discreto, lo consciente y responsable, lo deliberante.

El cogitar de sí mismo es un grado del conocimiento de sí mismo. Cuándo y cómo se conoce el hombre a sí mismo es cuestión bien distinta de cuándo y cómo el hombre "cogita" de sí mismo. Mientras no se depure la acribía de las dos expresiones, no se cala en la profundidad del Santo de Aquino.

El "cogitar" de sí mismo no es algo inmanente que sucede en el hombre. El conocerse a sí mismo, sí. El rigor, el conocerse el hombre a sí mismo es una dimensión expresiva de sí mismo en cuanto hombre, y no requiere el nivel de la discreción o del uso pleno, o incoactivamente suficiente, de la razón. El pensar acontece al hombre en el hombre, en virtud del despliegue de su estructura psicológica o psíquica. Pero el "cogitar" de sí mismo es una actividad reduplicativa del pensar. El pensar de sí mismo no comporta el cogitar de sí mismo; mientras que el cogitar de sí mismo supone —y sobrepasa— el pensar. Conocer es algo más y más hondo y trascendente que el pensar. No siempre que el hombre piensa en sí mismo se conoce; pero sólo se conoce si además de pensar discierne, selecciona, comprende, distingue.

El cogitar de sí mismo es algo que le ocurre al hombre. Pero para que al hombre le ocurra el cogitar de sí mismo es necesario que algo concurra en el surgir de la "ocurrencia". Este algo inesquivable es la "discreción", desde el término "a quo", y la realidad extrínseca, desde el término "ad quem". La "cogitatio" es un nivel de conciencia en el que el hombre reflexiona sobre sí mismo, forzado por la realidad en la que se encuentra cuando el dispositivo de la razón está pronto.

Si el pensar es, o puede ser, considerado y absuelto en el plano psicológico, la "cogitatio" pertenece al plano ontológico de la conciencia personal. Como la "cogitatio" de sí mismo es algo que le ocurre al hombre, el hombre no puede desentenderse de "cogitar" de sí mismo si no se desentiende al mismo tiempo, o falsea, exigencias a las que se debe. El que no "cogita" de sí mismo, no usa de la razón, porque usar de la razón es, primariamente, cogitar de sí mismo. Si volvemos a emparentar a Tomás de Aquino con Agustín, diremos que la *memoria sui*, el *nosse se ipsum* agustinianos, quedan englobados en el pensar, mientras que el *cogitare se* —expresión también agustiniana— revela una deliberada actitud consciente en la que la discreción es la base fundamentante y no sólo fundamental.

Dios, el Dios de Tomás Aquino, es la piedra de toque para que el hombre se conozca a sí mismo con el valimiento de la "cogitatio" de sí mismo. La cogitación de sí mismo es una anátesis intelectual sobre el pensamiento de sí mismo. A esto se debe el hecho de que Dios sea más interior al alma que el alma misma, y que —también en Tomás de Aquino— las demostraciones de la existencia de Dios sean "vías" para llegar y no navíos en los que Dios viaje.

Cuando el hombre alcanza el uso de la razón y ejercita la discreción de sí mismo, se le ofrece todo más claro. Esta claridad y distinción no es algo que impongan las cosas de suyo, sino una peculiaridad que la discreción descubre y, en cierto sentido, opera sobre ellas. La discreción no se ejerce mientras las cosas muestran *lo que son* en el *como son*. Lo que son las cosas, y lo que el hombre es, sólo en la "cogitatio", y no en el *nosse*, se transparenta. Dios es connatural a la "cogitatio", pero no al pensamiento. Los griegos —o los helenizados— nos hablarán en situaciones análogas de *διάνοια* y de *νοῦς*, de entendimiento e inteligencia, de pensamiento y cogitación, sin cuya distinción no es posible ofrecer una interpretación correcta del argumento anselmiano.

Llegados a este punto podemos actualizar, siquiera sea brevemente, la perennidad de la presencia intelectual de Tomás de Aquino en esta cuestión.

La ordenación de la mente y de las cosas a Dios supone la "cogitatio" humana personal "de seipso", como ocurrencia suscitada en la discreción. Lo que sucede es que, en nuestro tiempo, los condicionamientos para el ejercicio de la discreción y para que la "ocurrencia" de cogitar de sí mismo acontezca al hombre, son demasiado problemáticos. Fallan los supuestos metodológicos y están oscurecidas o entenebrecidas las rampas de lanzamiento.

Al hombre, a numerosos y extensos lectores de la humanidad, esta "ocurrencia" no les es hoy fácil. El hombre nace topográficamente y cronográficamente —históricamente— inmerso en una ordenación técnica que no favorece otra ordenación de rango superior primario. El "cogitar" de seipso el hombre, carece de sentido, en ciertas latitudes ideológicas, ya que se da por supuesto básico que el "se ipsum" del hombre es un residuo idealista, entendiendo por "idealista" la arbitraria y abusiva significación que otorga a este vocablo el materialismo dialéctico como explicación del materialismo histórico. La "cogitatio" de sí mismo no es ya posible, porque la anátesis del proceso es interpretada como un esfuerzo baldío hacia la zona de los residuos históricos de las sobreestructuras religiosas.

El tener discreción, que es la condición cronológica y antropológica que establece Tomás de Aquino, para que se perciba la ocurrencia de cogitar de sí mismo, no es apreciada por los ideólogos de la filosofía actual, por la sencilla razón de que la discreción no es un

nivel mental de la evolución psicosomática, sino un “momento” dialéctico en la evolución de la materia. Las cosas se piensan a sí mismas a través y por efecto de la evolución, y la “*cogitatio*” no representa otra cosa que una fabulación idealista. Evidentemente el “diálogo” es hazaña imposible, porque no hay lugar para el “logos” como criterio, contraste, o centro de convergencia intelectual.

Cabe preguntarse si el error de nuestros días no tiene más de horror humano que de error mental. La posibilidad de dar sentido al hombre es negada, no sólo desde Dios, sino desde el hombre en sí mismo, que es al que se desconoce en una de sus dimensiones irrenunciables: el sí mismo. A algunos intérpretes precipitados de Tomás de Aquino les ha asaltado con frecuencia la idea de que Dios es la base primaria subyacente en su discurso teológico. No es exacta la apreciación, en mi sentir. Tomás de Aquino es el filósofo de la “realidad humana”. Sólo que concede —o reconoce, para ser más exactos— que la realidad humana, en repliegue reflexivo de sí misma, no *encuentra a Dios*, sino que *se encuentra con Dios*. Y así como otros pensadores cristianos cifraron su empeño en esclarecer el diálogo en el encuentro, o en alumbrar la interiorización, Tomás de Aquino quiso agotar en su obra la imposibilidad de que lo que no es Dios pueda ser considerado como tal. Otros santos son filósofos de Dios, Tomás de Aquino es un ídolo clasta, como si previera que la ausencia de Dios estaría algún día provocada por la reviviscencia idolátrica de un hilo zoísmo técnico.

Tomás de Aquino, como filósofo, no es un adorador místico de un Dios intimista, sino un peregrino del Dios comunitario. Lo único que señala al hombre para emprender la peregrinación es la *cogitatio de seipso*. Que es cabalmente lo que los hombres de nuestro tiempo parece como si no estuvieran dispuestos a aceptar. Pero, en este caso, no es que Dios ha muerto, es que el hombre se ha suicidado.

Cuando me he decidido a calificar a Tomás de Aquino como peregrino de Dios, he aceptado el término en su acepción clásica. Peregrino es no ya el que camina por tierras extrañas a una destinación lejana, sino el que vive en país extranjero, el que sabe que la tierra que pisa o el país en que habita no son los suyos. Dios no es, para Tomás de Aquino, lo natural del pensamiento —se requiere la intención del conocedor²—, sino lo connatural de la *cogitatio*. Cabalmente lo que nos está pasando hoy es la magnificencia del pensamiento dialéctico frente a la depreciación de la *cogitatio* de nosotros mismos. Ahora bien, Dios no es una explosión de la naturaleza, o el sueño dormido en ella, como tampoco un producto de la actividad inmanente del pensamiento, sino una presencialidad que adviene mediante la conversión del pensamiento en *cogitatio* del hombre sobre

² Cf. *In I Sent.*, d3, q.4, a.5, 501

sí mismo. Dios no es un despliegue, sino la consecuencia que se nos adentra en el repliegue sobre nosotros mismos. No es una demostración inmediata, sino una demostración finalista.

Es Tomás de Aquino peregrino de Dios porque la naturaleza no es suficiente al hombre —al hombre, al pensamiento quizás sí— para explicar la posibilidad virtual de sí misma. La *cogitatio* es una expresividad moral o ética del hombre, es la *praxis* teórica del hombre. A esto se debe el hecho de que sin Dios en presencia, al hombre le falta algo, algo falla en él. Negar a Dios —en la mentalidad tomista— es *negarse* a Dios. Si las premisas condicionantes ciegan la *cogitatio* de sí mismo, y el proceso intelectual se restringe a la dialéctica del pensamiento, no hay posibilidad de que Dios amanezca. Si el ser precede y origina la conciencia, y el ser que se acepta como fundante es el ser naturalístico, no hay forma de reconocer en la *cogitatio* de sí mismo la “ocurrencia” de Dios. El hombre no es ya un peregrino en este mundo, sino que atribuye a la tierra y a la sociedad la categoría de ciudad permanente. Nada extraño, pues, si en nuestro mundo de hoy, también los intelectuales vivan como extranjeros de sí mismos. La tierra les entierra, y la *cogitatio* de sí mismos les sume en desconcierto y en desolación espirituales, en vez de convertirles a las exigencias que emanan de su ejercicio. Es la defunción de la sabiduría, al negarse el hombre a ordenar. Ordenación que es la primaria virtud del sabio.

Si se me entiende con benevolencia filosófica me atrevo a escribir que Dios es, en la concepción de Tomás de Aquino, lo auténticamente cogitativo, pero no lo indiscriminable del pensamiento. No es un trascendental del pensamiento, sino un trascendente de la *cogitatio*; no es una evidencia del dinamismo intelectual, sino una videncia del juicio. Dios que se incoa en el pensamiento, sazona en la *cogitatio*. Y la *cogitatio* complica no sólo el pensamiento, sino al hombre entero. Aquí cabe también —aunque con otra perspectiva— la sentencia de Ortega y Gasset cuando afirmaba que sin el pensamiento todo en el hombre es pura barbarie, pero que no todo en el hombre es sólo pensamiento.

Tomás de Aquino —y lamento escandalizar a algunos tomistas— es lo más opuesto a un pensador racionalista. Usa de la razón para no caer en el racionalismo. No es un racionalista del Dios pensado, sino un peregrino del Dios vivo que aparece como viviente en la *cogitatio* del hombre. *Cogitatio* que es la conciencia viva del hombre. Viva, es decir, ontológica, puesto que es la que dice al hombre que existe como hombre y le indica su comportamiento humano. *Cogitare de seipso est necessarium*.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

Universidad de Madrid
España

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?

I. Sens et structure de la question

Nous allons nous demander après tant d'autres ce qu'est la philosophie. Pour ce faire, prenons comme fil conducteur la proposition interrogative: qu'est-ce que la philosophie? Remarquons qu'elle ouvre pour la pensée un avenir, mais en liaison avec le passé.

Elle ouvre un avenir. En effet poser une question c'est prendre sur soi un certain souci de vérité, de véracité, de clarté intellectuelle, de certitude, et s'engager dans les chemins de la recherche. En ce sens la question qui fait l'objet de cette étude est un événement de la vie de la conscience, une libre initiative de la pensée pensante, un projet pointant vers l'avenir.

Mais ce projet ne part pas de zéro. Il est temporellement et culturellement situé: il surgit au sein d'un univers philosophique déjà constitué. Celui-ci fait partie de ce que Hegel appelle le monde de l'esprit objectif, c'est-à-dire l'esprit en tant qu'il s'exprime dans des objets ou des oeuvres (écrits, revues, encyclopédies, institutions de recherche, etc.) De ce point de vue la question: qu'est-ce que la philosophie? nous oriente vers le passé, nous introduit dans un dialogue avec l'histoire de la pensée philosophique. Pour s'en rendre compte, il suffirait de remarquer que, pour penser et formuler la question qui nous occupe, il nous a fallu faire appel au langage. Le vocable "philosophie" dont nous venons de nous servir existe depuis longtemps et est chargé de plusieurs siècles d'histoire.

A première vue l'on pourrait donc croire que, pour apprendre ce qu'il en est de la philosophie, nous n'avons qu'à consulter les grands maîtres du passé philosophique.

Malheureusement les choses ne sont pas si simples. Pour le non-initié surtout, l'univers de la philosophie semble fort peu édifiant. Il donne l'impression qu'on n'y est d'accord sur rien, ni sur les principes à partir desquels l'on pense, ni sur les résultats de la pensée, ni sur l'objet de la philosophie, ni sur la manière dont il convient de la définir. Définir c'est dire en bref ce qu'une chose

est, ce par quoi elle se distingue d'autres choses. Comment dire en bref ce qu'il en est de la philosophie, s'il existe autant de philosophies que de philosophes?

Cette situation est d'autant plus étrange et déroutante que la philosophie a surgi en Occident il y a quelque vingt cinq siècles justement comme un effort pour dépasser la divergence des conceptions, l'instabilité de l'opinion (la "doxa"), et élaborer un savoir critiquement fondé, s'imposant à tout homme qui fait un bon usage de la pensée.

En résumant très fort, au risque de durcir les choses, on pourrait dire que l'histoire de la philosophie nous met en présence de trois conceptions de la philosophie si radicalement divergentes qu'il est difficile de les ranger sous une même définition.

1. — Il y a d'abord la conception qu'on pourrait dire classique, parce qu'elle a dominé la pensée philosophique en Occident depuis Platon jusque Hegel (certains disent jusque Marx et Nietzsche). A travers des avatars extrêmement variés et d'innombrables tentatives de renouvellement radical, elle se présente comme un effort pour élaborer un savoir absolu, comprenant une théorie générale de la connaissance (épistémologie) et une doctrine de l'être dans son ensemble (ontologie), valables pour tous les temps et toutes les cultures. En épistémologie il s'agit surtout de remonter aux évidences premières qui sous-tendent le savoir humain tout entier et permettent de formuler des énoncés qui s'imposent avec une rigueur logique implacable: notions premières et principes apodictiquement évidents chez les partisans de la méthode déductive, données empiriques originaires chez les empiristes, structure logique de la conscience transcendente chez la plupart des postkantien. En liaison étroite avec cette épistémologie dominée par un idéal de rationalité rigoureuse, se développe alors une ontologie centrée sur les fondements ultimes de l'être, entendant par "fondements" tout ce qui assure stabilité, ordre, consistance dans l'univers. Ce qui intéresse le philosophe, semble-t-il, c'est moins le changement que l'immuable qui sous-tend les changements (d'où l'importance de concepts tels que substance, nature, loi naturelle, essence), moins la nouveauté que le déjà-là qui explique la nouveauté du fait qu'il la contient en germe, moins l'historique comme tel que la fin de l'histoire qui est aussi son accomplissement absolu.

2. — Si le système hégélien peut être interprété comme la forme extrême de la philosophie classique en quête d'un savoir absolu, l'on peut dire aussi qu'Hegel annonce déjà une manière nouvelle de concevoir la mission de la philosophie dans le monde. Son grand mérite en effet est d'avoir attiré l'attention des philosophes sur l'importance de l'histoire dans le devenir de l'esprit. Le devenir his-

torique n'est plus un accident, une blessure, au coeur de la pensée, mais l'être même de la vie de l'esprit. Aussi, après Hegel les vocables "histoire", "historique" et "historicité", de même que le mot "temporalité", tendent à revêtir de plus en plus un sens positif et laudatif. Au lieu de nous rappeler à notre misère humaine, *fugit irreparabile tempus*, ils nous invitent à nous rendre compte de ce qui fait notre grandeur, à savoir que l'homme est auteur et promoteur de nouveauté et de progrès. Loin d'évoquer d'abord l'instabilité, la fugacité, l'inconsistance (*vanitas vanitatum omnia vanitas*) de toutes les choses terrestres, ils prétendent susciter notre admiration pour le fait que dans l'univers humain — contrairement au monde de l'animal et des choses mortes — il y a une étonnante pluriformité de comportements, de moeurs, de manières de penser et d'agir, bref une pluralité de cultures qui ont chacune leur propre histoire. Ces cultures présentent une certaine stabilité, mais celle-ci n'a rien de figé: elles ont une "histoire" parce qu'en elles régulièrement du neuf advient, c'est-à-dire des événements qui ouvrent de nouveaux avènements. "Historicité" devient pratiquement synonyme d'invention et de créativité. En disant que Platon fait partie de "l'histoire" de la philosophie on entend nullement dire que Platon est mort depuis longtemps, mais justement qu'il a ouvert pour la réflexion humaine des possibilités inépuisables et que par son oeuvre sa pensée reste encore vivante parmi nous.

S'il en est ainsi l'on comprend que le souci de sauver l'historicité de l'existence humaine (au sens que nous venons de dire) ait donné naissance à une nouvelle conception de la philosophie, fort répandue en ce moment. Par opposition à la philosophie classique elle implique tout d'abord l'abandon du concept même d'une nature humaine interchangeable. L'idée d'un invariant transhistorique qui aurait pour nom la nature humaine ou la raison universelle, est considérée par beaucoup de modernes comme un mythe de l'homme occidental, une croyance injustifiée, voire réfutée par les progrès des sciences humaines, telles que l'ethnologie, la psychanalyse, la psychopathologie et, finalement, la linguistique moderne qui nous apprend que les diverses langues ne sont pas des décalques d'une pensée universelle partout identique à elle-même, mais autant de manières différentes de mettre le monde en forme, de l'articuler, de le penser. De quel droit prétendons-nous, écrit l'ethnologue G. Van der Leeuw, que "la pensée et l'expérience humaine ne peuvent avoir qu'une seule forme, celle qui nous est familière?"¹. En effet "l'enfant n'est pas un homme n'ayant pas encore atteint son plein développement, mais c'est une certaine espèce d'homme." Le membre de la tribu primitive n'est pas un homme resté en arrière sur la voie conduisant

¹ G. VANDER LEEUW, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940, p. 13.

à l'existence humaine complète, mais il vit la vie humaine à sa façon. Même un homme psychologiquement anormal, bien qu'il soit peut-être malade, a une manière à lui d'exister, que nous devons absolument prendre au sérieux comme étant une des manières possibles d'être homme. Nous arrivons ainsi à plusieurs structures de l'existence humaine qui toutes fonctionnent selon leurs propres lois" ². Dans le même sens J. P. Sartre écrit: "l'homme invente l'homme" ³ car "c'est par l'homme que les significations viennent au monde", entendant par là que les choses reçoivent sens, vérité et valeur dans la mesure où elles s'intègrent dans le libre projet humain, lequel est toujours historiquement conditionné, change d'un groupe à l'autre, voire d'un individu à l'autre. La montagne est dite infranchissable pour celui qui projette de la franchir. Le monde n'est sombre et fermé que pour celui qui, se laissant aller au désespoir, considère que dorénavant la vie est sans issue et qu'il est vain de faire encore des projets.

Il va de soi que dans une optique aussi radicalement historisante de l'existence humaine, l'idée même d'un savoir transhistorique, capable pour ainsi dire de survoler la diversité des temps et des cultures pour les juger à la lumière d'une vérité ultime et absolue, n'est plus qu'une chimère sans consistance. Mais qu'advient-il alors de la philosophie? Elle n'est pas la vaine poursuite d'un savoir absolu, dirait-on, mais une méditation sur l'histoire de la culture et des cultures, aux fins de dégager et de formuler en un discours rationnellement articulé le sens, la rationalité et finalement le concept d'homme, qui se trouvent à l'oeuvre dans les diverses cultures ou époques culturelles. Par concept d'homme il faut alors entendre non pas quelque définition abstraite et universelle de l'homme, mais la manière dont, à un moment donné de l'histoire et dans un espace culturel déterminé l'homme "se comprend", cela veut dire éprouve, interprète et exprime son existence comme rapport vécu à soi-même, à la nature environnante, à autrui et au mystère d'être qui le porte et l'englobe (le sacré). Comprendre une culture c'est précisément dégager cette auto-compréhension de l'homme qui la sous-tend et s'exprime dans la diversité organisée des composantes culturelles: le langage, la littérature et l'oeuvre d'art, les moeurs et les coutumes, les institutions, les rites, mythes et croyances. Les multiples philosophies qui jalonnent l'histoire de la philosophie soi-disant "perennis", ne furent jamais qu'une réflexion sur le non-philosophique de l'existence vécue et nullement l'élaboration d'un système d'évidences transhistoriques sans présumé. Quant à se demander laquelle de ces philosophies est la vraie, c'est se lancer dans une question sans

² *Ibid.*, p. 159.

³ J. S. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 55.

issue parce que mal posée. Il faudrait plutôt dire que toutes sont vraies dans la mesure où elles nous permettent de mieux comprendre les diverses compréhensions-de-soi de l'homme qui furent à l'oeuvre dans l'histoire culturelle de l'humanité. "Il n'y a, écrit Jeanne Delhomme, aucun privilège d'une philosophie sur une autre, aucune ne signifie l'être plus ou moins qu'une autre, aucune n'est plus vraie qu'une autre... En ce sens il n'y a pas d'histoire de la philosophie, il n'y a pas d'histoire *des* philosophies, chacune est totale et entière, sans autre rapport qu'avec sa vérité, éternelle parce que absolument temporelle, unique et incomparable"⁴.

Que penser de ce relativisme historique? Il renferme certes une part de vérité, mais, pensé à bout, il s'avère finalement intenable et contraire à la réalité historique, du fait qu'il rend le dialogue des philosophes impossible. Or ce dialogue existe et fait même partie intégrante de la réflexions philosophique. Une nouvelle philosophie ne se contente pas de penser en fonction et en vue de son temps. Elle entre aussi en dialogue avec les philosophies du passé aux fins de les juger, de s'en inspirer et de les critiquer. Husserl reprend et corrige le Cogito cartésien. Kant critique et dépasse le rationalisme wolffien et l'empirisme de Hume pour les dépasser, de même que Hegel est incompréhensible sans la révolution copernicienne, inaugurée par Kant. Tout se passe comme si l'histoire de la philosophie était une incessante reprise de quelques "éternels problèmes", une "Wiederholung", une répétition au sens que Heidegger a donné à ce mot⁵. En d'autres termes tout se passe comme si les diverses philosophies s'alimentaient à quelque projet de vérité qui leur est commun, sous-tend et oriente leurs recherches et fait qu'elles méritent le nom de philosophie. Il est même intéressant de remarquer que nulle part le dialogue avec le passé n'est pris aussi intensément au sérieux qu'en philosophie. Il n'est nullement nécessaire de connaître l'histoire des mathématiques, de la chimie, de la médecine, pour faire du travail scientifique fécond en ces divers domaines. Par contre, on s'imagine difficilement un philosophe digne de ce nom, mais qui ignore tout de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Kant. Or qu'est-ce que dialoguer? N'est-ce pas se rendre compte qu'à travers une diversité de langages, voire de langues, on parle malgré tout de la même chose?

3. — Il est encore une troisième manière d'entendre la philosophie. Elle est fort à la mode dans les milieux scientifiques d'aujourd'hui et chez les jeunes. Elle consiste à dire qu'au fond la philosophie n'a pas d'objet, pas de domaine qui lui est propre. Elle

⁴ JEANNE DELHOMME, *La pensée interrogative*, Paris, 1954, p. 212.

⁵ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1951, p. 185.

n'a même pas de portée cognitive proprement dite, car connaître c'est constituer des informations sur le monde et les communiquer aux autres par le truchement du langage. Or cela ne se fait, dit-on, que dans les disciplines positives ou objectives: sciences de la nature, sciences psychologiques et sociologiques, sciences historiques. Elles seules font progresser notre connaissance du réel.

Mais alors que reste-t-il pour la philosophie? Sa mission est exclusivement d'ordre critique.

Pour les uns cela signifie que le rôle de la philosophie est de se pencher sur la scientificité de la science, son statut épistémologique et linguistique, la structure et le fonctionnement du langage propre à chaque science. Elle est comme une logique supérieure, une métalogue et un métalangage. Seulement la question se pose: de quel droit prétendre que la science objective épuise notre accès au réel? S'il est vrai que, comme le disait Claude Bernard, la science positive "repose tout entière sur la vérification expérimentale de l'hypothèse scientifique", il faut bien concéder qu'elle présuppose une mise entre parenthèses de certaines composantes de l'expérience globale: tels le jugement de valeur ainsi que le problème des conditions de possibilité de l'expérience scientifique. En d'autres mots, le positivisme scientifique qui n'accepte d'autre vérité que la vérité scientifique, n'est pas lui-même une thèse scientifique mais une option philosophique.

Il y a encore une seconde manière de réduire la philosophie à la critique. Pour certains la critique de la science n'est qu'une fonction particulière et secondaire de la critique. La science en effet n'est pas le tout de l'homme. Or qui dit philosophie, dit réflexion sur le réel intégral. Ce réel total et enveloppant, dit-on, c'est pour l'homme la réalité sociale au sens large de ce mot. Toute philosophie digne de ce nom doit dorénavant s'identifier avec la critique de la société. Sa mission est de dénoncer et de démasquer, aux fins de libérer l'homme, de le rendre à lui-même.

Mais ici aussi la question ne peut manquer de surgir: dénoncer et démasquer au nom de quoi! à la lumière de quel critère? Une critique de la société suppose, semble-t-il, une échelle de valeurs, une axiologie, et finalement une ontologie de l'être humain. N'est-ce pas avouer qu'il est impossible de réduire la philosophie à la seule fonction critique?

Sommes-nous donc dans une impasse? Pour répondre à la question: qu'est-ce que la philosophie? nous avons cru bon de consulter les philosophes eux-mêmes pour qu'ils nous disent comment ils conçoivent leur propre discipline. Or le résultat est pour le moins décevant. Non seulement avons-nous affaire à des orientations extrêmement divergentes, mais aucune d'elles ne semble donner satisfaction. Définir

la philosophie comme savoir absolu, valable pour tous les temps et toutes les cultures, semble contredit par les faits: confronté au désaccord des philosophes le concept de savoir absolu fait l'impression d'un rêve sans consistance. Quant au relativisme historique pour lequel la philosophie n'existe qu'au pluriel, il ne peut expliquer le dialogue des philosophes. Enfin, ramener la philosophie à sa pure fonction critique, présuppose déjà, avonsnous vu, une option philosophique.

Et cependant la philosophie existe et le dialogue des philosophes se continue, comme s'ils travaillaient ensemble à une oeuvre commune, portés par un même souci de vérité et de véracité.

Il y a même plus. Devant l'émiettement croissant des disciplines spécialisées et l'emprise toujours plus grande de la technocratie sur notre vie sociale, un besoin de fondation et de synthèse, c'est-à-dire de pensée philosophique, se fait de plus en plus urgent.

Mais alors comment procéder? S'il est difficile de donner de la philosophie une définition toute faite —ce qui semble résulter de tout ce qui précède— il n'est peut-être pas impossible de dégager le projet de vérité qui la sous-tend et de décrire les rôles qu'elle a joués et se propose encore toujours de jouer dans la culture. Au lieu de nous demander ce que la philosophie est, demandons-nous ce qu'elle fait ou prétend faire. Du reste la philosophie n'est pas une donnée de nature, mais une oeuvre de l'homme.

II. *Les diverses fonctions de la philosophie*

1. — La manière dont les philosophes de l'Occident ont toujours considéré Socrate comme un de leurs maîtres les plus vénérés, donne à réfléchir. En effet ce qui aux yeux de l'Occident fait la grandeur de Socrate ce n'est pas d'abord son érudition, ni la vivacité de son intelligence, mais l'honnêteté intellectuelle qui a fait de lui un martyr de la liberté de pensée et d'expression. En d'autres mots, Socrate pour l'Occident, n'est pas principalement le précurseur de la théorie platonicienne des idées mais un penseur pour qui la poursuite de la vérité et de la sagesse ne consistait pas d'abord à étendre notre connaissance du monde mais à rendre l'homme à sa vérité intérieure, grâce à une meilleure connaissance-de-soi et une lutte incessante contre les mystifications intellectuelles qui aliènent l'intelligence humaine dans sa vie propre.

Ces mystifications ou sophistications, que la philosophie à la suite de Socrate n'a jamais cessé de combattre, sont nombreuses et d'origine diverse. Il y a ce que Heidegger appelle le bavardage quotidien de l'homme de la rue, de l'On anonyme (*das Man*). Il y a les prétendues évidences, ce que Gabriël Marcel appelle les "allant-

de-soi", qui sont comme les premiers principes d'une pensée paresseuse, condamnée à rester à la superficie des choses. Il y a aussi les idéologies grandiloquentes des démagogues, pour qui le langage est avant tout un instrument pour subjuguier les masses, et il y a les dogmatismes triomphants qui ne supportent aucune critique de peur de révéler leur faiblesse. Bref il y a tout ce qui contribue à endormir la conscience humaine, à la cacher à elle-même, à l'enfermer sur elle-même au point de la rendre imperméable à la pensée d'autrui, ce qui conduit forcément au fanatisme et à l'intolérance.

Dénoncer et démasquer les multiples formes de l'aliénation spirituelles et promouvoir la probité intellectuelle dans le monde, telle est la première tâche de la philosophie, et peut-être aussi la plus élevés: c'est sa tâche *critique*. Elle est finalement une tâche *éthique*.

En effet, dénoncer les mystifications intellectuelles c'est faire oeuvre éthique. L'honnêteté intellectuelle n'est pas d'abord une qualité du savoir théorique mais une vertu morale fondamentale. Sans elle il est impossible de faire du monde une demeure digne de l'homme, fondée sur le respect des autres, le dialogue et la justice. ("Éthique" vient du grec "ethos", qui veut dire demeure.)

Que la philosophie possède une mission éthique est une idée qui remonte très haut. Comme on sait, le vocable "philosophie" signifie etymologiquement: amour de la sagesse. Or, pour les anciens les termes "sage" et "sagesse" désignaient un certain mode de vie supérieure, un certain style éthique qui élevait le sage au-dessus de la banalité de l'homme moyen. Pour l'antiquité ce style de vie supérieure, propre au sage, consistait avant tout dans la domination des passions et le courage dans l'adversité, considérés l'une et l'autre, comme les fruits naturels de la contemplation du monde suprasensible. Certes cette image du sage nous parle moins. Vivant dans un monde pluraliste et convaincus que personne ne possède le monopole de la vérité, nous lui préférons l'idéal d'une probité intellectuelle à toute épreuve et l'humble reconnaissance de la nécessité du dialogue. La société actuelle n'attend plus du philosophe qu'il soit un ascète ou un saint, mais elle exige de lui qu'il soit un passionné de la probité intellectuelle: c'est là une manière moderne de reconnaître la mission éthique de la philosophie.

S'il en est ainsi l'on comprend que la philosophie doit être présente partout où la pensée humaine est à l'oeuvre et court le danger de succomber aux pièges de l'une ou l'autre forme de mystification. Sa place n'est pas simplement dans les instituts de philosophie mais aussi dans la vie sociale et politique pour démasquer les formes les plus subtiles de l'aliénation, dans la recherche scientifique pour que la science objective reconnaisse ses propres limites, et surtout dans les milieux religieux et théologiques pour défendre la foi contre les

dangers de la croyance naïve et dogmatisante. C'est une grande gloire pour la religion judeo-chrétienne de ne jamais avoir refusé le dialogue avec la philosophie et de ne s'être jamais soustraite aux exigences de la raison critique. C'est là un signe d'honnêteté intellectuelle qui est en même temps une condition sine qua non de survie.

2. — La seconde fonction de la philosophie est d'être une *école pour bien penser*, c'est-à-dire pour penser avec rigueur et méthode. En ce sens on peut dire que toute philosophie digne de ce nom est un "discours de la méthode".

Il n'est pas facile de préciser avec netteté ce que veut dire "bien penser". En général "bien penser" signifie: penser de telle manière que la pensée ait quelque chance d'atteindre son but. Or le but de la pensée n'est pas de construire toujours plus haut les échafaudages de concepts, mais de nous procurer une meilleure connaissance ou compréhension du réel. Comprendre est toujours une certaine manière de prendre ensemble, d'établir des rapports entre des termes, de déceler des comment et des pourquoi, ce qui évidemment ne peut se faire que si cette mise-en-relation s'accompagne d'un travail de discernement portant sur les termes à relier. Bref, "bien penser" c'est le contraire de "tout confondre", et comme tel, le résultat d'une alternance d'analyse et de synthèse. En ce sens, tout progrès dans la compréhension humaine est l'oeuvre du "logos" ou du "legein", dont Heidegger dit très justement qu'il est à la fois *Auseinandersetzung* (articulation qui expose, distingue, sépare) et *Sammlung* (action de rassembler, de lier, de refaire l'unité). C'est encore pourquoi la connaissance compréhensive ne s'accomplit que par et dans un langage articulé et cohérent, dont la mission n'est pas tant d'exprimer au dehors une pensée déjà constituée dans l'immanence de la conscience, que d'articuler l'expérience elle-même, de la mettre en forme, de la faire entrer dans le dialogue des hommes.

S'il n'est ainsi, il est évident que bien penser c'est tout d'abord penser conformément aux lois de la logique formelle et c'est pourquoi la logique formelle —aujourd'hui logique formalisée— a toujours occupé une place de choix dans la formation philosophique, à la manière d'une discipline de base.

Mais il ne suffit pas d'être rompu aux règles de la logique formelle pour être versé dans l'art de bien penser dans un domaine déterminé. Bien penser c'est aussi penser conformément au réel à penser, à dévoiler, à comprendre. En d'autres mots, c'est penser conformément à la rationalité propre aux différentes régions d'étants que les disciplines particulières se proposent d'étudier séparément. Autre chose est la rationalité propre à l'expérimentation physique, autre chose la rationalité que l'historien met en oeuvre quand il reconstruit l'histoire du passé à partir de quelques textes et documents; autre

chose encore le raisonnement politique et éthique qui, comme disaient les anciens, est un raisonnement prudentiel. En d'autres mots la cohérence et la puissance logique d'un discours, ce qui fait qu'il contribue à faire progresser notre connaissance du réel, ne vient pas simplement de ce qu'il respecte les lois de la logique formelle mais aussi de ce qu'il épouse pour ainsi dire la logique de l'objet dont il parle. D'où l'idée moderne de "jeu de langage" (*language-game*) introduite par Wittgenstein. Chaque type de science possède un jeu de langage qui lui est propre et fait partie de son statut épistémologique. Par là on entend une manière particulière de faire fonctionner les signes linguistiques de façon à construire des énoncés sensés et vrais. Ainsi, le langage de la foi et de la théologie, dont on dit qu'il est auto-implicatif, historique et symbolique, fonctionne autrement que le langage des sciences de la nature qui ne reconnaît que l'univocité, condition *sine qua non* de la vérification expérimentale.

D'où l'importance en philosophie, en tant qu'école pour bien penser, de la critique des sciences, dont le but est d'élucider les fondements et le statut épistémologique des différentes disciplines scientifiques. D'où l'importance également de l'analyse du langage (au reste inséparable de la critique des sciences), dont le propos est de mettre en lumière le statut et le fonctionnement du langage, tant scientifique que familial.

3. — Il est une troisième tâche de la philosophie que nous voudrions appeler *phénoménologique*. Partant de la réalité telle qu'elle se manifeste dans la vie humaine concrète et historique (phénomène = le réel tel qu'il se montre, *das was sich zeigt*), l'analyse phénoménologique vise à élucider, dévoiler, mettre à découvert l'être ou l'essence des divens étants ou régions d'étants qui composent l'univers humain, y compris l'homme lui-même. Le but est finalement de promouvoir dans le monde une meilleure intelligence de ce que les choses *sont*, ce qui est d'une immense portée pour la culture et la libération de l'homme.

Pour préciser ce que nous venons de dire, trois termes sont à considérer de plus près: les concepts d'étant, d'essence et d'être. Ces concepts sont tellement premiers et originaires qu'il est impossible de les expliquer en recourant à des concepts plus simples et plus originaires. Nous avons affaire à ce que les anciens appelaient des *prima intelligibilia*. Tout ce que nous pouvons faire est essayer de mieux nous familiariser avec de tels concepts, en prenant conscience de ce qu'ils constituent la structure fondamentale du comprendre humain, à tel point que nous en avons toujours déjà une certaine précompréhension à l'instant même où nous faisons un effort pour mieux les comprendre.

Et d'abord le mot "étant". Ce terme doit être entendu ici en son sens très large de *ens* ou *res*, c'est-à-dire *aliquid quod est*. Il ne doit donc pas nous faire penser uniquement aux *res in se subsistentes* ou *substantiae* des scolastiques, mais à tout ce qui, à travers une série indéfinie d'apparitions, manifeste une *unité de sens*, un *noyau significatif* suffisamment *stable* et *constant* pour qu'il puisse être identifié, devenir thème d'un discours, se prêter finalement à une définition, c'est-à-dire à un énoncé disant en résumé ce que cette chose *est*, *quod quid est*. En effet, parmi les innombrables thèmes de nos discours ne figurent pas uniquement ce que nous appelons communément les substances (*res in se subsistentes*), mais aussi les diverses manières dont celles-ci se manifestent et, de manière plus générale, tout ce qui se passe dans le monde. Le monde de l'homme n'est pas une somme de substances figées, rangées les unes à côté des autres. Il se présente plutôt comme un fonds inépuisable d'événements que le langage a justement pour mission d'articuler, de mettre en forme, grâce à un jeu d'analyse et de synthèse. Cela peut même se faire de mille manières. Langues et discours sont autant de manières différentes d'articuler les événements du monde, ce qui suppose évidemment que le monde se prête à ce jeu incessant de mise-en-forme. Imaginons un instant que l'univers que nous habitons ne soit qu'un flux d'événements sans ordre ni régularité aucune, à telle enseigne que n'importe quoi puisse être à chaque instant n'importe quoi. Dans un univers pareil où tout est confondu avec tout, il n'y aurait plus de choses distinctes et repérables (*entiares*). Faute de propriétés stables, il n'y aurait ni plomb, ni fer, ni eau, ni arbre, ni fleur, ni vie perceptive, ni vie imaginative, ni création artistique, ni vérité. Nous ne pourrions rien *re-connaître*, c'est-à-dire discerner, identifier, ni non plus compter sur rien. Nous ne pourrions même plus nous comprendre les uns les autres puisque nous ne serions jamais sûrs que nous parlons de la même chose, et nous ne pourrions non plus rien entreprendre. C'est tout cela que les anciens exprimaient par le fameux axiome: *ens, unum, verum, bonum convertuntur*: ce qui n'est en aucune manière identifiable (*unum = indivisum in se et divisum ab aliis*) ne pourrait jamais être reconnu, cerné, nommé (*verum*), ni a fortiori servir à quoi que se soit, devenir objet d'une action sensée (*bonum*). Comme on voit, *unum, verum, bonum* sont des attributs qui non seulement s'appellent mutuellement, mais sont essentiels au surgissement d'un étant, c'est-à-dire d'une *unité de sens*.

Il importe dès lors au plus haut point, tant pour le dialogue des hommes que pour leurs entreprises en commun, que l'homme acquière une intelligence toujours plus précise et plus pénétrante

de ce que les étants qui composent son univers *sont*. D'où le concept d'essence.

L'essence d'un étant est précisément ce qui fait qu'un étant est ce qu'il est, réalise telle unité de sens et pas une autre, se range du fait même dans une classe d'étants, bref se prête à une définition. *Essentia*, écrit saint Thomas, *proprie est id quod significatur per definitionem* (I^a, q. 2 q. a 2, ad 2). Dans le même sens, encore que dans un climat de pensée différent, Heidegger dira dans son étude sur l'origine ou l'essence de l'oeuvre d'art: "Das was etwas ist wie es ist, nennen wir sein Wesen", ce que le traducteur français a rendu come suit: "Ce qu'une chose est en son être-tel, le quoi en son comment, nous l'appelons son essence"⁶. Le terme "essence" est donc pratiquement synonyme ici de "l'être d'un étant". Il signifie "le mode propre de déploiement de l'être d'un étant"⁷. Un autre équivalent est le vocable "nature", au sens large de ce mot. En ce sens nous parlons de l'être ou de l'essence ou de la nature de l'oeuvre d'art; de l'être ou de l'essence ou de la nature du travail, du langage, de la vertu, de la vérité, de l'être-chose, de l'exister humain.

Comme on voit, les concepts d'étant et d'essence sont intimement liés et renvoient ensemble à l'idée d'être (*esse*) d'où ils reçoivent finalement leur sens. Comme Heidegger necesse de le faire remarquer après saint Thomas et tant d'autres, le vocable *ens* est un participe verbal; il signifie *aliquid quod est, quod habet esse*. Or dans tout participe verbal c'est du verbe que jaillit la lumière qui le rend intelligible. Ainsi, "vivant" veut dire ce qui participe à la vie. Si nous ne savons pas ce qu'est la vie, le terme vivant perd beaucoup de sa vertu significative. Il en va de même et a fortiori du participe verbal *ens* qui vient du verbe *esse*. Un verbe est un mot qui exprime une action. De quelle action s'agit-il quand nous utilisons le verbe "esse"?

C'est une vieille habitude de considérer le verbe *esse* comme le verbe des verbes, le verbe par excellence, comme s'il exprimait l'action par excellence, celle qui sous-tend et rend possible toutes les autres, bref ce qui en général *fait-être*. Pour élucider le sens de *esse*, entendu comme verbe, saint Thomas parlait de *actus essendi*, *actus actuum*, ou encore de, *virtus* et *potestas essendi*⁸. Dans le même sens P. Ricoeur écrit: "Nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit acte plutôt que forme, affirmation vivante, puissance d'exis-

⁶ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'Allemand par W. Brokmeier, Paris, 1962, p. 11.

⁷ *Ibidem*, *Notes de traduction*, p. 305.

⁸ Cf. par exemple *De potentia*, q. VII, a2 ad 9; *Contra Gentes*, L. I, c. 28, où il est dit que Dieu possède l'être "secundum totam essendi potestatem" ou encore "secundum totum suum posse".

ter et de faire exister”⁹. Mais c’est surtout le grand mérite de Heidegger d’avoir fait un effort pour repenser et approfondir le sens de *esse* comme verbe des verbes. A ce propos Heidegger aime de faire remarquer que le mot *Wesen* (*essentia*) vient du verbe vieux-allemand *wesen* qui signifie apparaître, déployer son être, se constituer présent¹⁰. Comme note très justement le traducteur français de *Holzwege*: “partout et toujours, chez Heidegger le mot d’essence doit être pensé, pour être compris, non comme une essence platonicienne, figée, immuable, planant au-dessus des formes... Essence (*Wesen*) doit être pensée à partir d’être, lequel est, avant tout, verbe. L’essence est ainsi le mode propre de déploiement de l’être d’un étant”¹¹.

Qu’est-ce à dire sinon qu’à travers le vocable *esse*, entendu comme verbe des verbes, nous visons non pas quelque réalité statique, qui serait de l’ordre de l’objet, mais un *événement*, un *advenir*, voire l’advenir par excellence: à savoir l’événement ou le surgissement des étants comme unités de sens, ou, pour reprendre une parole de Merleau-Ponty, “ce surgissement de sens à tous les étages du monde”¹². Ainsi, poser la question de l’essence ou de l’être de l’oeuvre d’art, c’est se demander ce qui fait que l’oeuvre d’art est ce qu’elle est, apparaît comme oeuvre d’art, m’interpelle à la manière d’une oeuvre d’art. C’est poser la question: que se *passé-t-il* dans l’avènement ou le surgissement de l’oeuvre d’art, en quoi consiste cet *événement*, où prend il racine, que réalise-t-il? Et l’on pourrait dire la même chose de la question concernant l’essence ou l’être de la vérité, l’essence ou l’être de la culture, de la parole et du travail, du droit, etc. Aller à la recherche de l’essence de la vérité, dira Heidegger, ce n’est pas se contenter d’expliquer ce que la vieille définition de la vérité *adaequatio rei et intellectus* veut dire. C’est remarquer que la vérité humaine est un événement, quelque chose qui *s’effectue* (par exemple dans notre exploration journalière du réel, la recherche scientifique, la réflexion philosophique, la parole créatrice du poète et de l’artiste) pour ensuite se demander ce qui à travers toutes ces manifestations de la vérité *advient, se passe, se réalise*. Penser le vocable *esse* comme verbe, c’est s’habituer à penser l’univers humain en termes d’événement, c’est-à-dire de surgissement ou d’apparition de sens.

C’est parce que l’homme est capable de grouper et de classer les choses à partir de *ce qu’elles sont*, de leur *essence* ou *unité de sens*,

⁹ P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originale dans Aspects de la dialectique*, Paris, 1956, p. 124.

Cf. e. a. *Einführung in die Metaphysik*, Tubingen, 1953, p. 55: “Wesen bedeutet ursprünglich nicht das Was-sein, die *quidditas*, sondern das Währen als Gegenwart, An-und Abwesen”.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l’Allemand par W. Brokmeier, Paris, 1962, *Notes de Traduction*, p. 305.

¹² M. MERLEAU PONTY, *Eloge de la philosophie*, Paris, 1933, p. 62.

que l'homme est dit doué d'intelligence. Comme saint Thomas le fait remarquer avec beaucoup de perspicacité, le vocable intelligence désigne une connaissance marquée par une puissance pénétrative. Contrairement à la perception sensible qui s'arrête en quelque sorte à la superficie des choses, l'intelligence pénètre jusqu'à l'essence, jusque dans l'intimité de leur être; son objet est de saisir et de dire *quod quid est*: "Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est" (IIa IIae, q. 8, a. 1).

Cette intelligence des essences peut se faire plus ou moins précise et pénétrative. Nous savons tous par expérience vécue ce que c'est qu'être triste, joyeux, qu'aimer et haïr, mais nous serions bien embarrassés si quelqu'un nous demandait de préciser ce qu'est la tristesse, la joie, l'amour ou la haine. On peut être un bon juriste, c'est-à-dire praticien du droit, sans qu'on ait résolu les difficiles problèmes concernant l'essence du droit, de même qu'il n'est pas nécessaire d'avoir approfondi l'étude Heideggerienne sur l'Essence de la vérité pour faire, dans le parler quotidien, un usage judicieux des vocables vérité, véracité, fausseté, erreur, savoir et ignorance. C'est que de toutes ces choses, avant d'en faire un thème de réflexion méthodique, nous avons toujours d'ores et déjà une certaine compréhension naturelle, préreflexive et préphilosophique. Elle est largement suffisante pour la vie de tous les jours.

Seulement il n'y a pas que la vie de tous les jours. Des moments critiques peuvent toujours venir où une option s'impose pour laquelle la compréhension courante "de tous les jours" ne suffit plus. Le législateur que se trouve confronté avec les problèmes de l'avortement, de l'euthanasie, du divorce, de l'objection de conscience ne peut manquer de se poser la question du sens de la vie humaine, de l'essence de l'Etat, du rapport qui se joue entre violence et liberté. Il lui faut, comme on dit, une philosophie de la vie, une philosophie de l'Etat, de la conscience morale, de la violence, etc. Ce que l'humanité attend et a toujours attendu de la philosophie c'est précisément qu'elle lui donne une vue plus précise, plus pénétrative, plus essentielle et aussi mieux fondée de ce que les choses *sont*.

L'on peut dire que, depuis Socrate jusqu'à nos jours, la philosophie ne s'est jamais départie de cette mission. Elle se présente dans l'histoire de la culture comme une lutte toujours reprise et jamais terminée de la pensée avec les essences des choses, pour qu'il y ait un peu plus de vérité dans le monde. C'est ce souci de l'être des étants qui fait l'unité de la philosophie au cours des âges. Sa diver-

sité vient surtout des diverses manières de s'y prendre, des méthodes utilisés. Platon a comparé la méthode dont se servait Socrate à une maieutique: ce que Socrate faisait c'était en quelque sorte accoucher les esprits des pensées qu'ils contenaient déjà sans le savoir et d'engendrer ainsi une meilleure compréhension des choses, c. a. des vertus morales. Les scolastiques considéraient l'intelligence des essences comme le résultat d'une abstraction, opérée à partir des données sensibles mais à la lumière d'un *lumen naturale* présent en l'homme. Husserl introduira l'idée de réduction eidétique et de genèse intentionnelle. Il prépare ainsi la pensée heideggerienne, qui se présente comme un effort pour interpréter le monde humain en termes d'événement et fonder le caractère historique de l'existence humaine.

Mais quoiqu'il en soit de cette divergence dans les méthodes, cela ne peut pas nous faire oublier qu'un même souci de vérité les soutend: à savoir le désir d'une meilleure intelligence de l'être des étants.

4. — Seulement pensée à bout, cette recherche de l'être des étants renvoie au delà de l'élucidation phénoménologique proprement dite et débouche sur une interrogation qu'on peut appeler transphénoménologique ou *métaphysique*. Celle-ci a pour objet non plus tant la diversité des étants que ce qui fait finalement leur unité tout en fondant leur diversité. Après avoir décrit les différents étants ou régions l'étants dans leur être, la question ne peut manquer de surgir: qu'en est-il de la totalité des étants et finalement, de l'Être même, entendant par là: "l'Être grâce auquel tout se tient, l'Être qui fonde tout et duquel provient tout ce qui est"¹³.

Comme on voit, nous touchons ici à la question la plus enveloppante et la plus radicale que l'homme puisse se poser: la question de l'origine et de la fin de toutes choses, du pourquoi de tous les pourquoi. Elle est aussi la question existentielle par excellence, celle qui décide en dernière instance du sens de la vie humaine et de l'histoire. C'est par elle que Blondel introduit le problème de l'Action: "Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée?". Dans le même sens A. Camus écrit au début du *Mythe de Sisyphé*: "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie". Si la question du commencement et de la fin fait problème pour l'homme, c'est que l'homme en tant que projet et liberté ne se trouve ni au commencement ni à la fin. Il n'est ni auteur du monde ni source de sa propre existence comme ouverture, c'est-à-dire comme capacité indéfinie de re-connaître les étants selon leur être. D'où la

¹³ KARL JASPERS, *Introduction à la philosophie*, traduit par Jeanne Hersch, Paris, 1951, p. 31.

question: Comment l'Être est-il finalement pour que cette existence humaine, que la phénoménologie se donne pour tâche de décrire, soit possible. Cette question de l'Être est elle-même transphénoménologique de métaphysique.

Sans doute, comme il ressort de ce que nous venons de dire, cette question de l'Être est étroitement liée à celle qui porte sur l'être des étants. En d'autres mots métaphysique et phénoménologie sont deux démarches qui s'appellent mutuellement. Néanmoins on aurait tort de les identifier sans plus, et cela pour deux raisons.

D'abord pour une raison pratique: il ne s't pas nécessaire d'avoir répondu aux multiples problèmes impliqués dans la question métaphysique de l'Être (par exemple le problème de l'existence de Dieu), pour dire des choses sensées et valables sur la nature du travail et du langage, l'être de l'exister humain, l'essence de la temporalité et de l'historicité, etc. Or cela est très important pour le dialogue des philosophes. Il est difficile de nos jours d'élaborer une philosophie du travail et des rapports interhumains, sans passer par Hegel, Marx, Heidegger, Merleau-Ponty; mais cela n'implique pas pour autant qu'on soit obligé de partager en tous points leurs interprétations métaphysiques de l'être en totalité. Mais cette raison pratique s'appuie finalement sur une raison de principe: à savoir la finitude humaine ou le fait que l'homme, comme projet et liberté, n'est pas la source ultime de son existence comme être-au-monde. En d'autres mots, ce qui est premier pour nous et justifie tous nos énoncés sur le réel (ce que saint Thomas appelle le *prius quod nos*), ne coïncide pas sans plus avec ce qui est premier en soi, l'Absolu qui se justifie soi-même et justifie tout le reste (le *prius quoad se* ou le *simpliciter* premier). Il s'ensuit que la considération attentive du *prius quoad nos* représente pour nous la seule voie d'accès au mystère de l'Être qui nous porte et nous englobe. Une analyse phénoménologique de l'existence, ayant pour but de mettre à découvert toutes les puissances d'affirmation et de négativité qui sont à l'oeuvre en nous, est dès lors indispensable pour déterminer comment l'Être est finalement, quel nom il convient de donner à l'Absolu. C'est ainsi que saint Thomas disait très justement que nous ne pouvons connaître Dieu à partir de son essence, bien que Dieu soit l'absolument Premier, mais uniquement à partir des créatures: *per ea quae sunt priora quoad nos* (Ia. q. 2, a. 2).

C'est au niveau de l'interrogation métaphysique que se situent les grandes systématisations philosophiques, qui sont généralement des théories sur l'être comme tel et en totalité: la doctrine platonicienne des idées avec au sommet l'idée de Bien; la conception plotinienne de l'Un; l'interprétation théiste ou créationniste de l'être dans la

scolastique; le monisme de la substance chez Spinoza; la conception dialectique de l'Esprit absolu chez Hegel et de la Matière chez Marx, etc.

Sans doute cette grande diversité d'interprétations métaphysiques étonne à première vue. Elle est une des raisons pour lesquelles la métaphysique tombe régulièrement en discrédit. Et cependant on aurait tort de ne voir dans ce pluralisme métaphysique qu'un va et vient de systèmes qui se combattent pour finalement s'entredévoier. Tout compte fait, le résultat final est plus positif que négatif. Chaque grande philosophie a quelque chose d'important à nous dire, un message à transmettre. Comme le disait Bergson: "Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point: encore fut-ce moins une vision qu'un contact..."¹⁴. S'il en est ainsi, l'on comprend que l'éternelle tentation de philosophes est de verser dans un excès de rationalisation et de systématisation: une vérité partielle se voit érigée en vérité unique et toute-puissante au point de "s'invertir finalement en non-vérité ou en erreur"¹⁵; mais même quand cela arrive, sous la non-vérité ou l'erreur la vérité du message continue à nous interpeller.

En ce sens on peut dire que le pluralisme métaphysique nous met en garde contre les systématisations hâtives et la tentation de ramener le mystère de l'Être à la mesure de nos concepts humains: et cela aussi est un gain positif. Il y a une grande vérité dans la parole de Shakespeare: "il y a plus d'être sur terre et dans le ciel que dans toutes nos philosophies." C'est précisément la tâche de la philosophie en tant que métaphysique de maintenir vivant dans le monde ce sens du Mystère, de l'Invisible et de l'Inexprimable, en d'autres mots, le sentiment du Divin ou du Tout Autre: ce que Wittgenstein appelle "l'élément mystique"¹⁶, ce que d'autres, tel Lévinas, nomment "la dimension de hauteur, dimension de la transcendance"¹⁷.

Et cela aussi est très précieux non seulement pour que la foi religieuse puisse prendre racine mais aussi pour la santé spirituelle et morale de l'humanité. Le grand danger d'une culture régie par le savoir objectif et la technocratie est l'unidimensionalité, c'est-à-dire la réduction de l'existence humaine à l'une ou l'autre de ses

¹⁴ H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, 1934, p. 141.

¹⁵ KARL JASPERS, *Descartes et la Philosophie*, traduit par H. Pollnow, Paris, 1938, pp. 69, 100, 107.

¹⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par P. Klossowski, Paris, 1961, p. 106: "Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique" (n° 6.522). L'on connaît la thèse de Heidegger disant que la métaphysique occidentale fut toujours une onto-théologie.

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haya, 1961, p. 190.

dimensions, en particulier à la dimension économique. La métaphysique en tant que gardienne de ce que G. Marcel a nommé "les puissances d'émerveillement", tels l'étonnement et l'admiration, le sens du Mystère, le goût de la contemplation, est le meilleur antidote contre la tentation de l'unidimensionalité qui conduit toujours au fanatisme et à l'intolérance.

En guise de conclusion

Nous voilà revenus à notre point de départ. Le spectacle désolant du désaccord de philosophes nous avait donné l'impression que la philosophie n'a pas d'objet suffisamment discernable pour qu'elle se prête à une définition. Nous voyons mieux maintenant que cette difficulté n'est pas un malheur mais plutôt un signe de richesse et de fécondité.

Au fond il en est de la philosophie comme de l'oeuvre d'art. Tout le monde est d'accord pour ranger sous le vocable "oeuvre d'art" des choses aussi disparates que les arabesques de la Cathédrale de Cordoue, les statues du Parthenon, les fresques de Raphaël, l'oeuvre de Van Gogh et de Picasso; mais l'accord cesse aussitôt qu'il s'agit de préciser en quoi consiste l'essence de l'oeuvre d'art. Non pas que cette essence soit si pauvre, floue et insignifiante qu'il n'y ait rien de précis à en dire. Au contraire, les difficultés du dire sont ici un signe d'abondance. La créativité artistique de l'homme, telle qu'elle s'est manifestée au cours des âges, témoigne d'une fécondité si surprenante qu'il est bien difficile de l'enfermer dans les cadres d'un concept clair et distinct. Ainsi, vouloir la définir comme la poursuite du beau, c'est aller à l'encontre des faits et commencer par amputer l'histoire de l'art des deux tiers de ses chefs d'oeuvre. N'en serait-il pas de même de la philosophie? La philosophie n'est-elle pas, comme l'oeuvre d'art et la parole poétique, de l'ordre du dire? Il est vrai que le dire de la philosophie, contrairement au dire poétique et artistique, ne s'accomplit que par la médiation d'un discours qui se veut rationnellement articulé et fondé, mais il est vrai également que les philosophes eux-mêmes se plaisent à souligner que l'objet de leurs discours, ce qu'ils essaient de dire et de faire voir, dépasse infiniment les possibilités de tout discours humain. Rien d'étonnant dès lors que la philosophie existe en même temps au singulier et au pluriel.

A. DONDEYNE

Hoger Instituut voor Wijsbegeerte Leuven

LA SUBORDINACION DE LA LOGICA A LA CIENCIA

Consideraremos en este trabajo la ciencia lógica en relación a un aspecto sin el cual no puede ser jamás plenamente comprendida: su subordinación al conocimiento científico. Mostrar en qué modo, según el tomismo, la lógica se orienta en todas sus ramas a cooperar en la adquisición de la ciencia, es el objetivo de lo que a continuación se expone.

Comencemos por transcribir un párrafo muy conocido de Santo Tomás¹ en el que distingue cuatro tipos de ordenamiento, y, entre ellos, aquél del que se ocupa la lógica:

“... alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptum, quia sunt voces significativas... ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones”.

Este trozo nos dice que la lógica o filosofía racional² tiene por objeto considerar un orden e indica que se trata del orden de los conceptos, del de las partes de la oración entre sí, y del de los principios entre sí y en relación a las conclusiones. Retengamos al respecto, en primer término, que es frecuente encontrar en Santo Tomás la palabra “ordo” usada como sinónimo de la palabra “relación”³. Incluso se entiende dentro del tomismo que la segunda intención —objeto formal de la lógica— es una *relación* de razón que consiste en una ordenación de conceptos objetivos⁴. Si la lógica estudia el orden que

¹ Cf. In I Eth., I, n° 1.

² Santo Tomás llama a la lógica Filosofía Racional en el Proemio de los Posteriores Analíticos n° 6. También la llama Ciencia Racional. Cf. In Perih. Proem. n° 2 e In Post. Anal. Proem. n° 2.

³ Véase al respecto De Pot. 7, 9 ad 7; 11 c.

⁴ Cf. GRETT, *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*, vol. I, Lógica, II, párrafo 112: “Logicæ enim obiectum formale est relatio rationis, quæ in ordinatione conceptuum obiectivo rum consistit.... Ordinatio autem hæc est ipsa secunda intentio”. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica*, II-I-III, 264a23.

la razón pone en su acto de razonar, es porque este orden no es sino la relación de razón lógica, la misma segunda intención ⁵.

En tanto se habla de una ordenación de los conceptos entre sí y de los elementos que los significan —es decir los términos— así como también del orden de las partes de la oración y el de los principios entre sí y con respecto a la conclusión, apuntamos desde ya dos cosas: que se hace alusión a una ordenación de conceptos —de conceptos objetivos, por supuesto— y de aquello que es signo de tales conceptos. No es pues un orden vacío: el concepto es concepto de alguna cosa ⁶ y el signo lo es de algún concepto ⁷. En segundo lugar, y esto es lo que interesa aquí, observemos que Santo Tomás nos habla de un orden de principios entre sí y de principios respecto a las conclusiones. Este pasaje hace pues alusión a la ciencia en cuanto que ella es entendida en el tomismo como el hábito de las conclusiones que se adquieren a partir de principios evidentes ⁸.

Pero podemos pasar a considerar ahora otro pasaje de Santo Tomás donde se hace más explícito cuál es el orden propio de la razón y cuántas maneras comprende. En el segundo párrafo del Proemio de la Exposición de los Posteriores Analíticos expresa que la lógica dirige el acto de la razón para que en dicho acto se pueda proceder ordenada, fácilmente y sin error. Agrega que por lo tanto se deben deducir las partes de la lógica de la diversidad de los actos de la razón ⁹. El fundamento de esto reside en que el orden o relación propios de la lógica son las segundas intenciones, las cuales, en tanto son relaciones, se dividen según aquello que les da origen ¹⁰. Ahora bien, ese origen se halla como se sabe en los actos específicos de nuestro entendimiento. Habrá pues intenciones de razón lógicas originadas en cada uno de los diversos actos propios de la razón y la lógica deberá estudiarlas para dirigirlos adecuadamente ¹¹.

⁵ Cf. ROBERT SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Conclusión, p. 305: "...when it is said that logic is the science by which reason considers the order in its own acts, this order must be understood to be in some way identified with the intentions or ratiolate beings which logic properly studies".

⁶ Cf. JACQUES MARITAIN, *El orden de los conceptos*, cap. I, sec. 2, A, 8: "El concepto es 'similitudo rei intellectæ'". Cf. JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber, Anejos, En torno al concepto*, p. 225. Cf. SCHMIDT, R., op. cit., cap. V, p. 118: "What the intellect conceives is a concept, internal word or intention. This is... a 'likeness' in the intellect 'of a thing existing outside the soul' ...".

⁷ Es muy importante destacar que Juan de Santo Tomás expresa que lo no significativo no necesita dirección por parte del arte y que, por lo tanto, no cae bajo la consideración de la lógica. Cf. *Lóg.*, I, *Illustr.*, I-II, 209a24: "...quia vox non significativa... nihil potest menti representare, quod indigeat directione artis..." Además expresa que "...significare dicitur de eo quo fit præsens aliquid distinctum a se..." (Ibid., I, *Summul.*, I-I, 9b37). Por otra parte el término, que es el último elemento en el que los compuestos lógicos se resuelven (Cf. *ibid.*, 7b13) es precisamente una "vox significativa" (Ibid., 8b13).

⁸ Cf. *In I Post An.*, IV, 9; GREDT, J., op. cit., II P., cap. I; párrafo 86,2.

⁹ *In Post. An.*, *Proem.*, n. 3.

¹⁰ Cf. GREDT, J., op. cit., II, párrafo 191, 3.

¹¹ Más adelante se especificará cómo es esta dirección.

Ahora bien, Santo Tomás establece¹² que hay tres tipos de actos de razón¹³ y especifica que los dos primeros son de la razón en cuanto ésta es un modo de entendimiento (*intellectus quidam*)¹⁴.

El primer acto de la razón consiste en la inteligencia de los invisibles o en la concepción de lo que es una cosa. Hay pues en este acto un orden lógico que la lógica debe conocer y dirigir. El orden que la razón ha de poner en este acto está tratado por Aristóteles, según Santo Tomás, en el libro de los Predicamentos (*Categorías*). La segunda operación de la razón es la composición o división que da origen a la verdad o falsedad. A considerar el orden que debe ponerse en ella se destina otra parte de la lógica (Según S. Tomás ese lugar lo ocupa, en la lógica aristotélica, el *Peri Hermeneias*). El tercer acto de la razón es aquel que es específicamente racional (*id quod est proprium rationis*) y que consiste en discurrir de uno hacia otro¹⁵ para conocer lo desconocido. También hay una parte de la lógica que legisla sobre esta operación.

En los comentarios al *Peri Hermeneias* Santo Tomás alude también a la triple división de las operaciones de la razón¹⁶ y expresa que de ellas la primera se ordena a la segunda “*quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum*”. La segunda operación a su vez se ordena a la tercera porque “...*oportet quod ex aliquo cognito cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis*”.

Este pasaje muestra que para el Aquinate los actos de la razón no son reductibles entre sí, sin duda, pero tampoco se hallan desconectados. Veremos ahora que cada uno de ellos lleva forzosamente hacia el siguiente y que, como se ha dicho, éste a su vez no puede ser sin el anterior.

En primer lugar el intelecto humano, cuyo objeto en general es la quiddidad de las cosas, sufre las limitaciones de su condición de órgano inmaterial ligado a un cuerpo. Por ello su objeto proporcionado es la quiddidad de las cosas sensibles materiales¹⁷. Pero la materia particulariza y la cosa así particularizada, en tanto es material no puede informar el intelecto. De ahí que sea necesaria la acción desmaterializadora, la cual se lleva a cabo por la capacidad abstractiva del intelecto. Es esta la primera operación intelectual. Ella nos pre-

¹² *In Post. An., Proem., 4.*

¹³ Sobre la necesidad de las tres operaciones véase *S. Theol., I, 85, 5c.*

¹⁴ Cf. *S. Theol., I, 85, 8c*: “*Eadem in homine potentia est ratio et intellectus...*”.

¹⁵ Cf. *S. Theol., I, 85, 8c*: “...*ratiocinari autem... (est) ...procedere de uno intellectu ad aliud...*” Más abajo dice que el intelecto debe “...*ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari*”.

¹⁶ *In I Perih., 1, n. 1.*

¹⁷ Sobre esta cuestión véase *S. Theol., I, 14, a. 1; 84, 7; 85, 5c.*

senta las cosas abstractas, siendo tal condición necesaria para que se dé la intelección de la cosa¹⁸.

Esta aprehensión intelectual de las cosas en forma abstractiva es pues una aprehensión desindividualizante. Lo que es en sí distinto, lo que se halla singularizado, lo que se encuentra conformando en la realidad una unidad con otros aspectos que pueden ser también abstractivamente aprehendidos, aparece, precisamente en virtud de la abstracción, separado y captado como universal, atribuible. La abstracción es pues en cierto modo un desarticulamiento de la realidad, una división de la misma¹⁹.

La abstracción, al separar lo que in re está unido, nos da una visión imperfecta de la realidad. Nos muestra sin duda algo de la cosa, pero separado de otros aspectos de la misma. Se hace necesaria entonces una operación que re-una lo que la abstracción ha disociado. Esta operación de la mente, de tipo sintético, es la segunda operación y se la designa con el nombre de composición y división²⁰. Allí lo separado abstractivamente es visto bajo la luz de la nueva operación que compara los diversos aspectos y los abarca simultáneamente²¹.

La segunda operación puede requerir a su vez la tercera para llegar a realizarse. En efecto, puede ocurrir que los aspectos inteligidos y comparados en la segunda operación sean percibidos de tal manera que no quepa la menor duda de su identificación o discrepancia, de modo que el acto de afirmación o negación se produzca sin necesidad de una nueva operación. Pero también puede suceder que la relación de identidad o discrepancia entre las naturalezas aprehendidas no resulte inmediatamente evidente y sea por tanto necesario proceder a la búsqueda de esa evidencia. Se obtendrá así una evidencia mediata a partir de los primeros principios y el resultado será la adquisición de la ciencia²² en virtud del raciocinio, tercera operación de la mente.

¹⁸ No trataremos aquí los grados de abstracción. En la brevísima exposición que hemos hecho nos hemos contentado con notar que el primer grado de abstracción es justamente el que abstrae de las condiciones individualizantes y que la materia es, como se sabe, principio de individuación (Cf. *C. Gentes*, II, 92, 93).

¹⁹ Cf. *De Ver.*, 8, 4 ad 5: "Intellectus non solum sistit in rebus sed res in multis intentionibus dividit...".

²⁰ El juicio, como operación del intelecto, es siempre composición. Sólo hay composición y división en relación a las esencias aprehendidas. Cf. *In I Perih.*, 3 n. 4: "Si consideramus ea quæ sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio ubi est veritas et falsitas; quæ nunquam invenitur in intellectu nisi per hoc intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio...".

²¹ Cf. *C. Gentes*, I, 55: "Qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque".

²² Cf. *De Ver.*, 14, 1, c. "Intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti... quandoque immediate, quandoque mediate; immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infalibilter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis...; mediate vero quando,

En relación a esto nos habla Juan de Santo Tomás del juicio como una resolución o asentimiento²³. Allí la composición o división es iluminada por medio de los principios, los cuales la demuestran. Tal demostración es pues el acto de razonar o tercera operación y en ella, a través de tales principios, se hace evidente la unión o separación de las naturalezas comparadas haciendo posible el acto de juzgar.

Queda mostrado pues que los actos de la razón no son en verdad reductibles entre sí pero tampoco están desconectados. La abstracción lleva a la composición y ésta puede exigir el raciocinio.

Con respecto a las segundas intenciones a que dan origen estos actos y que constituyen el sujeto de la ciencia lógica, debemos hacer notar que cada operación superpone las segundas intenciones por ella producidas a las engendradas en la o las operaciones anteriores. Así por ejemplo el juicio agrega a la intención de universalidad que suponen los conceptos que en él figuran las intenciones de sujeto y predicado; pero ese mismo predicado puede en un silogismo, que es el producto de la tercera operación, adquirir la propiedad lógica de ser término medio.

A corroborar lo dicho contribuye el hecho de que Juan de Santo Tomás no sólo afirma, siguiendo a Santo Tomás, que la lógica se ocupa de las tres operaciones²⁴ sino que enfoca las intenciones lógicas de la o las primeras en relación a las de la última. Así por ejemplo el término, que es en sí una “voz significativa” es tomado también como el último elemento que integra un compuesto lógico²⁵ y aparece considerado no sólo como elemento significativo del concepto sino también como integrante de la proposición y del silogismo en donde adquiere nuevas propiedades lógicas, como por ejemplo la de suplir o ser medio probatorio²⁶. Y la enunciación no sólo es considerada en sí misma sino como proposición —o premisa, o conclusión— cuando toma parte del silogismo²⁷.

Teniendo en cuenta que la tercera operación a la que las demás se ordenan no se da sino partiendo del conocimiento de algo verdadero y que ella consiste en el proceso de pasar de la verdad conocida a la verdad desconocida²⁸, en la iluminación de ésta por

cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientia”.

²³ Cf. *Lógica*, II, Proem., 250a11.

²⁴ *Ibid.*, *I Q. Disp.*, I-I, 85b15.

²⁵ *Ibid.*, *I Summ.* I-I, 7b10.

²⁶ *In I Perih.*, 1, 5: “...ad hoc dicendum quod simplicium dictionem triplex potest esse consideratio. Una quidem secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet ad librum Prædicamentorum. Alio modo secundum rationem, prout sunt partes enunciationis... Tertio modo considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro Priorum...”.

²⁷ Cf. *Lógica*, I Summ. II-VI, 23b25.

²⁸ Cf. *In Post. An. Proem.*, 4, La tercera operación consiste en “...discurrere ab uno in aliud ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti”. Para ello conviene “...quod ex aliquo *vero* cognito cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem acci-

aquella o lo que es lo mismo en la resolución de ésta en aquella, y que en definitiva este proceso —que lleva necesariamente a la verdad— no es sino el que se cumple en el silogismo demostrativo que engendra ciencia, resulta que todo el estudio del orden puesto por la razón en las cosas a través de sus tres operaciones —estudio que constituye la ciencia lógica— apunta a un conocimiento científico de aquella operación que nos permite adquirir ciencia.

De todo esto se desprende que la lógica debe tratar de las intenciones lógicas originadas en los tres actos de la razón²⁹ para dirigirlos pero que principalmente debe tratar de las del tercer acto en tanto éste es el acto específico de la razón que consiste en discutir y al que la lógica debe dirigir para evitar el error³⁰.

Santo Tomás continúa en el Comentario a los Posteriores Analíticos su exposición sobre las partes de la lógica deteniéndose en el análisis de este tercer acto de la razón. Lo compara con los actos de la naturaleza³¹, y encuentra que en estos últimos puede suceder que la naturaleza haya obrado por necesidad, de modo que no pudo haber procedido de otra manera; en otros casos esa necesidad no existe pues si bien la naturaleza actúa en la mayoría de ellos, pudo —y de hecho así sucede a veces— no haber obrado; puede darse también que la naturaleza no produzca lo que es conveniente y genere alguna monstruosidad a causa de la corrupción de algún principio (*propter corruptionem alicuius principii*).

La comparación con los actos de razón es la siguiente³²: Hay procesos de razón absolutamente necesarios en los que no puede haber defecto de verdad (*non est possibile esse veritatis defectum*). Es aquí, dice Santo Tomás, cuando el proceso racional adquiere certeza científica. Hay actos de razón —continúa— en los que, en la mayoría de los casos se concluye la verdad, pero no necesariamente. No hay ciencia sino fe, opinión, sospecha³³. Y hay finalmente un proceso racional en el que la razón no alcanza la verdad a causa de la falta de algún principio que debía ser observado al razonar. Establece también Santo Tomás que las tres partes de la lógica que se ocupan de estos tres tipos de procesos son respectivamente la *judicativa* (o analítica), la *inventiva* y la *sofística*.

piendam de aliquibus ignotis" (In I Perih, 1, 1). Cf. *In I Perih.*, 3,25: "in hac secunda operatione intellectus... invenitur falsitas et veritas". Cf. J. DE S. TOMÁS, op. cit. II-I-I, 253a7: "...Logica, quæ solum dirigit rectitudinem discurrendi circa *veritatem*..." (los subrayados son nuestros).

²⁹ Cf. J. DE TOMÁS, que, como dijimos, adhiere a esta tesis (Log. I, Q. Disp., I-I, 85b15).

³⁰ Cf. GREDT, J., op. cit., II, párrafo 87. Se llama allí a la lógica "...habitus discurrendi in genere...". Ibid., párrafo 97: "... obiectum principalitatis Logicæ est ratiotinium... quo habetur conclusio vera et certa. Hoc ratiotinium est demonstratio seu syllogismus efficiens scientiam...".

³¹ *In Post. An., Proem.*, 5.

³² *Ibid.*, n. 6.

³³ *Ibid.*

Pareciera por lo dicho que un acto puede ser racional al margen de su verdad, y en efecto así lo considera Santo Tomás en una de sus obras³⁴ donde incluso se tiene la impresión de que los procesos no resolutorios, por ser procesos que pertenecen sólo al discurso, e. d. que permanecen en el discurso, pasando de una afirmación a otra sin ver la necesidad de la verdad ni engendrar certeza científica sino sólo probabilidad de verdad por no llegar a resolver en principios evidentes, son los "más" racionales, los que —por así decirlo— más atañen a la razón como razón, en tanto ésta se diferencia de la razón en cuanto intelecto.

Pero si reflexionamos sobre el pasaje que acabamos de exponer se hace necesario notar también que el raciocinio acabado, el que con más derecho reviste valor lógico, es aquel del que trata la analítica o judicativa (donde habrá de considerarse del raciocinio no sólo la forma sino también la materia) pues él nos da la razón universal y necesaria de lo que se dice de la cosa; él nos da una verdad necesaria y en forma necesaria nos hace pasar de la verdad conocida al conocimiento de la verdad desconocida; nos hace pues discurrir con la certeza de no errar.

No puede llamarse con pleno derecho raciocinio sino a aquello que cumple estas exigencias y él es el objetivo a cuyo conocimiento y regulación apunta fundamentalmente la lógica: no errar en el modo de discurrir y conocer³⁵.

La inventiva en cambio trata de aquel acto racional no acabado sino sólo esbozado o imperfecto y busca dirigirle dentro de esos límites. Finalmente la sofística considera el acto donde no se logra la verdad sino sólo la apariencia de la misma, por haberse omitido la consideración de algún principio que era necesario para razonar, es decir, que debía aplicarse si se quería que efectivamente hubiese tenido lugar un raciocinio, un proceso que llevara a la verdad. Por eso Santo Tomás dice que en él la razón defeción en *su finalidad* de alcanzar la verdad por causa de la ausencia de algún principio que debió haberse observado en el razonamiento (*propter alicuius principii defectum quod in ratiocinando erat observandum.*).

Razonar es pues un acto que sólo se realiza plenamente cuando lleva a la verdad. Se ratifica así lo dicho más arriba respecto a lo que debe entenderse por verdadero raciocinio: incluye éste la materia y no sólo la forma como condición necesaria para ser tal.

Tenemos pues que el proceso del que trata la inventiva (y en especial el proceso dialéctico, que es el que cae bajo la inventiva y al que más alude S. Tomás) es un raciocinio imperfecto, es un

³⁴ In Boeth., 6, 1.

³⁵ In Post. An., Proem., 1; JUAN DE S. TOMÁS, *Prologus Totius Dialecticæ*, 5a22.

esbozo incompleto de razonamiento. En cuanto al proceso del que trata la sofística, es sólo apariencia de raciocinio³⁶.

El acto racional es pues aquél que pasa de una verdad a otra de modo que conozcamos con certeza científica esta última a partir de aquélla. Por ello razonar es también resolver una conclusión en sus principios, resolver una verdad menos evidente en otra que la pruebe e ilumine³⁷.

Ha quedado establecido que el objetivo principal de la lógica es el conocimiento de las leyes secundo-intencionales del raciocinio demostrativo, es decir del raciocinio científico que nos hace pasar de una verdad a otra, resolver una conclusión en sus principios. De él trata la analítica en sus dos partes: los primeros y segundos analíticos.

Pero, ¿por qué incluir entonces en la lógica la dialéctica y la sofística? ¿Por qué la lógica ha de tratar de razonamientos imperfectos o aparentes? ¿Y por qué incluso no sólo el estudio de tales raciocinios cae bajo el ámbito de la lógica sino que también la práctica de los mismos, según veremos, es parte de esta disciplina?

Una respuesta a estos interrogantes ya ha sido dada parcialmente (véase la nota nº 37). Ahora estableceremos en detalle las razones que responden a la cuestión planteada y fijaremos la relación que tal respuesta guarda con la ciencia, cumpliendo así el propósito de este trabajo. Para ello volveremos a considerar las tres partes de la lógica de la tercera operación —analítica, inventiva y sofística— y la difusión de la lógica en “docens” (teórica) y “utens” (práctica o aplicada).

³⁶ Cuando Santo Tomás considera que la inventiva y la sofística como parte de la lógica se refieren al raciocinio probable y aparente se está refiriendo, según veremos en seguida, a la que se llama dialéctica teórica y sofística teórica (dialéctica docens, sofística docens). Los procesos de los cuales ellas tratan —dialéctica utens y sofística utens— (o bien dialéctica y sofística aplicadas) también son considerados partes de la lógica.

³⁷ Cf. JUAN DE TOMÁS, *op. cit.*, Prol., 5a37: “...idem est logicam dirigere rationem ne erret, ac dirigere, ut recte et debite resolvat...”.

Nótese que Juan de S. Tomás siguiendo a Santo Tomás dice “para que no yerre...”, es decir para que llegue a la verdad. Parece pues excluir de la lógica la consideración de los procesos de que tratan la inventiva y la sofística. Sin embargo es necesario observar desde ya que los procesos de que trata la primera ayudan a conseguir ciencia. Y además el conocimiento de los segundos nos hace ver dónde reside el engaño, la apariencia.

Pero también es cierto que la lógica enseña en forma científica a no errar en el modo de ocurrir con probabilidades o en el modo de ocurrir aparentemente. En este último caso no habrá ‘error’, pues la apariencia será una ‘verdadera’ apariencia o simulación de la verdad.

En cuanto a la resolución, no olvidemos que ella se hace teniendo en cuenta tanto la forma como la materia y que sólo así se tiene resolución adecuada (Cf. J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, 5a43) y que el juicio es precisamente el acto de la mente que resulta de una resolución de una proposición en sus principios. En efecto, Juan de S. Tomás afirma que “...omne iudicium mentis est quædam resolutio seu assensus...” (op. cit., II, Proem., 250a11). También lo dice Santo Tomás: “...iudicium certum... haberi non potest nisi resolviendo in prima principia...” (In Post. An., Proem, n. 6). Tal resolución es ciencia: “Science is had when we are able so to resolve a conclusion into its principles that we see its necessary” (Mac Inerny, R., *The Logic of Analogy*, VI, 4b).

En primer lugar veamos la división en lógica docens y lógica utens. La lógica es docens (teórica) cuando en forma científica nos da las reglas por las cuales debe proceder el intelecto³⁸ ya sea en las ciencias como en las opiniones y sofismas³⁹. La lógica utens es la aplicación o uso de tales reglas en cualquier materia⁴⁰.

Juan de S. Tomás distingue tres tipos de lógica utens, reduciendo el segundo de ellos a la lógica docens. El primer tipo es aquél por el cual la lógica ofrece a las ciencias el modo de proceder artificioso a través de la estructura silogística. El segundo pertenece en realidad a la lógica docens y se da cuando la lógica suministra a las ciencias no sólo la forma silogística sino también sus principios. Por último, el tercer modo de usar la lógica es el que específicamente constituye un uso de la lógica pues en él no se procede demostrativamente hasta los principios sino que se permanece en el discurso⁴¹. Aquí, al decir que es un específico uso lógico, deberá entenderse, como se corroborará en seguida, que se trata de un proceso dialéc-

³⁸ Cf. J. DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, II-I-V, 277b30.

³⁹ Cf. CASAUBON, J. A., *Lógica y lógicas*, Rev. de Estudios Teológicos y Filosóficos, Bs. Aires, 1959, p. 171.

⁴⁰ Cf. J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, II-I-V, 277b35.

⁴¹ Creemos importante transcribir el extenso texto de Juan de Santo Tomás que figura en su *Ars Logica*, II-I-V, 278a7: "...triplex usus logicæ potest attribui. Primus est, quo præbet aliis scientiis modum procedendi artificiosus per formam syllogisticam; siquidem ad ipsam pertinet modum procedendi præbere aliis scientiis, ne errent et opera rationis dirigere instrumenta speculationis præbendo..." 278a19: "Secundus usus est ipsius Logicæ docentis, quando præbet aliis scientiis principia, et non solum formam syllogisticam, ad probationes aliquas deducendas... Et hunc usum convenire Logicam docet D. Thomas opusc. 70, q. 6, a. 1 ubi inquit, quod aliquando utimur logica, prout est docens, in aliis scientiis, quia scilicet præbet aliqua ad probandum, sicut ex intentionibus generis aut speciei vel oppositi probamus aliquid in aliis scientiis. Et in I Post. An., lect. 20 (Se refiere aquí a In I Post An., 20, n. 5, cuyo texto se transcribe más abajo), de hoc ipso ponit exemplum: "Sicut probamus" inquit "amorem et odium pertinere ad concupiscibilem, quia contraria sunt circa idem, quæ probatio sumitur ex principio logico scilicet ex natura contrarietatis". Tertius usus Logicæ est ipse specialissimus, quatenus præbet usum in aliis scientiis seu materiis probabiliter disputandi sine hoc, quod procedatur demonstrative et resolute usque ad prima principia. Et tunc proprie dicitur Logica utens, ut distinguitur a demonstrante et docente, eo quod demonstrans non præcise utitur discursu sistendo in eo, sed pervenit resolvendo usque ad prima principia, quæ discursu non probantur, sed sunt terminus discursus. Utens autem discursu, sed non demonstrans, ita utitur et sistit in discursu quod non pervenit ad terminum discursus, qui est resolutio usque ad prima principia, et hoc pertinet ad processum disputativum seu tentativum, quando inquirendo non autem resolvendo proceditur. Et ita vocatur probabilis processus quia non cum certitudine ultimæ resolutionis usque ad principia fit."

Notemos en primer lugar, respecto al segundo uso, una diferencia entre Juan de S. Tomás y Sto. Tomás. El primero nos dice que la lógica puede ofrecer principios para lograr conclusiones "ad probationes aliquas deducenda". Incluso expresa (28b37): "...secundus (usus) pertinet ad docentem, quia ad doctrinæ exercitium spectat commodare aliis sua principia, ut *demonstrent*" (el subrayado es nuestro). Pero justamente en el ejemplo por él citado —que es el de la lección 20 del Libro I de los Comentarios a los Posteriores Analíticos—, Santo Tomás dice que "...usus demonstrativæ scientiæ non est in procedendo ex his communibus intentionibus (se refiere a las intenciones lógicas) ad aliquid ostendendum de rebus, quæ sunt subiecta aliarum scientiarum, sed hoc dialectica facit... Sicut argumentatur quod odium est in concupiscibili... ecc.". Es evidente que según lo aquí expresado la dialéctica *no demuestra*. Otros pasajes de Santo Tomás, según se verá después, lo confirman: no hay demostración desde principios lógicos (principios comunes).

En segundo lugar debe observarse que para Juan de S. Tomás hay en definitiva dos usos de la lógica: uno que suministra la forma (tal uso se da incluso en las ciencias demostrativas) y otra en el cual la lógica suministra los principios y la forma o bien solamente ésta. Se trata del tercer tipo de lógica utens: sólo se da en el raciocinio probable.

tico, no resolutorio, de conclusión probable. Juan de S. Tomás sigue aquí la modalidad de Santo Tomás al llamar “lógicos” a ciertos procesos racionales dialécticos⁴².

¿Qué relación hay entre la consideración teórica y práctica de la lógica (lógica docens y utens) por una parte y la analítica, dialéctica y sofística por la otra? Santo Tomás determina al respecto que sólo la teoría de la demostración pertenece a la lógica, mas no la práctica. La demostración en sí misma es algo propio de la filosofía y de las demás ciencias particulares⁴³.

Sin duda se refiere aquí Santo Tomás a la demostración que parte de los principios de las cosas, pues no es menos cierto que llama a la analítica una ciencia demostrativa⁴⁴. La lógica usa, cuando es docens, de sus propias leyes.

Pero Juan de S. Tomás hace notar que el uso, en las ciencias demostrativas, de una forma lógica artificiosa determinada a través de la analítica, pertenece a la lógica. En su forma artificiosa las ciencias demostrativas —con más razón que los procesos racionales no probatorios— son dirigidas, es decir, usan la forma lógica⁴⁵ pero no los principios de esta ciencia⁴⁷ sino sus propios principios.

Podemos mostrar aquí otra vez que incluso la misma lógica utiliza esa forma artificiosa. En este sentido puede decirse que la lógica se aplica a sí misma, respeta las leyes que ella ha establecido como condición de la demostración científica.

Consideremos ahora la dialéctica y la sofística. Ambas, tanto en la teoría como en la práctica pertenecen a la lógica⁴⁸. ¿Cuál es

⁴² Cf. SCHMIDT, R., *op. cit.*, p. 37-39.

⁴³ Cf. *In IV Met.*, 4, n. 577: “Sed in parte logicæ quæ dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quæ sunt de rebus naturæ”.

⁴⁴ La analítica es resolutoria. Cf. *In Post An. Proem.*, n. 6; *ibid.* I, 20, n. 5: “Pars autem logicæ quæ demonstrativa est, etsi circa communes intentiones versetur docendo, tamen usus demonstrativæ scientiæ non est in procedendo ex communibus intentionibus (se refiere a las intenciones lógicas) ad aliquid ostendendum de rebus, quæ sub subiecta aliarum scientiarum”.

⁴⁵ *In IV Met.*, 4, n. 576.

⁴⁶ Cf. J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, II-I-V, 279a16: “Logica utens sumpto usu primo modo habet dirigere non solum partem topicam, sed etiam demonstrativam, imo hanc maxime”. Aclara además (279a24): “...usus Logicæ in hac parte *directio* est” (el subrayado es nuestro). ‘Et iam hæc conclusio docetur D. Thoma... in I Post. An. lect. 1, ubi non solum alia opera rationis, sed etiam specialiter partem ipsam iudicativam seu demonstrativam a Logica dirigi affirmat...’ Y continúa (279a40): “Ergo in hac parte non est restringendus usus Logicæ ad solam partem topicam sed etiam ad demonstrativam. Et ratio est constans, quia demonstratio non minus exigit structuram syllogismi et bonitatem consequentiæ, regulatam secundum regulas et principia Logicæ, quam reliqui syllogismi probabiles. Ergo talis dispositio et forma artificiosa in demonstrationibus derivatur a Logica...” (Cf. 282b10).

⁴⁷ Cf. SCHMIDT, R., *op. cit.*, cap. II, p. 41: “Pure logic studies the instruments of thought needed by the other sciences and the method by which they will conduct their demonstration... It does not itself apply its principles to the matter of the other sciences to conduct their demonstrations for them, but leaves that to those particular sciences. For this reason demonstrative logic is only theoretical”.

⁴⁸ Cf. *In IV Met.*, 4 n. 577: “Et sic apparet, quod quædam partes logicæ habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quædam autem doctrinam et non usum, sicut demonstrativæ”.

la función de la dialéctica y sofística “docentes”? Santo Tomás expresa que en tanto es docens la dialéctica tiene en cuenta las intenciones lógicas, instituyendo el modo en que por ellas puede procederse hacia conclusiones probables en las ciencias; y esta determinación del modo de proceder en este tipo de procesos no resolutorios se logra en forma científica⁴⁹. Es decir: la dialéctica docens teoriza y demuestra cuál es el modo de proceder para llegar a conclusiones probables en base al uso de intenciones lógicas. Lo mismo sucede con la sofística docens⁵⁰.

Puede observarse que de lo dicho resulta que la dialéctica y sofística teóricas se asimilan a la analítica: aplican leyes de ésta; demuestran⁵¹, son científicas. En lo que atañe a la forma artificiosa se identifican incluso con ella⁵².

Pasemos a considerar ahora la dialéctica utens y la sofística utens propiamente dichas. Se trata allí de un tipo de proceso no resolutorio. Es —dice J. de S. Tomás⁵³— un proceso en que se usa la lógica pues se distingue de la demostración que se da a partir de los principios de las cosas: se trata por tanto de un proceso tentativo, de disputa; es, en una palabra, un proceso dialéctico⁵⁴.

Por eso dice nuestro autor que el uso de la lógica conforme al tercer modo sólo versa sobre la parte tópica y sofística de las ciencias es decir sobre la obra o proceso probable y discutible⁵⁵ y no sobre

⁴⁹ Cf. *Ibid.* n. 576: “...Dialectica enim potest considerari secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus (se refiere a las intenciones de género y especie y a las que trata la lógica. Véase el párrafo n. 574 de esta misma obra de Santo Tomás) instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiæ probabiliter ostendendas; et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia”.

⁵⁰ *Ibid.* “...Et similiter dicendum est de sophistica, quia prout est docens tradit per necessarias et demonstrativas rationis modum arguendi apparenter...”.

⁵¹ Cf. MAC INERNY, *op. cit.*, VI, 4b, p. 119 in fine: “The demonstrator... is always the philosopher of nature, the mathematician or the metaphysician, and of course, the logician setting forth logica docens”.

⁵² Cf. CASAUBON, J. A., *op. cit.*, p. 171: “(S. Tomás) ...hace notar que la teoría de la demostración probable y de la sofística... pertenecen no a lo que se llama dialéctica y sofística sino al capítulo de la judicativa, analítica o demostrativa, porque dichas teorías enseñan con necesidad el modo de proceder en materias probables o, respectivamente, sofísticas; en cambio el uso mismo de la demostración probable o sofística ya no entra en la Judicativa... sino en la dialéctica y en la sofística propiamente dichas. Es decir que la dialéctica y sofística en cuanto distintas de la judicativa solo nacen cuando hay aplicación ejercida de las leyes y reglas lógicas a materias afectadas en algún modo de contingencia, libertad o falsedad”.

⁵³ *Op. cit.*, 278b10.

⁵⁴ Cf. *In IV Met.*, 4, n. 576: “Dialectica utens... utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis; et sic recedit a modo scientiæ. Et similiter dicendum est de Sophistica quia prout est docens tradit per necessarias et demonstrativas rationis modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu veræ argumentationis”.

⁵⁵ *Op. cit.*, 280a5: “Logica utens tertio modo accepta solum versatur circa partem topicam et sophisticam, id est processu no resolutivo sed probabilis seu probativo et disputativo”. Cf. 280a40: “Quando autem inquisitio rationis usque ad ultimum terminum non perducit sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quærenti adhuc manet via ad utrumlibet, sic rationalis processus distinguitur contra demonstrativus”. (Rationalis processus es aquí el proceso dialéctico. Remitimos nuevamente a la obra ya citada de R. Schmidt, pp. 37-39).

la obra de la razón que alcanza la demostración (como sucedía en el primer tipo de uso de la lógica) ⁵⁶.

La dialéctica utens es pues un tipo de raciocinio o argumentación en el que se obtiene solamente un conocimiento probable pues no hay resolución que lo haga evidente y necesario ⁵⁷. Por lo tanto el lógico en su función de dialéctico obtiene un tipo de resultado distinto al del lógico que teoriza sobre esa función: el primero no puede sino alcanzar conclusiones probables mientras que el segundo obtiene conclusiones necesariamente verdaderas ⁵⁸. Esta discrepancia no impide, según veremos, que ambas funciones caigan bajo un mismo hábito científico, lo que implica que se trata de la misma ciencia con los mismos principios.

¿Qué determina este proceso como dialéctico? O, en otros términos, ¿por qué las conclusiones son probables? ¿Por qué es un proceso inquisitivo, tentativo? Porque el proceso dialéctico parte desde intenciones comunes; ésta es la característica fundamental que contribuye a hacer de él lo que es: una inquisición no resolutoria. Santo Tomás lo expresa así: "Dialéctica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis" ⁵⁹. Y en otro texto expresa que el juicio ⁶⁰ acerca de una cosa, es decir la prueba resolutoria de una propiedad de ella, se hace en base a principios propios pues una vez alcanzados éstos ya no hay inquisición (proceso dialéctico) sino demostración ⁶¹.

Santo Tomás establece además que estas intenciones comunes son extrañas a la naturaleza de las cosas. Por ello la dialéctica es tentativa: porque procede desde principios extraños. Si lo hiciera desde los principios propios sería resolutoria ⁶². Es necesario notar aquí que por ser esas intenciones comunes extrañas a las naturalezas de las cosas resulta imposible la resolución.

¿Qué debe entenderse aquí por nociones comunes? Santo Tomás nos dice que por diferentes razones puede decirse que la filosofía primera, la dialéctica y la lógica se refieren a lo común ⁶³. La primera considera lo común a toda cosa. Tal vez v.gr. el ente, sus par-

⁵⁶ Recordemos que la "...logica utens, sumpto usu primo modo, habet dirigere non solum partem topicam, sed etiam demonstrativam, imo hanc maxime". (J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, 279a16).

⁵⁷ Cf. MC INERNY, R., *op. cit.*, VI, 4b, p. 119.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 119 in fine: "The logicus or dialectician who reasons about things by making use of logical intentions is not the logicus who expounds logical doctrine; if he were the result would be science. But the result of the efforts of the logicus or dialectician, is only probability".

⁵⁹ Cf. *S. Theol.*, II-II, 51, 4 ad 2.

⁶⁰ Recordemos que hay juicio cuando se resuelve una proposición en sus principios.

⁶¹ Cf. *S. Theol.*, I-II, 57, 6 ad 3.

⁶² Cf. *In IV Met.*, 4, n. 574: "Dialecticus autem procedit ad ea (se refiere a los accidentes comunes del ente) considerata ex intentionibus rationis, quæ sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere".

⁶³ Cf. *In I Post. An.*, 20, n. 5. En lo que sigue nos atenemos a este texto.

tes, sus propiedades. Pero como acerca de todas las cosas debe referirse la razón y la lógica trata de la razón y sus operaciones, ella versará también sobre lo que es común a todos, es decir, sobre las intenciones de razón que a las cosas se refieren. Santo Tomás nos da el ejemplo de los silogismos, enunciaciones, predicados y otras construcciones semejantes que la lógica considera. Ahora bien, Santo Tomás insiste aquí en la distinción entre la lógica demostrativa teórica y su uso. La parte de la lógica que es demostrativa nos enseña⁶⁴ acerca de las intenciones comunes (Santo Tomás se refiere aquí a las intenciones arriba mencionadas, es decir, las de silogismo, predicado, etc.). Pero el uso de tales intenciones en las ciencias demostrativas no consiste en partir desde ellas a fin de mostrar algo acerca de las cosas. Justamente eso es lo que sucede en la dialéctica y a consecuencia de ello ya no hay demostración. Santo Tomás pone como ejemplo otra vez el conocido argumento del amor y el odio.

Como se ve, al referirse a intenciones comunes el Aquinate apunta a las intenciones lógicas. En el ejemplo del amor y el odio, la intención común es la de "contrariedad". En un pasaje de los Comentarios a la Metafísica que ya citamos⁶⁵ las intenciones comunes son las de género y especie; en otro lugar habla de la predicación en general (común), la cual se opone a la predicación *per se*⁶⁶.

Podríamos preguntarnos por qué razones la dialéctica procede desde principios comunes. La respuesta es que ello se debe justamente a que la dialéctica es una búsqueda cuyo objetivo es precisamente el descubrimiento de los principios propios de una cosa. Por tal motivo, como no se tienen los principios propios, es necesario comenzar a buscarlos desde fuera⁶⁷. Luego, si bien este conocimiento a partir de las intenciones comunes es probable, su finalidad es llegar a la ciencia. Santo Tomás afirma explícitamente esto en el ya citado pasaje del Comentario al De Trinitate cuando expresa que "... hoc modo (es decir, aplicando el proceso dialéctico) procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur vía ad necessarias conclusiones. Et hic est alius modus quo logica utitur in aliis scientiis..."⁶⁸.

Si ahora nos preguntáramos cuándo llegamos a obtener esos

⁶⁴ Santo Tomás alude aquí a la lógica en cuanto es docens. Ella es siempre demostrativa. Cf. *In IV Met.*, 4, n. 576.

⁶⁵ Cf. *In IV Met.*, 4, n. 574, 576; *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1.

⁶⁶ Cf. *In I Post. An.*, 35, 2: "Ad logicam autem communiter pertinet considerare prædicationem universaliter, secundum quod continet sub se prædicationem quæ est per se et quæ non est per se. Sed demonstrativæ scientiæ propria est prædicatio per se".

⁶⁷ Cf. SCHMIDT, R., *op. cit.*, cap. II, p. 34.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 41: "...logic does participate in the investigations about the matter which belongs to the other sciences. It does this by starting from common principles which are extraneous to the particular science which it is aiding, and reasoning to probable conclusions. These can help the other sciences to see the way to their strict demonstration; for when the pertinence of these general reasonings to the proper matter of the particular demonstrative science, then a real demonstration is had".

principios propios, podemos responder que ello acontece cuando se alcanza la definición de la cosa, que no es sino la que nos permite adquirir el conocimiento de los accidentes fundándose en ella⁶⁹.

Si ahora inquirimos cómo se hace para llegar a esa definición, cómo se logra determinar lo que es la cosa, la respuesta no puede ser sino que aquí se trata de un proceso que cae bajo el calificativo de *arte*. No hay un método científico seguro y riguroso que nos lleve con necesidad a la intelección de los principios propios de las cosas. Las normas de la dialéctica docens son científicas. Ellas son necesarias para el proceso "tentativo" de tales principios. Pero la aplicación de tales reglas —dialéctica utens— no supone una infalible y necesaria adquisición de aquellos.

Las diferencias entre la dialéctica utens propiamente dicha y la ciencia demostrativa son pues ostensibles. En primer lugar fijémonos en que hay sólo una dialéctica utens y muchas ciencias demostrativas. Además, la dialéctica tiene un objetivo: alcanzar conocimiento de los principios de las cosas. Por el contrario, la ciencia parte de esos principios y llega a la demostración de las propiedades; obtiene pues conclusiones. La dialéctica, claro está, debe partir de otros principios⁷⁰.

Podemos ahora, después de conocer el pensamiento del tomismo acerca de la lógica docens, dar una contestación a las preguntas que nos hicimos más arriba, y comprender por qué el tomismo incluye la sofística y la dialéctica como partes de la lógica. Comencemos por la sofística docens. Desde ya observamos que no se debe olvidar que la sofística docens tiene en cuenta las intenciones lógicas⁷¹. El punto de partida es pues el conocimiento de los principios de éstas. Pero a lo que apunta es a establecer, científicamente, el modo de razonar que no puede ser sino aparente, el que no puede en forma alguna llegar a la verdad. Todo esto lo establece en base a su conocimiento de las intenciones lógicas.

Pasemos ahora a la sofística utens (lógica utens, tercer tipo). En ella tenemos un uso de las intenciones lógicas en el modo establecido por la sofística docens. Se logrará mediante ellos una apariencia de verdad. Es claro entonces que ambas —sofística docens y utens— se basan en los mismos principios. Pero una apunta a establecer la teoría y la otra a llegar a un pseudo-conocimiento o apariencia de conocimiento de las cosas. Mas es claro también, que ambas parten de la intelección de los mismos principios y en ese sentido pertenecen a una misma ciencia.

⁶⁹ Cf. *In I De Anima*, I, n. 15: "Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitæ, illa definitio non est realis, sed remota et *dialectica*. Sed illa definitio per quam deveniatur in *cognitionem accidentium* est realis et ex propriis et essentialibus rei" (el subrayado es nuestro).

⁷⁰ Cf. SCHMIDT, R., *op. cit.*, p. 34.

⁷¹ Cf. *In IV Met.*, 4, n. 576.

Es evidente por otra parte que como la sofística sólo lleva a la apariencia tanto su teoría como su uso sólo cooperan a la ciencia negativamente, indicando lo que no debe hacerse. Quizás por eso tanto Santo Tomás como Juan de S. Tomás tienen muy poco dicho sobre ella.

Consideremos ahora la dialéctica. Las observaciones que acabamos de hacer sobre la sofística docens y la utens son aplicables aquí pero con la diferencia de que el raciocinio dialéctico no lleva a la mera apariencia sino a una conclusión probable. Constituye además una auténtica búsqueda de principios y en ese sentido su fin es cooperar positivamente a la ciencia. Mucho más que la sofística la dialéctica contribuye y se subordina al fin de la lógica: servir a la ciencia. Y en cuanto proceden siempre desde las intenciones lógicas, en tanto se sirven de los mismos principios, ambas —dialéctica y sofística— pertenecen a una misma ciencia, la lógica, la cual incluye también la analítica docens y la analítica utens (que es la lógica utens en la forma del primer modo, es decir la que suministra no los principios propios de la lógica a las demás ciencias, sino sólo la forma artificiosa) pues también éstas parten de principios relativos a las intenciones lógicas, acerca de las que demuestran o usan leyes y propiedades diversas. Queda así respondida la cuestión acerca de por qué la lógica incluye la dialéctica y la sofística⁷².

Permítasenos ahora detenemos algo más en lo dicho a fin de mostrar cómo se desprende, a nuestro modo de ver, la unidad de la lógica y su relación con la ciencia. La reflexión sobre el orden secundo-intencional, formado por el conocimiento directo, permite alcanzar un conocimiento científico acerca de las intenciones segundas, es decir un conocimiento de sus propiedades a partir de sus principios. Este conocimiento científico es el de la lógica docens. En base a estas intenciones segundas (recuérdese que Santo Tomás habla de intenciones de género, especie, predicación, oposición, etc.) se apunta a establecer el modo de proceder probable, científico, sofístico. Ahora bien, esta determinación de los modos de proceder, que arranca desde los principios lógicos relativos a lo secundo-intencional y apunta a conocer acerca de ello —vgr. sobre su uso— es siempre un conocimiento que permanece dentro de lo secundo-intencional, dentro de lo que se alcanza por reflexión lógica. De aquí resulta que las conclusiones son realmente demostradas pues se parte de los principios propios (no extraños) de las segundas intenciones

⁷² Cf. J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, 280b32: "Idem est habitus logicæ docentis et utentis... sive probabiliter disputat sive demonstrative procedat, et eadem est specifica ratio formalis utriusque. Cf. *Ibid.*, 218a42: "Ipsa autem Lógica eadem habitu docet modum speculandi et utitur, quia in quæcumque materia eisdem principiis, quibus tradit doctrinam, utitur et applicat ea ad formandum consequentias..." Recordemos aquí que para S. Tomás la ciencia es hábito de las conclusiones. (Cf. *In VI Eth.*, 3, n. 1149).

y se llega a una conclusión acerca de algo propio de ellas: su uso. La dialéctica, analítica y sofística teóricas son pues reflexivas; permanecen en el plano lógico.

Pasemos ahora a la lógica utens. Según Juan de S. Tomás hay dos tipos de uso. Un primer tipo en que se trata de una dirección por parte de la lógica en cuanto ésta suministra la forma artificiosa. Este uso se da no sólo en los raciocinios probables y sofisticos sino incluso, y con mayor razón, en los demostrativos. Un segundo tipo es aquél en que la lógica suministra también los principios para probar algo acerca de cosas reales. Es la lógica docens propiamente dicha.

Desde ya es ostensible que en estos usos de la lógica se parte siempre de los principios que fundan y dan lugar al conocimiento científico de las segundas intenciones, los cuales son expresados en la lógica docens. Pero es claro que el uso de tales principios lógicos para referirnos a cosas —como sucede en la dialéctica utens— no nos da necesariamente sino conocimientos probables. El mismo se sale del ámbito de la secundo intencional y busca algo de las cosas. Luego, no parte desde los principios propios de éstas. Pero por otro lado ese uso no hace variar los principios; ellos son los mismos que enseña la lógica docens. Por eso precisamente se trata de un mismo hábito científico⁷³. El dialéctico uso de los principios, busca iluminar desde ellos la realidad de las cosas apuntando a los principios propios de éstas. El teórico de la lógica en cambio demuestra, desde esos principios referentes a la segunda intención, algo propio de ésta: su uso.

El camino que hemos recorrido pone al descubierto la íntima relación que hay entre la lógica y la ciencia. Las dos primeras operaciones de la razón se ordenan a la tercera, al silogismo demostrativo que engendra ciencia. Las intenciones lógicas presentes en él se superponen a las de las otras dos operaciones las cuales son estudiadas por la lógica con el fin de aprovecharlas en la regulación del proceso científico. A su vez, dentro de la lógica de la tercera operación, la analítica es la consideración de las leyes secundointencionales que rigen en el proceso demostrativo mismo; la dialéctica utens apunta a lograr la demostración científica buscando los principios propios de las cosas a partir de leyes secundointencionales que le suministra la dialéctica docens; la sofística nos enseña en qué reside la apariencia engañosa de verdad científica, apariencia en la cual debemos evitar caer si pretendemos auténtica ciencia.

AUGUSTO FURLÁN

Universidad Nacional de Córdoba

⁷³ Cf. J. DE S. TOMÁS, *op. cit.*, II-I-V, 281b3).

VOLICION Y VOLUNTAD EN ARISTOTELES

Frente al pensamiento socrático y al platónico acerca del acto volitivo y de su objeto, según el cual nadie podía "querer" (*boullesthai*) sino el verdadero bien, y no el que se le aparecía simplemente como bien, Aristóteles plantea no sólo la cuestión ético-psicológica de aquel objeto, sino que, también, partiendo de una exposición del acto humano, con el análisis del *logos* y su índole, primeramente, pone luego, con nitidez, la cuestión psicológica de la necesidad del deseo o tendencia afectiva (*órexis*), y en especial de la elección, decisión o preferencia volitiva (*proairesis*).

Es el texto contenido en el capítulo 5 del libro VII de la *Metafísica* (1048 a 8-10): después de haber establecido que hay potencias innatas (*syggenoi*), como los sentidos, y otras debidas a la costumbre (*ethei*), o a las que se adquieren por el aprendizaje (*mathései*), afirma que las que no son de la segunda o tercera clase y comportan pasividad, no exigen un ejercicio anterior para constituirse; que lo que posee potencia, lo es porque puede algo, y en un momento dado y de alguna manera; que en ciertos seres pueden mover racionalmente (*kata lógon*), y entonces sus potencias son racionales, mientras que otros son irracionales y sus potencias irracionales; que las potencias racionales pertenecen a un ser vivo y las otras, indiferentemente, a uno vivo o a uno inanimado; que en estos últimos, desde el momento en que el agente y el paciente se encuentran de la manera que le es propia a esa potencia, es necesario que uno haga y el otro sufra, mientras que para los racionales esto no sucede *necesariamente*; y esto porque los irracionales no producen cada cual sino un solo efecto, mas los racionales producen los contrarios.

Considerando precisamente esta situación, Aristóteles nos dice que, entonces, produciendo la potencia racional los contrarios, si obrara sujeta a la necesidad de la potencia irracional, produciría simultáneamente efectos contrarios, lo cual, añade, es imposible.

Y aquí, a continuación, afirma lo que nos interesa directamente: "Es necesario, pues, que haya algún otro determinante (*tó kyrion*).

Entiendo por él, la «órexis» (tendencia o deseo), o la «proairesis» (decisión preferencial)” (1048 a 9-10). Es decir que para Aristóteles, lo que impide aquel efecto inaceptable señalado más arriba, es la intervención en el acto de las potencias racionales, del deseo o de la decisión selectiva. ¿Por qué? Lo manifiesta a renglón seguido: “En efecto: cualquiera sea de las dos cosas la que el que hace desee (*án orégétai*) de modo decisivo (*kyriós*), él la hará, cuando esté presente y se encuentre con el paciente, *de una manera apropiada a la potencia de que se trata*. De aquí resulta que todo ser dotado de potencia racional, desde que desee (*orégétay*) aquello para lo cual posee una potencia, y en las circunstancias en las cuales posee esta potencia, él ha de hacerlo. Y tiene esta potencia cuando el objeto pasivo está presente y con tal manera de ser. Si no, no será capaz de obrar (. . . un ser tiene una potencia en la medida en que ésta es un poder de hacer, poder no absoluto, sino bajo ciertas circunstancias . . .)”.

El pensamiento aristotélico es claro: no obstante que una potencia racional no está determinada a una sola cosa, sino que puede realizar los contrarios, es imposible que produzca al mismo tiempo esos dos efectos, pues la determinación hacia uno de ellos le proviene de la tendencia (órexis o proairesis) *que se inserta en el proceso operativo*.

Otro texto, esta vez en el *De Anima* (III, 9, 433 a 5), nos vuelve a afirmar la misma doctrina: “En general, pues, observamos que quien posee la ciencia médica *no por eso la ejerce, lo que muestra muy bien que es otra cosa la que determina la acción de acuerdo a la ciencia, y no la ciencia misma*.” Esa otra cosa es evidentemente la proairesis. Y en la misma obra, III, 10, 433, b 28: “En general, pues, como lo hemos dicho, en tanto está el animal dotado de facultad deseante (*hé orektikón to zóon*), es que es su propio motor . . .”

De manera, entonces, que estas afirmaciones lo ponen ya al Estagirita lejos de Sócrates y de Platón: ha puesto de manifiesto el papel y la especificidad de la tendencia en general (órexis) y de la volición (*boúlesis*).

Pero también nace un problema: hasta dónde llega en esta cuestión la verdadera doctrina del Aristóteles histórico. Es lo que no resulta del todo claro con los elementos que el mismo Aristóteles nos proporciona.

Vamos a tratar en este estudio de poner en orden los textos respectivos, y formular algunas consideraciones que puedan proyectar mayor luz en este problema: ¿existe para aquél, una facultad “voluntad”, distinta de la razón?

El *orektikón* o tendencia —nótese la estructura y raíz de la palabra griega *órexis*— es la potencia o facultad (*dynamis*) del deseo,

de la inclinación o enderezamiento tendencial hacia algo que, naturalmente, es conocido. Hay seres, dice Aristóteles (De Anima II, 3, 414 a 31-b 1-2), que poseen el *orektikón* "pues pertenecen a él la *epithymía* (apetencia o tendencia codiciosa hacia un bien), el *thymós* (ímpetu, coraje o corazón, o ira) y la *boulesis* (volición)". En De Motu animalium (700 b 22) dice: "De cualquier modo, la *boulesis*, el *thymós* y la *epithymía*, las tres son formas de la *órexis*, mientras que la *proaíresis* es común (*koinón*) tanto a la *diánoia* (pensamiento) como a la *órexis*."

De aquí y de otros numerosos textos, resulta la triple y clásica división aristotélica del *orektikón* en tres clases de *órexeis* o deseos. La cosa está tratada no solamente desde el punto de vista moral, sino también del netamente psicológico, base de aquél.

Desde luego, Aristóteles afirma que el *orektikón* o "facultad deseante en tanto deseante (*tó orektikón e orektikón*)", es uno solo como es uno solo su objeto: "Y puesto que nacen deseos (*orexeis*) que se oponen entre sí, lo cual acaece cuando la razón (*lógos*) y la *epithymía* son contrarios, hecho que no sucede sino en los seres que perciben el tiempo (en efecto: el *nous* [entendimiento] manda resistir en consideración del futuro mientras que la *epithymía* no es influenciada sino por lo inmediato, ya que el placer [*hedy*] presente aparece como absolutamente agradable y bueno en absoluto, porque no se ve el futuro), se sigue que el principio motor debe ser específicamente uno, es decir, la facultad deseante en tanto facultad deseante y, ante todo, el objeto de esa facultad (*tó orektón*), pues éste mueve sin ser movido al ser pensado o imaginado (*noethênai e fantasthênai*), aunque las cosas que mueven sean numéricamente múltiples." (De Anima III, 10, 433 b 5-13).

"No hay así —ha dicho en III, 10, 433 a 22-26— sino un solo principio motor, la facultad deseante (por su objeto: *to orektón*), pues si hubiera dos para mover —me refiero al *nous* y a la *órexis*— serían motores en virtud de algún carácter común. Pero en verdad, el *nous* no mueve, es cosa manifiesta, sin la *órexis*. En efecto: la *boulesis* es deseo (*órexis*); y cuando uno se mueve siguiendo al *logismós* (razonamiento calculativo), se mueve también según la *boulesis*. Por el contrario, la *órexis* puede mover fuera de todo *logismós*, pues la *epithymía* es una especie de *órexis*. Sólo que existe esta diferencia: el *nous* es siempre *orthós* (recto, verdadero), mientras que la *órexis* y la imaginación (*phantasia*) pueden ser o rectas o no rectas." (Cf. De mot. anim. 700 b 22 cit.).

Y continúa: "por ello, es siempre el objeto del deseo (*tó orektón*) el que mueve, pero él puede ser o el bien real (*tó agathón*), o el bien que aparece así (*tó phainómenos agathón*). No todo bien, por cierto,

sino el bien práctico (*praktón*). Y el bien práctico es lo contingente (*tó endejómēnon*) y lo que puede ser de otra manera.”

En virtud de que los animales imperfectos —dirá más adelante en 434 a 12-16— no poseen la “imaginación deliberativa”, tampoco poseen el juicio (*dóxa*), y por ello, asimismo, “la órexis no comporta la facultad deliberativa (*tó bouleutikón*). Pero (en el hombre) él vence en ciertos momentos sobre la *boulesis* y la mueve; y en otros momentos, por el contrario, es esta última la que vence al deseo . . . o, finalmente, la órexis domina a la órexis en el caso de la *akrasía* (falta de dominio de sí mismo), bien que, por naturaleza, sea siempre la facultad más alta la que posee la supremacía y la que da origen al movimiento. De esta manera, son posibles tres clases de movimiento”. Se esquematiza de este modo, lo que son la *akrasía*, la *egkráteia* (el dominio de sí mismo) y la *akrasía lato sensu* (cf. libro VII de la *Ética nicomaquea*).

De estos textos ya resulta establecida la diferencia que para Aristóteles existe entre la *boulesis*, que es órexis racional, y la *epithymía* y el *thymós*, que para él son órexeis irracionales (*alogé*).

“La *boulesis* —nos dice en *Top* 126 a 13— se encuentra *siempre* en la facultad racional (*pasa gar boulesis en tó logismó*).” “La *boulesis* toma nacimiento (*génetai*) en la parte racional (*en tó logismó*) y en la parte irracional (*en tó alogó*) la *epithymía* y el *thymós*” (*De Anima* III, 9, 432 b 5).

Como “deseo del bien” (*agathou órexis*), está caracterizada en *Retórica* 1369 a 3: “Las acciones cuya causa es interior al agente y de las que los agentes responden, provienen, unas de la costumbre (*ethos*) otras del deseo (*órexis*), ya sea éste un deseo racional (*logistiké órexis*), ya sea irracional. La *boulesis* (volición) es deseo del bien —pues nadie quiere (*bouletai*) sino lo que estima ser un bien. Los deseos irracionales son la cólera (*orgé*) y la *epithymía*.”

En *Retórica* 1389 a 3-8, al hablar de la gran influencia que la *epithymía* ejerce sobre los jóvenes, señala, accidentalmente, la relación de la *boulesis* con aquélla: “Los jóvenes por su carácter son inclinados a las apetencias agudas (*epithymetikoi*) y llevados a hacer lo que ellos apetecen (*ha an epithymésósi*). Entre las apetencias corporales (*ta sóma epithymiôn*) están sujetos a las del amor (*ta aphrodisia*), y son incapaces de dominarlas (*akrateis taútés*). Son cambiantes y prontos al tedio relativamente a sus apetencias (*epithymías*), y cuanto son estas apetencias vehementes (*epithymousi*), tanto son de corta duración; pues sus voliciones (*bouléseis*) son vivas, pero sin fuerza, como la sed y el hambre de los enfermos.” Esta última parte, si recordamos la distinción clara que ha establecido entre las tres clases de órexeis, nos señala, al indicar la influencia que la *epithymía*

ejerce sobre la boulesis, dándole la misma vivacidad y caracteres, la relación que existe entre ambas.

De manera, entonces, que de acuerdo con todo esto, Aristóteles denota dos características de la volición o boulesis: 1^a) Es el acto de una facultad racional, pues toma nacimiento y está siempre en la parte racional; 2^a) Tiene por objeto el bien práctico o que ha de ser realizado, pero no el bien aparente, sino el bien práctico *real*.

Este último carácter se deriva precisamente del primero, y la contraposición de las orexeis o deseos como lo hace el Estagirita, lo demuestra palmariamente.

A estos caracteres básicos añade, en otros textos, otros, entre ellos uno muy importante en la dinámica del proceso del acto humano —es decir, el que nace de la intervención de la parte racional—. La boulesis se refiere al *fin*, como ser la salud y la felicidad, así como la proairesis se refiere a los medios (Eth. Nic. III, 2, 1111 b 19-30). Esta intención hacia el fin, propia de la boulesis, se vincula a la doctrina de que toda facultad deseante (orektikón) supone conocimiento interior, ya sea racional o sensitivo: De Anima 433 b 28-30: el animal es su propio motor porque está dotado de orektikón, y el orektikón no puede existir sin *phantasia* (representación interior), siendo ésta racional o sensitiva; “ésta es la que los animales que no son el hombre tienen también en participación (*metéjei*)”.

Por lo demás, la boulesis puede referirse a lo imposible, como ser un inmortal, esto es, un dios; vale decir, puede “quererse” (*boulesthai*) simplemente lo que es imposible por no estar en nuestro poder. Así, puede también referirse a lo que no depende de nosotros, como querer el triunfo de tal atleta. (Eth. Nic. loc. cit.).

Hemos dicho que la boulesis es *acto* de una facultad racional. Estimamos que esta calificación de “acto” u operación es la que le corresponde —y por ello traducimos el vocablo por *volición*— no sólo por la manera como Aristóteles habla de ella, tratando siempre de presentarla como deseo, tendencia, enderezamiento racional, sino también porque es lo que nos indica claramente la estructura de la palabra con su sufijo *esis*, que lo es de momentos dinámicos o acciones.

El término boulesis, acto de querer, está vinculado al verbo *boulesthai*, verbo que Aristóteles emplea frecuentemente en varios sentidos, conexos entre sí, entre los cuales, por cierto, están los ligados directamente a la volición. Veamos:

1^o) En primer lugar, *boulesthai* enlazado necesariamente al “querer el bien real”, lo que significa vinculado a la razón, y, por ello, frente a *epithymein* (apetecer o codiciar), que se refiere al “bien aparente”, ligado al *dílogon*: “Nadie quiere, en efecto, lo que no cree bueno, y el que no se domina a sí mismo (akratés) hace lo que no

cree debe hacerse.” (Eth. Nic. V, 9, 1136 b 7). “Pues el objeto de la apetencia (*epithymetón*) es el bien aparente, y el objeto primero de boulesis (*tò bouletón próton*) es el bien real (*tò ón kalón*). Deseamos una cosa (*oregómetha*: nótese el verbo, ligado a órexis) porque ella nos parece buena, más bien que nos parezca buena porque la deseamos (*oregómetha*): el principio es el pensamiento (*noësis*).” (Met. 1072 a 28 s.). En Eth. eud. II, 7, 1223 b 6s.: “Se saca de estas consideraciones que el acto realizado desde la apetencia (*epithymía*) parecería voluntario, pero lo opuesto por lo que se sigue: lo que un hombre obra voluntariamente él lo quiere (*boulómenos prattei*), y lo que quiere hacer (*ho bouletai*), lo hace voluntariamente. Pero nadie quiere (*bouletai*) lo que piensa que es malo; pero ciertamente el hombre que obra con akrasía no hace lo que él *bouletai* (quiere) porque obrar con akrasía es obrar desde la apetencia (*epithymía*), la que es contraria a lo que el hombre piensa ser mejor; de aquí se sigue que el mismo hombre obra al mismo tiempo *hékôn* (voluntariamente o “de buen grado” y *ákôn* (a pesar suyo). Mas esto es imposible.” De Anima III, 10, 433 a 23: “Pero en realidad, el nous, manifestamente no mueve sin la órexis. La boulesis es, en efecto, órexis; y cuando uno se mueve siguiendo al razonamiento (*katà tòn logismón*), se mueve también siguiendo a la boulesis. La órexis, por el contrario, puede mover fuera de todo razonamiento, pues la epithymía es cierta clase de órexis.” El De Anima 432 b 5, citado y transcrito supra. Tópicos 126 a 13s.: “. . . si la amistad se halla en la facultad de apetencia (*en tó epithymetikó*), se puede admitir que no es una clase de boulesis, porque la boulesis se encuentra siempre en la facultad racional (*pasa gar boulesis en tó logistikó*).” Eth. Nic. 1159 a 12: “. . . porque cada uno quiere (*bouletai*) el bien sobre todo para sí mismo”. Eth. Nic. 1094 a 19-20, texto, además, donde se pone en relación con *haireisthai* (elegir, escoger): “Si existe, pues, algún fin de nuestras acciones que queramos (*boulómetha*) por él mismo, y no elegimos (*hairóumetha*) todo lo demás por otra cosa . . .” Eth. Eud. 1235 b 20-22, donde asimismo se señala la distinción que hay entre querer y apetecer: “Otra dificultad (*aporía*) es si el bien (*agathós*) o lo placentero (*hedy*) es el objeto del amor (*to philoúmenon*). Porque si amamos lo que apetecemos (*epithymoumen*) —y el amor (*erós*) es de esta clase, pues nadie es un *erastés* (amador) sino quien siempre ama (*philei*)— y si la epithymía es de lo placentero, de esta manera el objeto del amor sería lo placentero; pero si es lo que queremos (*ho boulómetha*), entonces, es el bien —siendo diferente el bien y lo placentero.” Eth. magna 1208 b 38s.: texto importante: “. . . porque el objeto de la volición (*to bouletón*) es lo que es absolutamente bueno, pero es “ha-de-ser-querido” (*to bouletéon*)

por cada cual lo que es bueno para él". Esta última afirmación la hallamos también en Eth. Nic. 1113 a 23: "El objeto del querer (*to bouletón*) es el bien, pero para cada uno, lo que le aparece como bien (*bouletón einai tagathón, hekastó dè tò fainómenon*)." Y en Eth. eud. 1235 b 25 s.: "El objeto del deseo (*to orektón*) y el objeto de la boulesis (*to bouletón*) son entrambos el bien y el bien que parece serlo. Ahora: el porqué el placer es deseado (*to hedy orektón*), es que él aparece como un bien, ya que algunos lo estiman (*dokei*) así, y para algunos les aparece (*fainetai*) tal, aunque no piensen (*doké*) así. Pues *phantasia* (representación interior sensitiva) y *doxa* (opinión, juicio), no residen en la misma parte del alma. Es claro, pues, que son amables entrambos, bien y placer." (cf. texto completo de Eth. magn. 1208 b 39s.).

2º) En segundo lugar, *boulesthai* como una acción que se refiere a los fines y no a los medios para alcanzar esos fines: Eth. magn. 1189 a 10: "Queremos los fines (*boulómetha ta telé*). Texto que concuerda con los otros, especialmente Eth. Nic. III, 4, 1113 a 14ss.: "La volición (boulesis) tiene por objeto el fin (*tou télous estin*)."

3º) En tercer lugar, *boulesthai* como querer en general; lo encontramos en: Eth. eud. 1225 b 32 (texto igual al de Eth. Nic. 1111 b 19-20); Pol. 1267 b 7 (diferencia entre "poder" y "querer"); Pol. 1309 b 17 ("querer" el régimen político por estar de acuerdo con él); Pol. 1270 a 21; Top. 103 a 31 (*bouletai sémainein* = "se quiere significar"); Ret. 1381 a 7; Eth. Nic. 1178 a 30 (las voliciones están ocultas a los ojos de los demás, y hay hombres "que fingen querer"); Top. 172 b 36, 173 a 6 (las bouléseis opiniones fingidas); Eth. Nic. 1157 b 36.

La boulesis como "querer" o voluntad, según nos expresamos nosotros, la hallamos en Pol. 1286 b 32; 1287 a 1-15; 1272 b 7: equivale a "gobierno según el propio arbitrio" (*basileús katà tén autou boulései*) y se opone a "gobernar según la ley" (*katà tòn nómon*). Como "contra la voluntad de alguien": Eth. Nic. 1136 b 4; Ret. 1378 b 18 ("impedimento a la voluntad ajena").

4º) *Boulesthai* en la expresión: "boulesthai légein" (querer llamar, concebir con este sentido) Cat. 9 a 4; y "boulesthai legeisthai" (pide emplearse...).

5º) *Boulesthai* como "querer arbitrario", cercano a querer caprichosamente: Pol. 1312 b 3: "... todos, si pueden, hacen lo que quieren..."; Pol. 1295 b 15: los muy ricos "no quieren, ni saben ser mandados; Met. 989 b 19; 1002 b 28.

6º) *Boulesthai* ligado al concepto de *physis* o naturaleza, en que el querer expresa precisamente "tender", "intentar", pero según lo

que se es: la expresión *bouletai einai*: De Coelo 297 b 22; Meteor. 363 b 32; Anal. pr. 70 a 7: “ el signo, por el contrario, *quiere ser* una proposición demostrativa”; Phys. 194 a 32: “. . . pues no es toda clase de fin el que intenta ser un fin, sino el mejor . . .” es decir, el que por sí mismo es un fin; De Anima 423 a 14.

Esta significación es particularmente interesante para nuestro problema, ya que Aristóteles ha ligado íntimamente, como sabemos, la boulesis al entendimiento (*nous*, *diánoia*, *lógos*, *logismós*); con ello ha querido significar que la boulesis resulta ser una tendencia o intención que nace de la naturaleza misma del entendimiento. Así se comprende mejor que, aún siendo *órexis*, se opone a *epithymein* o a *thymoun* (irritarse, estar impulsado). (V. Top. 126 a 13 y De An. 432 b 5 ut supra).

La diferencia entre apetencia (*epithymía*) y volición (*boulesis*), no está en el objeto tomado en su materialidad, sino bajo algún *eidos*, es decir, por el *aspecto* que se toma en todo lo que resulta ser un “bien”, real o aparente. Así puede Aristóteles en Eth. Nic. 1111 a 31, dar como objeto de la *epithymía* cosas tales como “la salud y la instrucción”. La doctrina que se desprende de Met. VII, 5, 1048 a 8 ss., nos enseña e indica que ese *aspecto* tomado por la facultad, podríamos decir que deriva del origen racional o irracional de la respectiva potencia, porque hay una conexión de naturaleza entre la facultad y su objeto, y, por tanto, en “las condiciones de ejercicio de aquélla”. De manera que las características de la apetencia y de la volición están enraizadas en la racionalidad o irracionalidad, y esto es lo que les permite dirigirse a éste o aquél “*eidos*” que la representación interior (*phantasia*) ha conocido, conocimiento que permite el movimiento tendencial (cf. Met. 1072 a 29-30; Eth. Nic. 1114 a 32; De Anima 433 b 28-30; etc.). Así, como la apetencia no ve el futuro porque la representación interior que le corresponde, por ser de carácter sensitivo, tampoco lo alcanza, se ve atraído por el placer presente, que se le aparece o muestra como agradable y bueno en absoluto (De Anima III, 10, 433 b 5-13). Estimamos que esto hace comprender mejor todo cuanto Aristóteles nos dice acerca del *phronimos* (el prudente-virtuoso), el bueno (*spoudaios*), el *egkratés* y el *akrates*, y también acerca de la naturaleza psicológica del placer en los libros VII y X de la *Ética nicomaquea*.

Pero si la boulesis es desde el punto de vista de su significación, primero “volición”, acto de querer, de allí no se sigue que sea sólo eso para Aristóteles. Sería olvidarse de la doctrina aristotélica de que todo momento dinámico supone siempre una facultad o potencia (*dynamis*), fuente de donde parte aquél, y que es un poder de hacer u obrar algo puesto en un plano categorial del ser, aunque le sea

necesario para accionar pasar de la potencia al acto. Estimamos que no nos es preciso citar algunos de los numerosos textos existentes en apoyo de esta clara doctrina. Recordaremos, únicamente, el de la *Ética nicomaquea* (VI, 1, 1139 a 8-9), donde Aristóteles recoge la doctrina enunciada ya por Platón en su "*República*" (VI, 477 c y ss.), de que la heterogeneidad de objetos significa la heterogeneidad de las facultades que los alcanzan: "los objetos que son diversos por su género —nos dice el Estagirita— se corresponden con facultades también diversas por su género, con las que se relacionan por naturaleza, ya que es por cierta semejanza y parentesco (*oikeiotês*) de éstas con aquéllos por lo que los pueden conocer".

Pero aquí precisamente surge el problema. ¿Es la *boulesis*, aún concebida como una facultad de donde ha de derivarse la *boulesis-volición*, un poder o potencia diverso de la razón, aunque íntimamente ligado a ella, o es la razón misma que actúa en el terreno práctico? En otros términos: la *boulesis* ¿es el *apetito racional*, facultad diversa de la razón, de que se hablará con claridad en siglos posteriores, particularmente entre los escolásticos?

Por de pronto, hay un texto que entraña indudablemente una dificultad, por cuanto parece contradecir la clara afirmación del mismo Aristóteles hecha en los lugares citados, en que éste asevera que la *boulesis* nace de la razón, se halla siempre en la razón y es una *órexis* racional. Nos referimos al contenido en el libro VII, cap. 5 1334 b 22 ss. de la *Política*, donde la *boulesis* parece oponerse a *logismós* (razón calculadora) y a *nous* (entendimiento), y hasta atribuirse a la parte irracional del alma:

"En nosotros el *lógos* (razón) y el *nous* son el fin de la naturaleza, de modo que a ellos han de ordenarse la generación (*génesis*) y la disciplina de las costumbres (*tôn êthôn*); en segundo lugar, así como el alma y el cuerpo son dos, encontramos también dos partes (*merê*) en el alma: la que es irracional y la dotada de razón, y dos estados (*héxeis*) que corresponden a esas partes: la tendencia (*órexis*) y el entendimiento (*nous*); y lo mismo que el cuerpo es anterior al alma en la generación, así también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. Esto se pone de manifiesto en que los niños pequeños y los que acaban de nacer, tienen *thymós*, *boulesis* y *epithymía* y el *raciocinio* (*ho logismós*) y el *nous* sólo se desarrollan cuando avanzan en edad..."

Aquí parecería que Aristóteles, después de haber repetido en otros textos, *anteriores y posteriores en la época de su redacción al que acabamos de transcribir* (*Tópicos*, *Tratado del Alma*), que la *boulesis* es algo que se encuentra en la parte racional, afirma aquí, contrariamente, que es una manifestación típica del alma racional.

Aparece, entonces, una tercera opinión acerca de la naturaleza de la boulesis, diversa de las indicadas arriba, es decir, diversa de una boulesis "que es" el lógos, o de una boulesis facultad específicamente otra.

Esta tercera opinión es sostenida por comentaristas dignos de tanta estima como son los padres René Antoine Gauthier O. P. y Jean Ives Jolif O. P., quienes en su conocida obra "L'Ethique a Nicomaque" (t. II, pág. 193), citan el texto de Alejandro de Afrodisia, en el De Anima, al que adhieren calurosamente. Según este texto, la boulesis es un deseo racional, pero no en el sentido que sería una actividad del alma racional, sino en el de que es fruto que nace de las actividades de esta alma. Y la razón estaría en que como el *orektikón* puede someterse a la razón y obedecerle, cuando efectivamente hace ésto, entonces, este deseo suyo se llama "boulesis".

No podemos desconocer la dificultad que nace de este texto. Pero, decimos, fuera de ser el único en atribuir la boulesis a la parte irracional, no significa a nuestro entender una atribución *directa* a esta parte, de la facultad. Podría muy bien tratarse de una enumeración de tipo fenomenológico referido a la psicología infantil, pues aunque Aristóteles sabe que los niños pequeños no tienen el uso de la razón, no por eso dejan de ser hombres (cf. Met. VII, 8, 1050 a 7), y no determinando con precisión a qué edad cronológica se refiere, no podría dejar de percatarse en los niños de algunos años, verdaderas manifestaciones de boulesis, actividad de tipo racional. No debemos, tampoco, olvidar que boulesis corresponde al verbo *boules-thai*, y éste es usado, como lo hemos dicho más arriba, frecuentemente en el sentido de "querer" en general.

Por lo demás, si efectivamente atribuyera la boulesis a la parte irracional, tampoco podría fundarse en este texto la opinión de Alejandro de Afrodisia, quien expresamente reconoce que la volición es fruto que nace de las actividades del alma racional. No existiendo en acto la parte racional —así lo supone la hipótesis— tampoco existirían sus actividades, y por tanto, boulesis, que sería de otro modo, contradictoriamente, el deseo obediente a una actividad inexistente.

Creemos sinceramente que esta opinión no encaja de manera alguna en el sistema aristotélico, metafísico, psicológico y ético, y contradice claros y expresos textos en contrario del Estagirita.

Con todo es preciso reconocer la falta de claridad de las obras de Aristóteles en esta cuestión de la voluntad y de la volición, y también todo lo que felizmente representa la posterior investigación filosófica, en especial la de los escolásticos, y muy particularmente la de Santo Tomás de Aquino.

No podemos, pues aceptar que la boulesis, aunque sea órexis, pertenezca, y ni aún del modo dicho, a la parte irracional. Los textos se oponen a ello.

Pero hay otra doctrina que contradice también a aquella opinión: la de la división de la parte racional del alma en dos: “una por la que contemplamos (*theoroumen*) cuantos entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que *contemplamos* las que pueden serlo (*hen dè hō tà endejómēna*); porque las cosas que son diversas por su género, tienen referidas naturalmente a ellas partes del alma que son también diversas por su género, ya que su conocimiento (*gnōsis*) se realiza por cierta semejanza y parentesco”. Estas partes son, como se sabe, la “científica” (*epistēmōnikón*) y la calculadora (*logistikón*), llamada así porque “deliberar” (*bouleus-thai*) y calcular (*logizesthai*) son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera.” (Eth. Nic. VI, 1, 1139 a 2-14). Este último es el entendimiento práctico.

Ahora bien: la conexión entre este intelecto y la boulesis es en varios textos de tal magnitud, que la cuestión que se plantea con ellos es más bien la de que si realmente hay distinción para Aristóteles entre boulesis, entendimiento práctico y decisión preferencial (proaíresis); lo que importa preguntarse si para el Estragirita hay distinción entre voluntad —fuente de la boulesis— y lógos o nous. Recordemos que la decisión *elige* uno de los medios para alcanzar el fin que *quiere* la volición y *ha calculado* el pensamiento práctico.

En primer lugar, lo que se dice en Eth. Nic. IX, 8, 1169 a 15-18: “En el hombre malo (*mojtherós*) hay desacuerdo entre lo que debe (*dei*) obrar (*prattein*) y lo que obra, mientras que en el hombre bueno (*epieikês*), lo que debe (*dei*) obrar, eso obra, porque siempre el entendimiento (nous) *elige* (*haireitai*) lo mejor para sí mismo, y el hombre bueno obedece (*peitharjei*) al entendimiento.” Vale decir que aquí la facultad o poder de *elegir* se otorga al nous, el que por ser lo que es, escoge lo mejor “para sí”; mientras que en el libro III, etc., la “elección” es la proaíresis. La conclusión sería clara: la proaíresis —decisión electiva— es un acto del nous, de manera que si lo típicamente propio de la “voluntad” —la decisión— es acto del entendimiento, la voluntad se confunde con él.

De este modo, pues, tenemos que el hombre bueno es tal porque *obedece* como a quien manda, gobernante o ley —tal es el sentido del verbo *peitharjein*— al entendimiento, el cual siempre “*elige*” lo mejor.

Pero es de preguntarse: este “obedecer a una ley” ¿no tiene especificidad para Aristóteles? Porque si el entendimiento es propiamente el que decide o *elige*, nos encontramos ante la doctrina socrá-

tica de que la falta moral es una ignorancia, doctrina que no es, ciertamente, la de Aristóteles. Existiría, únicamente, la atenuación de haber dividido el nous, en dos: el teórico y el práctico, asimilando éste a lo que nosotros llamamos "voluntad". ¿Pero es así? Veámoslo.

En primer lugar, Eth. Nic. VI, 2, 1139 a 17-20: "Tres cosas hay en el alma que rigen la acción moral (*práxis*) y la verdad: la sensación (*aísthesis*), el entendimiento (*nous*), y el deseo (*órexis*). De ellas, la sensación no es principio (*arjê*) de *práxis* alguna, lo que se manifiesta en los animales, que tienen sensación pero que no participan de la *práxis*."

Eth. Nic. 1139 a 31 ss.: "El principio de la *práxis* —aquéllo de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la proáiresis, y el principio de ésta es la *órexis* y el *lógos* que calcula obtener un fin (*kai lógos ho héneka tinos*). Por eso no hay proáiresis ni sin nous y pensamiento (*diánoia*), ni sin estado habitual de carácter (*êthikê héxis*). Pues no hay acción buena (*eupraxía*) ni su contrario en la *praxis*, sin pensamiento y estado habitual de carácter."

"La *diánoia* —continúa— de por sí nada pone en movimiento, sino el pensamiento que piensa en un fin y es eficaz (*praktikê*); pues éste rige incluso a la actividad productora (*poietikê*): porque todo el que hace algo (*poiôn*), lo hace (*poiêi*) por razón de un fin, pero aquéllo que produce no es un fin "en absoluto" (*haplôs*), sino un fin relativo y de éste individuo; es fin en-absoluto el objeto de la acción moral (*tò praktón*), porque el fin (*télos*) es la acción buena, y este fin es el de la *órexis*. Por eso, la decisión preferencial es o entendimiento deseoso (*orektikós nous*), o deseo reflexivo (*órexis dia-noetikê*), y esta clase de principio es el hombre."

En estos textos no se decide, ciertamente, el problema pero llaman la atención dos cosas: primera, la afirmación de la necesidad del "estado habitual de carácter" o *héxis ethikê*, para que exista el principio *eficiente* de la acción moral, que es la proáiresis o decisión, como necesidad *independiente* del nous y de la *diánoia*; segunda, que al "logos calculador", en cambio, se lo pone en el plano de la *deliberación* del fin: deliberar y calcular son lo mismo, nos ha dicho Aristóteles.

De aquí el sentido de la parte final del texto transcrito: entendimiento deseoso o deseo reflexivo. ¿Pero no es ésta, una manera de "pensar" lo que nosotros llamamos voluntad, aunque no se vea ni exprese claramente la especificidad de ésta?

Eth. Nic. 1139 a 21 ss.: "Lo que en el pensamiento (*diánoia*) son la afirmación y la negación, son en la *órexis* la persecución (*diôxis*) y la huida (*phygê*); de manera que, puesto que la virtud moral es una disposición habitual que decide (*héxis proairetikê*), y

la proaíresis es una órexis apta para deliberar (*órexis bouleutikê*), es necesario, en fuerza de ésto, que a la vez el lógos (cálculo) sea verdadero y recta la órexis, si es exacto que la proaíresis es buena (*spoudaia*), y que es lo mismo lo que el lógos muestra (*fanai*) y la decisión persigue.”

De acuerdo con ésto, pues, para que la decisión preferencial sea buena es necesario que sea “recta”. ¿Y en qué consiste esta rectitud? En que la órexis tienda a hacer lo mismo que el lógos ha visto cuando está en la verdad. ¿Se comprendería, entonces, que proaíresis, órexis y lógos fueran lo mismo? Ello equivaldría a decir que toda acción moralmente buena (eupraxía), lo es cuando “vemos” la verdad, ya que aquella acción nacería únicamente de la conformidad del lógos verdadero consigo mismo. ¿Se acomodaría ésto con la doctrina aristotélica, expresada más arriba, de la existencia de un mundo tendencial u orético que se interpone entre el pensamiento y la acción? ¿No sería repetir a Sócrates, que en ésto Aristóteles combate (cf. cap. 2 del l. VII)?

¿Pero no estará la solución en que Aristóteles parece identificar el entendimiento práctico con la órexis? Esto es precisamente lo que en nuestra opinión no puede admitirse.

En efecto: el principio, ha dicho, de la proaíresis es doble: la órexis, por una parte, y el “lógos que calcula obtener un fin”, es decir, el entendimiento práctico, por otra. Después reafirma la existencia de esta doble fuente o principio, añadiendo que uno tiene que ser “recto” y otro “verdadero”, es decir, coincidir en *lo mismo*, pero que se presenta bajo las dos distintas formas de “manifestarse” (*phanai*) y de “ser perseguido” (*dióxein*). ¿No es el caso de repetir aquí que objetos diversos por su género, lo son naturalmente de facultades también diversas por su género?

Eth. Nic. VI, 2, 1139 a 25 ss.: “Este pensamiento, pues, y esta verdad —continúa— son el pensamiento y la verdad prácticos. El bien y el mal del pensamiento teórico, que no es ni práctico ni productor, son la verdad y la falsedad respectivamente, pues ésta es la tarea de toda parte pensante (*pantòs dianoëtikou érgon*). En cambio el bien de la parte que es práctica y pensante (*praktikê kai dianoëtikê*) es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto (*alêtheia homologòs éjousa té oréxei té orthê*) . . . por tanto, la tarea propia de ambas partes intelectivas es la verdad, y, de allí que las disposiciones habituales que en una y otra realicen el máximo de verdad, éstas serán las virtudes de ambas.”

En esta forma tenemos: primero Aristóteles ha dicho que para que haya decisión-elección buena moralmente (*spoudaia*), es necesario que el lógos sea verdadero y la órexis recta. Aquí nos dice que el

entendimiento práctico es verdadero —y bueno— cuando lo que ve y pone de manifiesto, está de acuerdo con la órexis recta —es decir, la boulesis, que es órexis, recta, una epithymía y un thymós, ambos órexis también, que obedecen a la parte racional —esto es: al entendimiento práctico y a la boulesis (cf. sobre la rectitud de la parte irracional, que es la expresada, lo que se desprende de Eth. Nic. I, 13, 1102 b 14 ss.; III, 4, 1113 a 14 ss. (el spoudaios regla y medida del bien; VI, 12, 1144 a 22 ss.: prudencia, astucia o habilidad y bondad moral; libro VII sobre la egkráteia, la akrasía, passim).

En una palabra, y respecto de la boulesis: el hombre tiene que *querer* la virtud (el fin) para que el entendimiento práctico pueda ver la verdad —práctica— pero la función específica de la boulesis es perseguir o buscar el fin *queriéndolo*, mientras que el entendimiento tiene la tarea también específica de *ver o contemplar*, y con ello *manifestar* ese mismo fin como bien, para que sea querido como meta por la boulesis, íntimamente unida a él —y por ello la llama Aristóteles potencia racional— función en la que el entendimiento no debe ser obstaculizado por ninguna potencia o acto tendencial u orético.

Concluamos pues, que no obstante la falta de claridad y las dificultades que provoca el modo cómo el Estagirita toca la cuestión de la voluntad, ésta existió en su pensamiento como una facultad distinta realmente del entendimiento, y con un primer acto, la boulesis, que inicia, bajo la “manifestación” del nous, el proceso tendencial.

BENITO RAFFO MAGNASCO

Pontificia Universidad Católica “Santa María de los Buenos Aires”

ENTENDEMENT ET IMAGINATION SELON ARISTOTE

"Chez Aristote, la psychologie est fonction d'une cosmologie, qui est elle-même une biologie transcendante à l'homme."

L. BRUNSCHVIGG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927, tome I, p. 50.)

La *conceptualisation* qu'expose Aristote, à partir des images, nous paraît, en vérité, digne d'être étudiée de près. Deux idées nous guideront, dans cette recherche. D'abord, la perspective réaliste, adoptée par le Stagirite; à ses yeux, il y a un réel en dehors de nous et la connaissance a pour office de s'identifier aux choses. Ensuite, la perspective de *hiérarchie* et de *continuité*, à la fois: il n'y a pas de coupure absolue ni non plus de génération, entre les êtres du monde et les fonctions de l'esprit: il y a, plutôt, une échelle, par degrés insensibles, qui monte peu à peu de l'inférieur jusqu'au supérieur. Le problème que nous nous posons ici est le suivant: comment, selon Aristote, passe-t-on de l'image à l'idée? Il s'agit là, comme l'observe le philosophe grec, d'une question difficile: "Mais en ce qui touche l'intellect et le monde théorique, rien n'est encore évident"¹; Aristote avoue, à plusieurs reprises, qu'il convient ici d'être fort prudent.

Le thème central de la doctrine de l'intellection chez le fondateur du Lycée, par rapport à l'imagination (*phantasia*), c'est que l'imagination opère la médiation entre la sensorialité et l'intelligence. Comme l'écrit Marcel de Corte², "un objet sensible comme tel ne peut effectuer l'intelligence; il faut qu'il soit décanté par la *phantasia*, et devenu image. L'image tient lieu de sensation pour l'intellect, et, de même que le sensible est nécessaire à l'intelligence pour qu'il y ait sensation, de même que l'image est nécessaire à l'intelligence pour qu'il y ait intellection".

¹ ARISTOTE, *De L'âme*, II, 2; 413 b 24.

² M. DE CORTE, *La doctrine de L'intelligence chez Aristote*, p. 267.

La passage de la sensation à l'imagination, puis de l'imagination à l'entendement constitue le processus continu d'une même dialectique avec des transitions insensibles; nous allons préciser les différentes étapes d'une telle démarche.

I. RAPPEL DES DEFINITIONS. — Au chapitre 3 du Livre III du traité *De l'âme*, Aristote définit l'imagination en l'opposant d'une part à la sensation, d'autre part à l'entendement (cf. notamment, 427 b 14). Comme la sensation, c'est une faculté qui appartient au domaine de l'irrationnel (to alogon), de l'âme; à ce domaine, s'oppose celui du logos: l'intelligence. On lit, dans *De l'âme*³: "hè phantasia an eiè kinèsis hypo tès aisthèsis tès kat'energeian gignomènè", "l'imagination doit être un mouvement produit par la sensation en acte"; elle est un mouvement secondaire, en somme, dérivant de la sensation, qui est un mouvement primaire. S'appuyant sur une étymologie assez personnelle, Aristote justifie par cette nature de l'imagination son origine linguistique, qu'il dérive de *phaos*, *phòs*, qui signifie "la lumière": "en effet, la vision n'est pas possible sans la lumière". La trace laissée par la sensation persiste (emmenei) et, précisément, l'imagination n'est pas autre chose que cette persistance de l'impression en nous, après la disparition du sensible. En d'autres termes, le mouvement atteint l'organe central de la sensibilité, le *sensorium commune*, qui est le cœur, et il y provoque l'image. Ailleurs, Aristote appelle l'imagination *to phantastikon*, "la faculté imaginative"⁴, ce qui implique un caractère actif, initiatif, de l'imagination. C'est une *dynamis*, une faculté, une puissance. On peut lire encore dans *De l'âme*⁵, "mia tis esti toutòn dynamis hè hexis kath-èn krinomen kai alètheuomen hè psdeumottha", c'est-à-dire: "l'imagination est une des facultés ou habitudes grâce aux quelles nous discernons et pouvons être dans la vérité ou l'erreur". En bref, l'imagination est ce que les Scolastiques appelleront la "*facultas judicandi*".

L'entendement, l'intellect, quant à lui, est défini dans *De l'âme* "ce par quoi l'âme pense et concoit". Il s'agit du *noûs*, vieux mot pré-socratique, puis platonicien, qu'on traduit quelquefois par "esprit". Aristote dit aussi *to noeîn*, ou même *to noètikon*, ou encore *hè noèsis*. C'est un terme dont le sens est extrêmement large, semble-t-il. Il peut désigner: 1^o) l'intellect discursif: *la diánoia*, ou mieux

³ III, 3; 429 a 1.

⁴ *De l'âme*, III, 9; 432 a 31.

⁵ 428 a 3.

⁶ III, 3; 488 b 23.

l'hypolepsis (c'est à dire le jugement, la croyance, la conviction), encore toute proche de l'imagination:

2^o) L'intellect *intuitif*, qui est l'intellect pur et véritable: *noësis tôn adiairetôn*, "la pensée des indivisibles"⁷. Un tel intellect intuitif peut, du reste, être passif ou être actif, pathétique ou poiétique, comme l'ont dit les commentateurs. C'est une faculté proprement humaine: certains animaux ont l'imagination; mais aucun d'eux ne possède l'entendement.

II. *L'IMAGE, CONDITION DE LA PENSÉE*. — Dans sa montée vers l'intelligible (le noëton), l'être a besoin nécessairement de passer par le *stade des images*.

1^o) *Nécessité radicale de l'image pour que l'intellect puisse fonctionner*. Il faut citer ici la formule bien connue, mais si *profonde et inépuisable*: *oudé pote noei aneu phantasmatos hê psychê* "l'âme ne pense jamais sans image"⁸. Dans le traité *Des songes* on lira aussi: "la mémoire des choses intellectuelles ne peut non plus avoir lieu sans images". Cela tient à ce que, chez Aristote, la connaissance intellectuelle n'est pas une contemplation d'essences séparées radicalement du sensible, à l'inverse de ce qui se passe chez Platon: elle s'enracine fortement, au contraire, comme on le sait, dans le terreau du *concret*; la Scolastique dira, ultérieurement, que "les sens sont les fenêtres de l'âme". Il y a, à ce niveau, un *nindéniable empirisme* chez Aristote¹⁰. Voilà pourquoi le Stagirite n'hésite pas à déclarer: "La théorie de l'âme relève du *physicien*, soit en sa totalité, soit sous l'aspect restreint de sa liaison au corps"¹¹. Selon les justes paroles d'Octave Hamelin¹², "l'individu commence par la sensation et actualise peu à peu l'universel que la sensation contient en puissance".

2^o) *Appropriation de l'image à la pensée*. — Il y a, ainsi, une finalité de l'image, qui s'ordonne à l'idée, au *concept*. De même que la sensation a pour fin l'image, l'image a pour fin le concept, elle est pour le concept. "*Ta men oun aidê to noëtikon en tois phantasmasi noei*", c'est-à-dire: "l'âme noétique pense donc les formes intelligibles

⁷ Cf. *De l'âme*, III, 6, début.

⁸ *De l'âme*, III, 7; 431 a 17.

⁹ I par. 5, p. 114.

¹⁰ Comme ORTEGA Y GASSET l'a relevé, dans *La idea de principio en Leibnitz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, 1958; cf. ALAIN GUY, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, Paris, 1963 et Madrid 1969.

¹¹ *De l'âme*, I, 1; 403 a 27.

¹² *Le système d'Aristote*, p. 384.

dans les images”¹³; autrement dit, elle saisit les concepts à travers les formes sensibles. Ainsi que l’explique très bien León Robin¹⁴, “les sensations spéciales tendent vers le sens commun; et celui-ci, à son tour, vers l’imagination; puis l’imagination elle-même tend vers l’intellection”: celle-ci est la fin et la cause suprême de tout; la vie contemplative explique tout; on ne peut, au surplus, comprendre l’inférieur que par le supérieur.

3^o) *Nature et rôle de l’imagination, à ce niveau.* — Ici, l’imagination est encore en rapport étroit avec la sensation, bien qu’elle s’en distingue. En premier lieu, elle provient d’une trace laissée dans les “*sensoria*”, par la sensation, *aisthêsis*. Le mouvement provoqué par le sensible se propage jusqu’ à l’organe central —le cœur—, et y persiste même après que le sensible a cessé d’agir; d’où les images consécutives, les erreurs, les rêves. “*Te phantasma tês koinês aisthêsôs pathos estin*”, c’est-à-dire, “le phantasme est une affection de la sensibilité centrale”¹⁵. Cette image ou phantasme est une persistance affaiblie de la sensation, son écho plus au moins évanescent ou fugace. Dans le traité *De la mémoire*¹⁶, Aristote introduit, à son sujet, la métaphore du cachet qui laisse sa marque dans la cire. La *Rhétorique*¹⁷ proclame que l’image est “*aisthesis tis asthênês*”, “une certaine sensation affaiblie”. La même thèse se retrouve dans le traité *Des songes*¹⁸. Faisant allusion à ce caractère de notre imagination, le Stagirite écrit, dans le traité *De l’âme*¹⁹: “et il en doit en être comme d’une tablette —ô σ per en grammateiô—, où il n’y a rien d’écrit en entéléchie”. C’est la *tabula rasa*. Il n’y a donc là aucune innéité; l’imagination est marquée par une certaine passivité; elle est réceptive et étroitement dépendante du sensible. Voilà pourquoi elle existe chez beaucoup d’animaux (abeilles, fourmis, etc.²⁰, et aussi chez les hommes à l’état de sommeil, de folie ou de passion²¹.

En second lieu, l’imagination diffère, cependant, de la sensation. Cela, pour deux raisons. D’abord, parce qu’elle est *dépouillée de sa matière*, c’est-à-dire, selon la remarque d’Hamelin²², parce qu’elle est

¹³ *De l’âme*, III, 7; 431 b 2.

¹⁴ L. ROBIN, *Aristote*, p. 192.

¹⁵ *De l’âme*, I, 450 a 11.

¹⁶ I, par. 36.

¹⁷ I, 11; 1370 a 28.

¹⁸ II, 459 a 26.

¹⁹ III, 4; 430 a.

²⁰ Cf. *De l’âme*, III, 3; 428 a 12.

²¹ Cf. *De l’âme*, III, 3 in finem; 429 a 5-10.

²² HAMELIN, o. c., p. 383.

“affranchie de la condition d’être *hic et nunc* ou, autrement dit, dépendante de tel sensible”; ce traité *De l’âme* l’affirme, sans ambages: “ta gar phantasmata ôsper aisthêmata esti, plên aneu hylês”, c’est-à-dire: “les images sont comme les sensations, sauf qu’elles sont *sans matière*”. Ensuite, parce que, sous un certain angle, elle présente un certain caractère *actif*, en ce sens qu’elle *choisit* entre les images: sans cela, toutes les images seraient présentes à la fois dans la conscience²³.

En troisième lieu, Aristote distingue l’imagination successivement: a) de l’*hypolepsis*, c’est-à-dire, du jugement, car ce dernier apparaît comme doté d’un caractère d’universalité: c’est l’acte de l’intellect discursif (il est vrai ou faux);

b) de l’*opinion*, la *doxa*, qui se dégage du *consensus omnium*, ou, au moins, d’un groupe social.

c) et de l’*épistèmè*, comme de la *phronèsis* (“prudence”). Par rapport à ces quatre fonctions, qui relèvent de l’intellect, l’imagination est encore *passive*, dans une large mesure. A ce niveau, Aristote s’oppose à Platon, qui faisait de l’imagination un mélange de sensation et d’opinion (*Timée*). Dans sa polémique le Stagirite montre qu’une sensation peut être fautive, alors que la *conviction* ne l’est pas; par exemple, le soleil nous apparaît tout petit, mais nous le savons très grand (428 b 3); or, l’imagination est le double de la sensation...

III. L’IMAGE-COMPOSITE, TERME DE PASSEGE ENTRE L’IMAGE PARTICULIERE ET L’IDEE ABSTRAITE ET GENERALE. — Le principe general est le suivant: il faut partir de ce qui est *plus clair pour nous*, afin d’arriver ensuite à ce qui est *plus clair en soi*, c’est-à-dire des images sensibles aux concepts; mais cela exige plusieurs étapes. La principale de ces étapes est la *fusion des images*. Elle s’opere quasi-automatiquement et se constate aussi bien chez les animaux que chez l’homme; mais une ébauche de pensée se manifeste, dès ce phénomène, qui consiste à “hen ek pleionôn phantasmâtôn poiein”, c’est-à-dire: “à faire de plusieurs images une seule”²⁴.

On atteint ici la mémoire, par la quelle on réunit plusieurs souvenirs analogues, de manière a ce que leurs éléments communs se soudent en *une seule* représentation; un tel résidu est déjà le germe, l’esquisse de la future idée abstraite et générale. C’est l’image géné-

²³ Cf. RODIER, *Commentaire du Traité de l’âme*, pp. 428 sq.

²⁴ *De l’âme*, 434 a 9.

rique, l'image composite. Sans doute, la mémoire humaine, proprement dite, exige-t-il la réminiscence, l'*anamnèsis*. Il n'en reste pas moins que, déjà à ce plan, se constitue une "expérience" (*empeiria*), qui aboutit à un *universel* (*to katholuo*) concret, déjà sur la voie du concept; c'est la routine, propre aux vieillards, aux animaux supérieurs, etc. . . . A cet égard, il faut noter qu' à la différence des purs sensualistes (comme, au XVIII^e, Condillac), qui expliquent le concept par cette seule accumulation d'images particulières, Aristote n'accepte tout de même pas une telle réduction, qu'il juge absolument indue. Selon lui, discerner un point d'identité entre deux ou plusieurs images ne suffit pas à constituer le concept: on n'arrive ici, tout au plus, qu'à la généralité, à l'universalité, mais pas à l'abstraction (qui est une opération *sui generis*) dépassant la généralité vague qui résulte de la multiplicité des expériences.

IV. LE CONCEPT, COMME CONQUÊTE DE L'INTELLECT. — Irréductible à la simple image, le concept s'en dégage insensiblement, grâce au *noûs poiêtikos*.

1^o) *L'intelligible en puissance*. — Sans ce confondre avec l'idée, avec le concept ("to noeton, to noema"), l'image constitue en somme, un "intelligible en puissance" (*to noeton kata dynamin*): elle est un moyen pour l'esprit, de s'élever du sensible à l'intelligible, de la sensation à l'intellection. En effet, par leur malléabilité même, les images se prêtent à une diversification croissante (à mesure qu'elles s'éloignent de leur centre) et à un pouvoir créateur, déjà préfiguré chez les animaux et culminant dans l'imagination humaine. Cette dernière apparaît comme une puissance *proprement intellectuelle*, bien qu'elle demeure toujours au-dessous de l'intellect et qu'elle soit incapable de discerner le vrai. Comme le diront les Scolastiques, il faut passer du *medium quo* (intelligible en puissance) au *medium in quo* (intelligible en acte, c'est-à-dire, concept).

2^o) *L'intervention de l'intellect*. — Tout le travail de la pensée consiste à *actualiser* cet intelligible, qui réside en puissance dans les images. Il faut extraire l'universel, l'abstrait, le nécessaire depuis le particulier, le concret, le contingent.

Ainsi, toute connaissance part bien d'une *connaissance antérieure*, comme Platon l'avait déjà vu. L'acte de l'intellect porte sur quelque chose qui le précède. Mais cette connaissance antérieure n'est pas celle que nous aurions acquise dans une vie antérieure, par un commerce avec les Idées éternelles, comme le croit à tort Platon. L'idée ou la forme intelligible pré-existe, mais *seulement en puissance* et dans

les objets *sensibles*. Par exemple, la connaissance du triangle, en tant qu'intelligible, a été précédée, dans notre expérience, par la connaissance du triangle, en tant que sensible; et le triangle sensible contenait le triangle intelligible, en puissance, et le préfigurait en quelque manière ²⁵.

L'intellect discursif intervient ici. C'est l'*hypolepsis*, la faculté de pensée "par laquelle l'âme pense et conçoit, discourt et suppose" ²⁶. Cet intellect discursif est encore proche de l'imagination, mais il la dépasse déjà parce qu'il atteint l'universel. Il est encore soumis à l'hypothèse, à la *suppositio* (*hypolepsis*).

L'intellect intuitif (ou pur) vient couronner le processus. C'est le nous, l'intuition, procédé direct, sans intermédiaire. Il porte sur les natures simples et aboutit à des "intelligibles en acte" (*ta noëta kat-energeian*). Il n'a besoin ni d'hypothèse ni d'intermédiaire. Mais il revêt deux formes: l'intellect qui devient et l'intellect qui fait.

L'intellect qui devient (*to panta gignesthai*) est également appelé par Aristote *noûs pathêtikos* ²⁷, passif, pathétique; il est, par lui-même, entièrement potentiel; c'est un tableau sur lequel il n'y a primitivement rien d'écrit; il est "apte à devenir toutes choses" (*tô panta gignesthai*). C'est une puissance d'acquérir des concepts, à condition toutefois de recevoir une excitation du dehors. En bref, il s'agit d'un réceptacle indéterminé, qui peut subir toutes les formes ²⁸. Il est pur de tout mélange matériel, afin de pouvoir recevoir toutes les formes. Il ne fait qu'un avec l'imagination, car la puissance dont il peut devenir l'acte est la même que celle de l'intelligible. Enfin, il est impassible.

L'intellect qui fait (*tô panta poiein*), est couramment appelé par les commentateurs *noûs poiêtikos*, *intellect actif*. Comme l'intellect passif ne peut s'actualiser par lui-même, il est actualisé par les formes intelligibles. Mais comment celles-ci qui, chez l'homme, ne sont pas actuelles, puisqu'elles sont enveloppées dans la pensée sensible pourront-elles actualiser l'intellect passif? La réponse d'Aristote est constante: *le supérieur actualise*, détermine et fait être l'inférieur, par un attrait qui exprime la causalité de la fin. *Le noûs poiêtikos* "fait les intelligibles", en ce sens qu'il est l'acte qui achève les formes en puissance ou virtuellement contenues dans les images. Il est "apte à faire toutes choses" (*tô panta poiein*)²⁹. Plus encore que ne l'était l'intellect

²⁵ *De la mémoire*, 449 b 30 - 450 a 9.

²⁶ *De l'âme*, III, 4.

²⁷ *De l'âme*, III, 5; 430 a 24.

²⁸ *De l'âme*, III, 4; 429 a 15-b 30.

²⁹ *De l'âme*, III, 5; 430 a 12.

passif, il est sans aucun mélange de matière: séparé (“*chôristos*”), il ne peut rien céder au patient. Il échappe entièrement à l’imagination et entre chez l’homme par la porte (“*thurathen*”), c’est-à-dire du dehors, au lieu d’en sortir. Il se soude à l’âme sensible. Il est quelque chose de *divin*³⁰. Le traité *De l’âme*³¹ le proclame “*kai apathès kai amigès*, impassible et sans mélange (de *mignumi*: mélanger), *athapatòn kai aidion*, “immortel et sacré”³². Il est toujours en acte, ne naissant pas et ne pouvant rien devenir.

Ici resurgit la métaphore de nature lumineuse. L’intellect qui fait est à la sensation et à l’imagination ce que la lumière est aux couleurs: il rend l’intelligible saisissable en acte; pure forme intelligible, il *évoque*, suscite et appelle à lui les formes engagées dans la matière imaginative. Enfin, il est *éternel*. On objectera, toutefois, qu’Aristote n’explique pas vraiment comment procède le *noûs* *apathès*; il se contente seulement d’utiliser une comparaison (la lumière et les couleurs); est-il nécessaire de rappeler que comparaison n’est pas raison!

30) *Signification du travail de l’entendement*. — Notre intellect opère jusqu’au bout, avec la constante collaboration de l’imagination; mais il la transcende de tout au tout.

L’entendement fait d’abord appel à l’*imagination*. Celle-ci se hausse vers la conceptualisation, sans l’atteindre; aussi Aristote parle-t-il de la *phantasia logistikè*, qu’il oppose à la *phantasia aisthètikè*, inférieure à elle³³; de même³⁴, Aristote parle d’une *phantasia bouleutikè* (c’est-à-dire “*délibérative*”). Citons cette formule caractéristique: “*otan te theôrè, ananke ama phantasmati theôrein*³⁵”, “lorsqu’il y a intellection, il est nécessaire en même temps, que l’intellection s’aide d’une image”. Du reste, ce pouvoir d’imagination demeure, en grande partie, sous l’empire de la volonté³⁶: *touto men gar to pathos eph’hèmin estin, otan boulómetha*”, “éprouver cet état c’est-à-dire l’état imaginaire — est en notre pouvoir, quand nous le voulons”.

Mais le *noûs* a un rôle propre. Le *noûs* passif, encore attaché à la matière, ne s’élève qu’à la connaissance expérimentale et à la nécessité imparfaite du raisonnement, du *discursus*, qui pose des rapports. Le *noûs* actif va beaucoup plus loin. Il dégage, hors de toute matière, l’intuition indivisible des *essences* simples et nécessaires. Il est comme

30 *De la génération des animaux*, II, 3; 736 b 27.

31 III, 6; 430 a 17.

32 *Ibid.*, 22.

33 *De l’âme*, III, 10; 433 b 29.

34 *Ibid.*, 434 a 7.

35 *De l’âme*, III, 8; 432 a 8.

36 *Ibid.*, III, 3; 427 b 18.

la lumière de l'intelligence³⁷: *o dé poiètikos tô panta poiein, ô hexis tis, oion to phôs; tropon gar tina kai to phôs poiei to dunamei chrômata energeia chrômata*, "et l'autre (le nous poiétique), parce qu'il réalise tout, est comme une habitude de même degré que la lumière. Car, en un certain sens, la lumière elle-aussi, fait devenir couleurs en acte les couleurs en puissance". Ce nous actif ne crée pas ou n'altère pas les objets sensibles en leur imposant *sa propre* forme, comme la dirait Kant; il leur impose *leur* propre forme. En outre, c'est seulement en lui que les concepts ont leur réalité, et non pas dans un univers distinct de l'esprit, comme le croyait à tort Platon. Et ainsi la science s'établit par une adéquation parfaite de l'esprit et de l'objet³⁸: "*holôs dé o nous estin o kat'energeian ta pragmata*", "d'une manière générale, l'intellect en acte est les choses mêmes". Et, pareillement, *ibid.* 8, 431 b, 21: "*hè psuchè ta onta pôs esti panta*"³⁹, "l'âme est, en un sens, toutes les choses". Et on trouve encore, "*to d'auto estin hè kat'energeian epistèmè tô pragmati*", "la science en acte est identique à son objet".

De la sorte, l'image apparaît comme un intelligible en puissance; le concept, comme un intelligible en acte. Il y a, entre les deux, une continuité, non pas une radicale coupure. Comme la vue (*opsis*), qui est une puissance, doit passer à l'acte, qui est la vision, de même les concepts, enveloppés dans les images, doivent être *actualisés*.

Cependant, l'adéquation de l'intellect actuel et dans des choses doit être *interprétée*. En effet, ni l'âme ni la science ne sauraient être, au sens absolu du terme, les choses (*auta men dè ou*)⁴⁰. La formule célèbre que le Stagiritte énonce aussitôt après: "*ou gar o lithos en tē psychè, alla to eidos*", "car ce n'est pas la pierre que est dans l'âme, mais sa forme"⁴¹.

Et Aristote ajoute: "*oste hē psychē osper ē cheir estin kai gar hē cheir organon estin organōn, kai o nous eidos eidōn kai hē aisthēsis eidos aisthētōn*", "de telle sorte que l'âme est comme la main; en effet, la main est l'instrument des instruments, et l'intellect est la forme des formes, et la sensibilité est la forme des sensations"⁴².

Aristote dit, d'ailleurs, explicitement que le nous, et non pas comme le dirait Platon, l'âme tout entière, est "le lieu des formes", le "lieu des idées": *topos eidōn*: "*kai eu dē oi légontes tēn psychēn*

³⁷ *Ibid.*, III, 5; 430 a 15.

³⁸ *Ibid.*, III, 7; 431 b 17.

³⁹ *Ibid.*, 431 a 1.

⁴⁰ *Ibid.*, III, 8; 431 b 28.

⁴¹ *Ibid.*, 29.

⁴² *Ibid.*, III, 4; 429 a 27-29.

einai topon eidón, plèn oti oute olè all'hè noètikè, oute entelecheia alla dynamei ta eidè”, “et ils on bien dit, ceux qui ont affirmé que l'âme est le lieu des idées, sauf ces restrictions toutefois, que ce n'est pas l'âme tout entière, mais l'âme noétique, et que les idées (n'y sont) pas en acte mais en puissance”⁴³. Hamelin a résumé cette doctrine, par ces simples mots: “la notion est dans la sensation”⁴⁴.

En conclusion, nous nous rallierons à cette formule de León Robin⁴⁵: “Ainsi l'âme, qui apparaissait liée dans ses opérations a toutes sortes de conditions corporelles, finit, lorsqu'elle a achevé sa nature et réalisé toutes ses *puissances*, par être un *pur intellect*”. Autrement dit, Aristote aboutit finalement à un très net rationalisme.

Mais il ne faut pas oublier que, même à ce stade ultime, aucune pensée ne peut complètement se passer des images. Par exemple, de même qu'en géométrie, bien que nous ne fassions pas usage de la dimension du triangle que nous traçons, nous sommes obligés de la tracer, pour raisonner. de même dans la pensée, il faut du quantitatif⁴⁶. Ce pourquoi Marcel de Corte peut écrire: “L'épistémologie suppose, d'ailleurs, une coopération vitale de toutes les facultés cognoscitives, depuis le plus humble jusqu'à la plus élevées: sensation, imagination, mémoire, intelligence unissent leurs efforts et, s'appuyant l'une l'autre, déterminent l'apparition du concept”⁴⁷.

On doit souligner le caractère “d'unité profonde des fonctions actives et passives de l'esprit, dans l'acte d'intellection”, dit encore très justement Marcel De Corte⁴⁸. La doctrine d'Aristote est ici dirigée a la fois contre les Physiciens (qui niaient le côté actif de l'intellect) et contre Platon (qui repoussait toute passivité de l'esprit). Avec De Corte, encore, on peut parler légitimement d'une “activité intentionnelle” de l'imagination⁴⁹, et non pas seulement de sa réceptivité. Comme le proclame le traité *Sur le principe général dans les animaux*⁵⁰, “ainsi la sensibilité et l'imagination ont le même rôle que l'intelligence; car toutes ces facultés sont des facultées de connaître, bien qu'elles aient entre elles toutes les différences que l'on a signalées ailleurs”. Mais l'imagination et la mémoire son appelées à disparaître, après notre mort, leur office une fois rempli. Au contraire, le *noûs*

⁴³ *Ibid.*, III, 4; 429 a 27-29.

⁴⁴ HAMELIN, *op. cit.*, p. 385.

⁴⁵ L. ROBIN, *Aristote*, p. 192.

⁴⁶ Cf. *De l'âme*, 449 b 30; 450 a 9.

⁴⁷ M. DE CORTE, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁰ Chap., 6, par. 5.

subsiste⁵¹, encore qu'il y ait là quelque ambiguïté indéniablement dans les formules dont se sert Aristote.

La noétique d'Aristote, en tout cas, insiste fort notablement on le voit, sur l'originalité de l'intellect agent. "Les états de l'âme sont des formes réalisées dans la matière", "*ta pathè logoi enuloi eisin*"⁵². Or, seule l'intuition intellectuelle est capable, selon Aristote, de saisir la forme indivisible, en un temps indivisible et par une opération également indivisible de l'âme⁵³. C'est que le *noûs* possède une vitalité extraordinaire; relisons, entre autres, ce mot de la *Métaphysique*⁵⁴: "*hè gar nou energeia dzôe*", "en effet, l'acte de l'intelligence est *vie*". Le *noûs* est aussi, comme l'affirma Aristote dans le traité *Des Songes*⁵⁵, "la faculté qui juge en dernier ressort, la faculté qui sur-juge...".

On doit, donc, souligner la continuité et l'unité de toutes les fonctions psychiques chez Aristote. Comme l'observe encore Marcel De Corte⁵⁶, Aristote ne découpe pas l'âme en *disjecta membra*, comme Platon qui distingue une âme concupiscible, une âme irascible et une âme raisonnable. Il y a ici une seule âme avec trois grandes facultés (végétative, sensitive, intellectuelle). Sûrement, s'il faut en croire De Corte, Aristote eût souscrit à la formule de St. Augustin: "*essentia simplex, officiis multiples*" (simple par son essence, multiple par ses offices).

Sans doute faut-il, néanmoins, tenir compte de l'objection de Lalo⁵⁷: "mais il faut reconnaître que les puissances de l'intellect sont aussi peu déterminées que possible, et, à la limite, nulles. Elles ne peuvent être autre chose que la capacité impersonnelle de recevoir toutes les formes, sans leur opposer nulle réaction propre, qui les altérerait. Or, on voit bien en cela qui vient des choses; mais rien ne semble venir de l'esprit: pour s'assurer une certitude absolue, la pensée s'efface devant ses objets, et sa personnalité s'évanouit". Ortega épouse ce point de vue. Mais avec Joseph Moreau et tant d'autres, nous pensons que cette critique va trop loin et dépasse son point d'impact. En fait, le péripatétisme constitue une doctrine *intermédiaire* entre le sensualisme et l'idéalisme; elle n'est ni un empirisme total, ni un intuitivisme pur. Elle repose tout entière sur la notion de *puissance*: ce que le *noûs* fait passer à l'acte préexistait déjà à l'état potentiel:

⁵¹ *De l'âme*, III, 5; 430 a 22.

⁵² *Ibid.*, I, 1; 403 a 22.

⁵³ Cf. *Seconds Analytiques*, V, 74 a 30; et surtout *De l'âme*, III, 6; 430 a 26-b 14.

⁵⁴ Livre Lambda, 7; 1072 b 26.

⁵⁵ Ch. III par. 6.

⁵⁶ M. DE CORTE, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁷ *Aristote*, p. 66.

il n'est pas créé *ex nihilo* par l'expérience ni par l'esprit. C'est la notion de virtualité, de force, de tendance, que reprend plus tard et que développera le grand Leibnitz. Pour ce caractère structuré et cohérent de son système, on comprend, en vérité, que Dante ait pu qualifier Aristote par ces mots singulièrement élogieux: "le maître de ceux qui savent"...

ALAIN GUY

*Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université de Toulouse*

LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DE DIEU
DANS LE COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS
SUR LA *PHYSIQUE* D'ARISTOTE

Voici la huitième étape d'une enquête commencée en 1948, sur le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas¹. Pour respecter, comme je l'ai fait jusqu'ici, l'ordre chronologique des écrits du saint docteur, j'aurais dû aborder ici sa *Summa theologiae* et, en particulier, la page consacrée aux *quinque viae*. Mais ce texte célèbre a fait l'objet de tant de publications, surtout au cours des vingt dernières années, qu'il est impossible de le traiter selon les exigences scientifiques en un bref article. Même l'étude critique d'une seule des cinq voies dépasserait les limites normales d'un article de revue. Réservant donc à plus tard l'examen de la *Summa theologiae*, je voudrais étudier aujourd'hui un des principaux commentaires aristotéliens de saint Thomas: *In octo libros Physicorum expositio*.

Le P. Mandonnet situait cet écrit aux environs de 1265. Le P. Castagnoli le croyait, lui aussi, antérieur à la *Prima pars* de la *Somme* et même au *De potentia*. Mais Mgr Mansion et Mgr Grabmann ont montré, par des voies indépendantes, qu'il fallait reculer la date de composition jusque vers 1268². Le P. Walz rattache la rédaction, ou du moins l'achèvement du commentaire au second séjour parisien du saint docteur (1269-1272), sans d'ailleurs avancer d'argument³. Nous pouvons donc, jusqu'à plus ample informé, conclure de ces différents travaux que le commentaire sur la *Physique* a été mis en circulation vers 1268 (fin du séjour en Italie) ou un peu plus tard (pendant le second séjour à Paris).

¹ L'étape précédente a été *Le problème de l'existence de Dieu dans le "Compendium theologiae" de saint Thomas*, in *Studia Mediaevalia et Mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata*, Rome, 1971. Au début de cet article on trouvera les indications bibliographiques relatives aux étapes antérieures de l'enquête.

² Sur tous ces historiens voir M. GRABMANN, *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, 3^e édition (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXII, 1/2), Munster (W.), 1949, p. 275.

³ A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin. Adaptation française par P. NOVARINA* (Philosophes médiévaux, V), Louvain 1962 p. 165.

Nous prendrons comme texte celui de l'édition Léonine⁴. Les éditeurs romains connaissaient 23 manuscrits et, bien entendu, les éditions antérieures. Cependant ils n'ont pris comme base de leur édition, ni le manuscrit jugé le meilleur, ni même une des familles de manuscrits, mais le texte de la *Pianna* (1570), dont ils ne s'écartent que lorsqu'une correction s'impose manifestement. L'édition Léonine de notre commentaire n'est donc pas une édition critique au sens rigoureux du mot. Elle offre toutefois un texte sûr, que l'exploration ultérieure des manuscrits ne modifiera pas notablement. Les *lectiones* de saint Thomas sont précédées par le texte correspondant d'Aristote, en deux colonnes: original grec repris à l'édition Didot⁵ et traduction latine adoptée par la *Piana*; c'est la version médiévale utilisée par saint Thomas, mais les éditeurs ont corrigé le texte de la *Piana* à l'aide de trois manuscrits de la Vaticane et parfois aussi selon les indications fournies par le commentaire de saint Thomas.

Dans une première partie, je rappellerai brièvement ce qu'enseigne la *Physique* d'Aristote au sujet du Premier Moteur et je m'inspirerai des travaux récents consacrés à cette question⁶. La doctrine du Stagirite étant mise en relief, il s'agira, dans la seconde partie, de voir ce que devient le Premier Moteur du Philosophe dans l'éclairage de l'exégèse élaborée par le commentateur chrétien.

On aperçoit aussitôt l'intérêt de cette enquête. Saint Thomas va-t-il respecter sans réserve les positions historiques d'Aristote, quitte à reconnaître, ou du moins à laisser entendre que le Dieu du christianisme et de la métaphysique authentique est très différent du Premier Moteur de la *Physique*? Ou bien va-t-il, au contraire, mettre en relief les traits communs qui existent entre le vrai Dieu et le Premier Moteur, quitte à laisser dans l'ombre l'abîme qui les sépare? Telles sont les questions qui se posent spontanément lorsqu'on aborde le commentaire de saint Thomas.

⁴ *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia. Tomus secundus. Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Rome, 1884.

⁵ Pour le livre VII, lect. 3-6, l'édition Léonine donne également le texte de l'édition PRANTL, plus proche de la version utilisée par saint Thomas. Mais cette section du livre VII est sans intérêt pour notre enquête.

⁶ On doit mentionner surtout: M. DE CORTE, *La causalité du Premier Moteur dans la philosophie aristotélicienne*, in *Revue d'histoire de la philosophie*, 5 (1931), 105-147; J. PAULUS, *La théorie du Premier Moteur chez Aristote*, in *Revue de philosophie*, 33 (1933), 259-294, 394-424; sur la *Physique*, voir pp. 265-285; G. VERBEKE, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*, in *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1948), 137-160; A. MANSION, *Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens*, in *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Monseigneur R. Jolivet*, Lyon-Paris, 1960, 21-44; G. RODIS-LEWIS, *Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote*, ibidem, 45-68; J. OWENS, *Aquinas and the Proof from the Physics*, in *Mediaeval Studies*, 28 (1966), 119-150; sur la *Physique*, voir pp. 122-127.

I

Comme tous les écrits du Stagirite, la *Physique* a suscité de nombreux problèmes de critique textuelle, de critique littéraire (composition de l'ouvrage, chronologie absolue et relative des livres qui sont aujourd'hui réunis en un seul traité, rapports avec les autres écrits d'Aristote etc.) et d'herméneutique. Seuls ces derniers problèmes doivent nous occuper directement ici, notre premier objectif étant de résumer fidèlement la pensée de l'auteur de la *Physique* concernant le Premier Moteur et les doctrines connexes.

Au livre VII de la *Physique*, seul le premier chapitre concerne notre problème. Aristote établit d'abord que "tout ce qui est en mouvement, doit être mû par quelque principe de mouvement". La démonstration, de type physique, est complexe. Le Stagirite montre ensuite qu'on ne peut remonter à l'infini dans la série des moteurs mus, mais qu'il faut arriver à un "premier moteur immobile". Ici encore, le développement de la thèse se présente comme un théorème de physique, élaboré à partir de l'analyse du phénomène du devenir dans le monde corporel. Le premier moteur auquel on arrive est cause efficiente du mouvement. Une telle cause doit, selon les principes d'Aristote, être intimement unie à son effet et, dès lors, bien que la chose ne soit pas affirmée explicitement dans le livre VII, elle ne peut être une substance séparée de la matière, mais elle doit être un principe immanent au premier mobile.

Le livre VIII apporte de précieux compléments à la doctrine du premier moteur. Les deux premiers chapitres établissent l'éternité du mouvement et du temps, puis réfutent les arguments des adversaires de cette thèse. Le chapitre 3 expose et discute les différentes hypothèses que l'on peut formuler touchant la répartition du mouvement et du repos dans l'univers. Au chapitre 4 l'auteur reprend et confirme la thèse déjà développée au début du livre VII: *omne quod movetur, ab alio movetur*; puis il montre que le mouvement naturel des corps lourds et des corps légers n'est pas un accroc au principe établi. Le chapitre 5 ne concerne pas directement notre sujet: Aristote y montre que tout moteur n'est pas nécessairement mû et il précise ce qui se passe dans le vivant, c'est-à-dire dans l'être qui se meut lui-même: on peut y discerner une partie mobile et une partie motrice.

Avec le chapitre 6 nous revenons expressément au premier moteur, dont il s'agit de préciser la nature. Aristote montre que, au delà des êtres qui se meuvent eux-mêmes, mais dont le principe moteur est corruptible et mobile "par accident" (il s'agit de l'âme des vivants),

il faut remonter à un premier moteur incorruptible, qui n'est mobile ni de soi, ni par accident. Quant à l'unicité du premier moteur, Aristote la présente d'abord comme hautement probable, en vertu de sa conception optimiste de la nature: celle-ci ne recourt pas à une infinité de principes lorsqu'elle peut obtenir l'effet voulu par un nombre limité de principes et elle ne fait pas par plusieurs ce qu'elle peut réaliser par un seul. Dans la conclusion de l'exposé, il revient à l'unicité du premier moteur et l'affirme cette fois sans réserve: le mouvement devant être éternel et, dès lors, continu, est un, ce qui implique l'unicité du mobile et l'unicité du moteur. Bref, il doit exister un seul premier moteur immobile. Enfin, dans la seconde partie du chapitre 6, le Philosophe reprend la démonstration de l'existence du premier moteur par un autre biais: la nature des principes moteurs; mais ce nouveau développement n'apporte rien de neuf quant à la nature du premier moteur.

Aristote revient une dernière fois au premier moteur à la fin du chapitre 10, qui est aussi la fin du livre VIII et, dès lors, de la *Physique*. Après avoir résumé les démonstrations antérieures, le Stagirite montre que le premier moteur doit exercer sa motion, non pas au centre, mais à la surface de la première sphère ou premier mobile. Il établit ensuite que le premier moteur ne peut pas être étendu, affecté d'une grandeur spatiale: en effet, il possède une puissance motrice infinie, puisqu'il meut éternellement le premier mobile; or un moteur corporel a nécessairement une grandeur finie, car une grandeur infini est impossible, et un corps fini ne peut avoir une puissance motrice infinie; le premier moteur doit donc être inétendu, indivisible et exempt de parties.

Il résulte de l'analyse attentive des deux derniers livres de la *Physique* que le premier moteur dont il est question dans cet ouvrage est immanent au monde corporel: c'est l'âm (incorporelle, incorruptible et éternelle) du premier ciel ou premier mobile, lui-même éternel et incorruptible; c'est la cause efficiente du mouvement de rotation qu'elle imprime à ce mobile. Cette âme motrice est en elle-même incorporelle, mais elle est unie intimement à la première sphère, qu'elle fait tourner sur elle-même en appliquant son influx causal à la périphérie du mobile. Celui-ci change de lieu quant à ses parties, mais la sphère comme tout occupe toujours le même lieu et c'est pourquoi le premier moteur n'est pas mû par accident du mouvement de son mobile.

Telle est la doctrine du premier moteur développée dans la *Physique* et, disons-le aussitôt, très différente de celle qu'Aristote proposera dans la *Métaphysique*. Mais ceci ne doit pas nous arrêter pour le moment.

II

Nous pouvons passer maintenant au commentaire de saint Thomas. Notons d'abord que ce dernier ne se pose aucune question au sujet de l'unité littéraire des livres VII et VIII de la *Physique*. Pour lui le même problème est étudié dans les deux livres sous des formes différentes et le livre VIII apporte des compléments au livre VII. Dans les deux cas Aristote arrive à une disjonction: ou bien on parvient directement à un moteur immobile, ou bien on passe par l'intermédiaire d'un moteur qui se meut lui-même.

Le chapitre I du livre VII fait l'objet de deux *lectiones* dans le commentaire. Saint Thomas analyse le texte du Philosophe avec sa lucidité coutumière et l'explique fidèlement. Il rencontre et réfute les objections formulées par Galien et par Avicenne contre le principe aristotélien; il rappelle ensuite comment Averroès résolvait la difficulté soulevée par Avicenne et précise la valeur de cette réplique. Cette mise au point de la position d'Averroès est pour saint Thomas l'occasion de donner à son exposé une allure plus philosophique: la démonstration d'Aristote n'est pas seulement une *demonstratio quia*, comme le pensait le Commentateur; c'est une *demonstratio propter quid*, car elle révèle la cause pour laquelle il est impossible qu'un mobile se meuve lui-même, c'est-à-dire soit cause de son propre mouvement: tout mobile (corporel) est divisible et dépend donc de ses parties constitutives; dès lors il se saurait être, à titre premier, cause de son mouvement; c'est pourquoi les Platoniciens ont soutenu que seules les substances spirituelles, simples et donc indivisibles, peuvent se mouvoir elles-mêmes; mais le "mouvement" est pris ici dans un sens élargi, comme synonyme d'opération: les substances spirituelles sont principes de leurs propres opérations. Ainsi s'achève la *lectio prima*. Même fidélité intelligente dans la *lectio secunda*, où l'exégète reprend toutes les articulations de l'exposé d'Aristote sans y apporter aucun complément ou développement.

Il n'est jamais fait mention de Dieu dans ces premières *lectiones* du livre VII, pas plus que dans le chapitre d'Aristote qu'elles commentent. Rappelons que ce chapitre est résumé très exactement dans la *Summa contra Gentiles*, au début du chapitre I, 13: *Rationes ad ostendendum Deum esse*. Ici cet exposé est présenté comme une des deux voies par lesquelles Aristote établit l'existence de Dieu *ex parte motus*. Aussi le bref résumé qui condense en quelques lignes l'argumentation (*Quarum prima talis est...*) et qui conclut à l'existence de *aliquod movens immobile*, se termine par ces mots: *Et hoc dicimus*

Deum. Ces mots ne sont pas repris, on vient de le dire, dans le commentaire au livre VII de la *Physique*⁷.

Le début du livre VIII a pour objet l'éternité du mouvement et saint Thomas consacre à ce problème les quatre premières leçons de son commentaire. Ici encore, il expose fidèlement la doctrine du Philosophe et il en souligne l'importance dans la perspective de ce dernier, qui s'appuie sur l'éternité du mouvement pour prouver l'existence du Premier Principe, et cela au livre VIII de la *Physique* et au livre XII de la *Métaphysique*.

S. Thomas ajoute que la méthode d'Aristote est souverainement efficace et "irrésistible": car si l'on peut établir qu'un monde éternel requiert impérieusement l'existence d'un Premier Principe, cette conclusion s'imposera avec plus d'évidence encore si l'on peut montrer que le monde n'est pas éternel: ce qui commence d'exister (*omne novum*) a manifestement besoin d'une cause pour rendre compte de cette existence nouvelle (fin de la première leçon).

Au cours de la *lectio secunda*, le commentaire de saint Thomas se fait beaucoup plus personnel. Non pas qu'il attribue au Stagirite des idées qui lui seraient étrangères, mais parce que le commentaire d'Averroès lui fournit l'occasion d'introduire une discussion sur le thème de la création. A la critique averroïste de la notion de création, il oppose sa propre doctrine, mais il ajoute qu'Averroès ne respecte pas la pensée d'Aristote et il cite le passage de la *Métaphysique* où ce dernier prouve "quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus". Notre exégète attribue donc au Philosophe la doctrine de la causalité créatrice. Il ajoute d'ailleurs quelques lignes plus loin:

Sicut ergo, si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit et plures Platoniorum, non est necessarium, immo impossibile, quod huic productioni universali aliquid subiectum non productum praecintelligatur, ita etiam, si ponamus secundum nostrae fidei sententiam, quod non ab aeterno produxerit res, sed produxerit eas postquam non fuerant, non est necessarium quod ponatur aliquid subiectum huic universali productioni. Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei.

L'interprétation du passage cité de la *Métaphysique* appelle assurément les plus grandes réserves, car elle ne répond sans doute pas à la vraie pensée du Philosophe. Mais il ne s'agit plus de la *Physique*

⁷ Sur le développement de cette *prima via* dans la *Summa contra Gentiles*, voir J. OWENS, *Aquinas and the Proof from the Physics*, 132-137; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans la "Somme contre les Gentils"*, in *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec, 1968, 396-398.

et, dès lors, nous n'avons pas à nous arrêter davantage à cette exégèse, qui est ici une digression. La doctrine de la causalité créatrice est encore attribuée un peu plus loin à Platon et à Aristote, en contraste avec les présocratiques:

Postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse.

Averroès est encore critiqué, au cours de la même leçon, à propos de l'éternité du temps. Enfin, dans la dernière partie de cette très longue leçon, saint Thomas s'applique à juger la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde du point de vue de la foi catholique: il discerne de qui est incompatible avec la doctrine chrétienne et ce qui ne l'est pas; il rejette l'exégèse trop bienveillante de ceux qui prétendent qu'Aristote n'a pas enseigné fermement l'éternité du monde et déclare cette attitude frivole; enfin il limite la portée des arguments dont use le Philosophe pour établir l'éternité du mouvement, montrant que ces arguments n'atteignent en aucune manière la causalité de Dieu, *causa intelligente et volontaire*.

Il est encore question de la nature de la foi chrétienne au début de la troisième leçon et, vers la fin de cette leçon, sur la base du texte de la *Métaphysique* déjà invoqué plus haut, la thèse de la création est de nouveau attribuée à Aristote:

Ex quo patet quod, quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt.

Passons au chapitre 4, que saint Thomas commente dans les leçons 7 et 8. Au début de la septième leçon, il explique que ce chapitre n'est pas un doublet: au début du livre VII, Aristote avait démontré le principe *omne quod movetur, ab alio movetur* par un argument général basé sur la nature du mouvement; il s'agit cette fois de montrer que le principe se vérifie universellement pour tous les mobiles et pour tous les moteurs. De nouveau, nous sommes en physique et tout se passe au plan de la physique, tant dans l'exposé d'Aristote que dans le commentaire de saint Thomas. Il s'agit toutefois de "physique" au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire d'un savoir qui n'est ni exclusivement positif (au sens actuel du mot), ni exclusivement philosophique. Cette "physique" aristotélicienne n'exclut pas tout usage de notions métaphysiques et c'est ainsi que nous voyons saint Thomas introduire dans son analyse du mouvement les notions d'acte et de puissance, qui ont incontestablement une portée métaphysique; sans doute, Aristote lui-même ne fait guère appel

à ces notions dans le déroulement des preuves de la *Physique*⁸: mais ces notions viennent de lui et son commentateur ne force donc pas sa pensée en les invoquant pour mettre en lumière la portée métaphysique de la thèse du Stagirite.

Le chapitre 6 est expliqué dans les leçons 12 et 13. Comme de coutume, le commentaire analyse très exactement le texte et met en plein relief toutes les articulations de l'exposé dense et concis du Philosophe, mais sans rien y ajouter d'original. Une seule note personnelle apparaît vers la fin de la *lectio* 13:

Est autem sciendum quod hae rationes, quibus Aristoteles probare nititur primum motum esse perpetuum, non ex necessitate concludunt: potest enim contingere absque omni mutatione primi motoris, quod non semper moveat, sicut supra ostensum est in principio huius octavi.

Voici enfin la *lectio* 23, dans laquelle saint Thomas explique la dernière page de la *Physique*. On y trouve des développements plus personnels de l'auteur du commentaire. D'abord des considérations d'ordre astronomique sur les mouvements célestes. Ensuite une mise au point à propos de la présence du premier moteur à la périphérie de la première sphère: il n'y est pas présent "par détermination de sa substance", mais par l'efficacité du mouvement qu'il imprime au premier mobile. C'est en ce sens que l'on dit du premier moteur qu'il est *in caelo* plutôt que *in terra* et *in oriente* plutôt que *in occidente*. Mais ces formules n'impliquent aucune fixation (*affixionem*) de ce moteur à une partie déterminée du mobile; d'ailleurs ce n'est pas toujours la même partie du mobile qui se trouve à l'orient, ce qui prouve que le premier moteur n'est nullement attaché au mobile⁹.

Plus loin saint Thomas fait observer qu'Aristote attribue l'éternité du mouvement continu tantôt à l'immobilité du moteur, tantôt à sa puissance infinie. Il n'y a aucune contradiction en cela, dit-il, car l'immobilité du moteur explique le retour (*reiterationem*) perpétuel du mouvement, tandis que sa puissance infinie rend compte de l'éternité du mouvement et de l'infinité qu'elle comporte.

Commentant enfin les dernières lignes du traité, le saint docteur explique que le premier moteur est indivisible, non à la manière du point mathématique, mais à la manière d'une réalité qui échappe totalement à la catégorie de la grandeur spatiale.

⁸ Cf. G. VERBEKE, *La structure logique...*, p. 156.

⁹ Cette exégèse ne paraît pas forcer la pensée d'Aristote, puisqu'il déclare, quelques lignes plus loin, que le premier moteur est incorporel. Il ne saurait donc être localisé "dans sa substance", même s'il est l'âme du premier mobile. Cet aspect de la question semble avoir échappé à M. Paulus: voir *La théorie du Premier Moteur...*, p. 279.

Le commentaire s'achève par cette phrase:

Et sic terminat Philosophus considerationem communem de rebus naturalibus in Primo Principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen ¹⁰.

III

Quelques conclusions se dégagent de notre enquête. Il nous reste à les formuler succinctement.

1. Le premier moteur dont l'existence est établie dans la *Physique* est l'âme du premier mobile ou premier ciel. La causalité qu'il exerce consiste à mouvoir le premier mobile comme cause efficiente du mouvement. Son influx moteur s'exerce à la périphérie du premier ciel, mais le premier moteur est en lui-même inétendu ou incorporel. Il est coéternel au premier mobile.

2. L'exégèse littérale de la *Physique* dans le commentaire de saint Thomas est d'une grande fidélité et elle projette sur les textes difficiles du Stagirite une clarté remarquable. Saint Thomas ne sollicite pas les textes qu'il commente et ne transforme pas le premier moteur de la *Physique* en un Créateur transcendant. D'autre part le saint docteur critique Aristote dans la mesure où sa doctrine lui paraît incompatible avec celle de la foi chrétienne, c'est-à-dire lorsqu'il enseigne l'éternité du mouvement et du monde.

3. En plusieurs endroits, saint Thomas dépasse résolument sa mission d'exégète et même la critique directe des positions doctrinales qu'il expose, en portant la discussion sur le terrain de la doctrine chrétienne de la création. Non seulement il réfute sur ce point les vues d'Averroès, mais il s'appuie sur un passage de la *Métaphysique* pour attribuer à Aristote le thème de la causalité créatrice de Dieu. Ces digressions —de valeur très discutable en ce qui concerne la position d'Aristote—, se détachent nettement du commentaire proprement dit et n'en compromettent pas l'objectivité.

4. Saint Thomas ne considère pas les développements de la *Physique* comme le dernier mot du Philosophe sur le premier moteur. Il sait que la *Métaphysique* apporte des compléments essentiels: au delà du premier moteur cause efficiente inmanente au premier mo-

¹⁰ Sur la doctrine du Premier Moteur dans le commentaire de saint Thomas, voir surtout J. OWENS, *Aquinas and the Proof from the Physics*, pp. 137-144, où l'on trouvera l'examen critique de quelques passages du commentaire.

bile, il y est question d'un Premier Moteur transcendant au monde, cause finale, substance immatérielle, pensée de la pensée. Mais il croit aussi que les notions et les principes mis en ouvre par Aristote dans *la Physique* peuvent être exploités au niveau d'une réflexion métaphysique et fournir les éléments d'une preuve de l'existence de Dieu *ex parte motus*. C'est ce qu'il a réalisé lui-même dans plusieurs de ses ouvrages antérieurs; la *Summa contra Gentiles*, le *Compendium theologiae* et la *Summa theologiae*. Dans son commentaire sur la *Physique*, soucieux de respecter sa mission d'exégète, il s'est borné à mettre en valeur les éléments de la démonstration mis en ouvre par le Philosophe.

Fernand VAN STEENBERGHEN
Université catholique de Louvain

INDIVIDUACION, ANALOGIA Y PARTICIPACION EN EL PLANO FISICO

“—No conozco ninguna emoción mayor que ver cómo todos los hechos salen de la sombra, se agrupan unos con otros y forman poco a poco la verdad probable.

—... ¿Quiere decir con eso que tiene usted ya lista su solucioncita?

—¡Oh!, no... Solamente que... me parece que existen ciertos puntos sobre los cuales no sería imposible formarse una opinión, e incluso otros que resultan de tal modo precisos que basta con formular una conclusión”.

(M. LEBLANC, *L'aguille creuse*)

Nos proponemos en las páginas que siguen ocuparnos de los temas de la individuación, la analogía y la participación, en el exclusivo dominio del ser natural, a fin de intentar establecer desde él una firme fundamentación necesaria para toda posterior elaboración. Trataremos de evitar todo apriorismo y las incursiones aclaratorias que hagamos más allá del ámbito de la filosofía de la naturaleza —sea en notas, sea en el texto— quedarán suficientemente definidas como tales traspasos. Lo cual no significa que pretendamos comenzar, cartesianamente, desde cero; por el contrario, haremos gustosos uso de los resultados ya obtenidos por muy prestigiosos autores de sobra conocidos como para que el lector perito pueda detectar aquí y allá cuánto debemos a los tales en nuestro trabajo; pero para intentar darle a éste un cierto hábito de simplificación y redescubrimiento, nos eximiremos de citarlos a la letra.

PRIMERA PARTE: INDIVIDUACION

FENOMENOLOGIA DEL INDIVIDUO

Un innegable hecho de la experiencia nos muestra a la substancia material existiendo separadamente según cuerpos diversos, según trozos de substancias o de complejos substanciales; la substancia corpórea se presenta así en esos concretos fragmentos vulgares, cotidianamente

experimentados, entidades diversas, distintas. El ser substancial aparece siempre como in-dividuo, ἄ τομον, como un ser uno e independiente —en primera aproximación al menos— distinto de todo otro uno e independiente. En “esta cosa”, esta sustancia, este cuerpo que existe y actúa aquí y ahora, sobre otros cuerpos substanciales, también ellos individuos y existentes y actuantes aquí y ahora.

Es decir que la compleja realidad material significa, reducida a sus términos fundamentales, una dinámica multiplicidad de substancias individualizadas intra e interespecíficamente. Ser individuo significa, en el plano físico-experimental, presentar el cuerpo una unidad de comportamiento que varía bruscamente según un límite a partir del cual surge otro comportamiento suficientemente distinto (individuo o individuos circunstantes). Pero esto mismo indica ya que ser individuo es, fenoménicamente hablando, un modo precario de ser en tanto que su determinación fáctica dependerá de la escala de consideración y aún de las energías puestas en juego en la inevitable interacción que supone llegar a definir aquellos comportamientos limitantes; pues no es lo mismo fijar los límites macroscópica y directamente, que tener que llevarlo a cabo a la escala atómica e indirectamente, por ejemplo. A medida que desde el nivel de lo inanimado se asciende según la escala de perfección, la substancia aparece formalmente mejor definida pero materialmente más precaria, precisamente porque a mayor complejidad material corresponde forma más perfecta¹ ontológicamente hablando; pero al mismo tiempo esa complejidad material comporta mayor vulnerabilidad a los agentes circundantes.

En efecto, mayor complejidad material significa mayor número de elementos combinados bajo la misma forma regente, pero elementos que subsisten virtualmente en dicho compuesto², y elementos que tras la unificación que les procura la forma del compuesto siguen estando, al mismo tiempo, orientados —preorientados— hacia la recuperación de sus formas individuales no bien las circunstancias lo faciliten; que en esto consiste propiamente la “virtualidad”.

Es decir que en todo compuesto existe una tensión interna que se hace clara en el paciente de la acción-pasión, el que *es cambiado* por un interdinamismo con sus circunstantes: su forma ya no es capaz de ejercer la hegemonía y control de las formas de los elementos componentes, los cuales se liberan así de la tutela de aquélla. Este es justamente el proceso inverso de aquel que había provocado la aparición

¹ Jerárquicamente el orden es inverso: “[Dios] no produce tales formas de las cosas en razón de tales materias, sino que más bien produjo tales materias para que se den tales formas”, S. TOMÁS, *II Contra Gent.*, c. 40. Cf. también *II Contra Gent.*, c. 30: “La forma del cuerpo mixto alcanza la materia en cuanto esta está dispuesta por una determinada mezcla”.

² Virtualidad entendida como segundo grado de potencialidad; cf. S. TOMÁS, *De natura materiae*, c. 9.

de la substancia compuesta. Todo esto es un modo de expresar el dinamismo *interno* de todo ser, pues todo ser es y es inter e intra dinámico, como compuesto de seres —elementos— ellos mismos dinámicos esencialmente ³. Así, cuanto más perfecta es la individualidad de un individuo, más comprometida y precariamente existe, porque a más perfecta forma corresponde más perfecto dinamismo ad extra, sí, pero también más perfecto intradinamismo; a mayor complejidad material, mayor número de puntos de tensión interna y, por consiguiente, mayor vulnerabilidad.

Toda substancia compuesta no es sino el resultado de un compromiso entre los dinamismos propios de cada elemento separadamente considerado, y la sujeción que significa el surgimiento de la nueva estructura compleja —forma— que ha sido posible, claro es, también por el dinamismo particular de cada elemento, pero sólo bajo ciertas condiciones especiales, y tanto más especiales cuanto mayor es la complejidad de la nueva estructura. Es decir que podemos establecer en términos generales la siguiente conclusión: *en nuestro universo físico, a mayor perfección formal corresponde mayor vulnerabilidad material.*

Así, la subsistencia de un mineral está menos sometida a las variaciones ambientales que la de un vegetal; la de éste, que la de un animal; etc. Si volvemos a nuestros I-E P e I-E T ⁴ el ejemplo es inmediato; hemos aceptado la preeminencia o perfección del I-E T con relación a sus correspondientes I-E P; pues bien, materialmente su vulnerabilidad es manifiesta y tan grande que un simple golpe puede fracturarlo y destruirlo como I-E T.

La experiencia científica confirma, en general, este punto de vista. Los complejos minerales, de relativa sencillez, son más estables que los complejos de la química del carbono; y las síntesis orgánicas se caracterizan, tal cual lo sabe todo estudiante de química, por presentar un marcado fenómeno de reversibilidad como tendencia a descomponerse el compuesto obtenido en sus componentes y de modo tal que en el seno del sistema se establece finalmente un equilibrio dinámico entre ambas tendencias: composición y descomposición; y en general el rendimiento de una síntesis orgánica es tanto menor cuanto más complejo es el compuesto obtenido. Para tomar un ejemplo muy actual, cuando los científicos pretenden establecer alguna teoría acerca del probable origen de la vida sobre la tierra, recurren de algún modo a la idea original de Urey ⁵, retrocediendo hasta los com-

³ Argumento que suficientemente desarrollado abona ya la idea que apuntamos en otro trabajo acerca de la imposibilidad de definir y aún de concebir un ser físico verdaderamente elemental; cf. "Dinámica de la integración material", SAPIENTIA, 1968, XXIII, p. 97 ss.

⁴ Definidos en el trabajo anteriormente citado, nota 3.

⁵ H. C. UREY, "On the early chemical history of the earth and the origin of life", *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.*, 1952, 38, 351.

puestos más estables termodinámicamente —que son compuestos químicamente muy simples— para de allí y en tanto las condiciones ambientales lo permitieron, aceptar que desde una primera “época mineral” pueda haberse alcanzado la “época orgánica” (Michel), en la cual surge el problema ahora de la permanencia y desarrollo de estas moléculas orgánicas primitivas. Y ya se la llame unidad subvital (Haldane), eobionto (Pirie), o esquizoplasto (Dauvillier-Desguin), siempre su subsistencia exige un enorme y constante aporte de energía para que pueda subsistir y desarrollarse tal protomolécula “vital” (que es lo que ocurre, en verdad, con todo organismo viviente). Oparin⁶ llega en sus ya famosas hipótesis a que las macromoléculas que se forman, alcanzan un tamaño óptimo⁷ por encima del cual son inestables, se subdividen y recomienzan un ciclo evolutivo donde rige también la selección natural tipo darwiniana, conduciendo a la aparición de tipos dominantes.

Si ahora, y para extremar simplificativamente el ejemplo, pasamos al hombre y la medicina, el extraordinario desarrollo de ésta y de la prolífica industria farmacéutica no tiene otro sentido —científicamente hablando— que el de proteger cada vez mejor al primero, el ser más complejo y vulnerable.

Es decir que esta vía fenomenológica de aproximación al individuo ya nos lo muestra inequívocamente como más o menos precariamente existente cuando se alcanza suficiente profundidad en el análisis, y tanto más claramente cuanto mayor es la perfección ontológica del ser. Pero, al mismo tiempo, considerado esencialmente cada individuo, es decir no en su contexto existencial y según es paciente sino según la perfección específica y en tanto es agente, la escala de perfección se corresponde directamente con la escala de individualidad; de modo tal que la prudencia aconseja partir, también aquí, de lo más aparente y sencillo *quoad nos*. Será, pues, menester comenzar la indagación por aquello que nos es más accesible: la naturaleza macroscópica; y dentro de ésta, por el ser que nos es, a su vez, más claramente independiente desde todo punto de vista (aún introspectivamente): el hombre, el ser natural más estudiado y mejor definido y por ello tan recurrido como ejemplo claro de nociones que luego no lo son tanto cuando se abandona el plano de la humanidad.

Es especialmente la esencial independencia del hombre, su libertad, la que ha permitido ejemplificar paradigmáticamente con él el ser individuo, el ser esto-en-sí-indiviso, esencialmente no-con-otro, separado de todo otro; de modo tal que nada le pueda ser agregado sin que sea asimilado, ni nada le puede ser quitado que permanezca siendo

⁶ A. I. OPARIN, *The origin of life on the earth*, London, 1957.

⁷ ¡Máximo natural! Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 416 a 16.

humano⁸: la exclusividad de ser “este hombre” es total. Claridad individual que conduce a facilitar la lógica de la especie y, por reversión, a atribuir la especie a cada individuo, de modo tal que, como bien dice Fabro: “ogni uomo que partecipa l’umanità se non si può dire che è l’umanità come tal (ciascuno è soltanto ‘uomo’ in concreto), si può ben dire ch’è la *sua* umanità, benchè la sua concreta umanità non costituisce che il nucleo fondamentale della sua realtà”⁹.

Pero considerando ahora la escala ontológica de perfección, surgen las dudas con respecto a la realidad existencial de los individuos, puesto que lo que se verifica en el extremo inferior de la escala, en el reino puramente mineral, parece conducir tan poco a la individualidad y exclusividad exigidas, que bien podríamos extremar heurísticamente las dudas en dos preguntas concordantes con el citado texto de Fabro: en primer lugar, si todo hombre es *su* humanidad, ¿es todo trozo de cobre *su* “cupridad”? En segundo término, si ningún hombre es *la* humanidad, ¿se podría llegar a afirmar un determinado trozo de cobre como *la* “cupridad”?

Ambas cuestiones están justificadas implícitamente ya en una primera y somera comparación entre el individuo que es un hombre y el individuo que parece y no parece ser un trozo mineral cualquiera.

Comencemos, de momento, por la segunda pregunta. Del hombre no puede decirse que uno de ellos sea *la* humanidad, porque cada hombre es *un* hombre concreto según su unidad peculiar natural; y si bien es cierto que cada hombre, en tanto tal, agota esencialmente en su unidad la especie, de hecho la multiplicidad de hombres impide que uno cualquiera de ellos sea *la* humanidad, quedándole sólo ser *su* humanidad. *La* humanidad no puede concretarse sino lógicamente, puesto que la fusión de *los* hombres en *el* hombre no puede llevarse realmente a cabo en gracia a la extrema individualidad que marca ser hombre. A fortiori, no podría un hombre ser la humanidad con respecto a sus miembros anatómicos separados, los cuales participarían supuestamente la humanidad por participar de ese hombre y siendo cada miembro *su* humanidad: volvemos a que una mano separada del cuerpo sólo equívocamente es mano y, a fortiori, mano humana; ninguna parte separada del hombre es hombre, así como ningún hombre por separado es *la* humanidad¹⁰.

⁸ “Una mano de un cadáver no es mano sino por homonimia”, ARISTOTELES, *Meteor*, 389 b 27.

⁹ C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, Torino, 1964, p. 179.

¹⁰ Si “el individuo se halla de modo especial en el género de substancia” (*S. Theol.*, I, 29, 1, resp.), se halla de modo especialísimo en la substancia individual de natura racional encarnada: “Persona es lo perfectísimo en toda la naturaleza, es decir, el ser subsistente en la natura racional”, *S. Theol.*, I, 29, 3, resp.

En general, el ser viviente es máximamente no-con-otro —esencialmente hablando— mientras que todas sus partes son con-él; cada individuo de la especie agota la especie para sus partes anatómicas, y es agotado en la especie lógica. Es decir que el individuo real que es cada hombre agota en sí sus partes en cuanto partes distinguibles pero no separables; y la especie lógica agota los hombres en cuanto partes separadas.

Ahora bien, descendiendo cuidadosamente según la *scala naturae*, se llega a ciertos extremos o coyunturas donde al menos fenomenológicamente surge la duda acerca de la individualidad; sin poderse decidir sobre la subsistencia individual al menos en tres casos típicamente ejemplares: a) en ciertos animales simples como los anélidos, que pueden ser partidos, regenerando cada trozo un individuo semejante al original; b) en el caso de ciertas colonias cual las coralinas, donde las funciones vitales son cumplidas como integración de funciones parciales atribuibles a determinados trozos o zonas de la colonia, de modo tal que su subsistencia sólo es posible por la copresencia de estos “individuos” especializados funcionalmente: aquí el individuo sería el cuerpo resultante de la integración de una sección mínima correspondiente a cada una de las tareas específicas necesarias para la subsistencia; c) finalmente en el caso de las especies químicas, donde las cosas aparecen más complicadas, por un lado, pero más simples por otro.

Tomemos, de momento, este último caso. En el plano de las especies químicas el panorama *se complica* porque aquí es aún más difícil señalar “el individuo” dentro de la especie, pues si exceptuamos el caso especial del mínimo natural, cualquier trozo de una substancia es un individuo (en primera aproximación, al menos); cualquier parte arbitrariamente separada de un tal individuo es no una parte de individuo equívocamente dicha (como la mano separada), sino propiamente otro individuo y en cuanto tal individuo como el de partida y unívocamente dicho. Pero hay más: esta “libertad de ser individuo” es sólo aparente, porque la *indiferencia* —en vía analítica— en cuanto al “trozo” de que se trate, comporta una concomitante *dependencia*¹¹ potencial según la vía sintética, ya que cualquiera de los individuos puede aceptar ser fundido con otro individuo, resultando de ambos uno nuevo, y tan individuo como los de partida: el ser-no-con-otro no halla aquí cumplimiento, pues si bien todo trozo

¹¹ Denominamos *indiferencia* la cualidad del individuo según la cual la simple partición de uno de ellos origina dos individuos de la misma especie; *dependencia* es la cualidad según la cual el individuo admite integración de individuos de la misma especie, resultando siempre un individuo total. La *indiferencia* apunta al “indiviso in se et diviso ab alio”; la *dependencia*, al “esse non cum alio”.

de cobre —para retomar la pregunta primera— es *su* cupridad, el producto de fusión de dos o más trozos de cobre es también *su* cupridad. Por consiguiente, la indiferencia es total, excepto en su mínimo natural y en la vía analítica, pues no hay partición de este mínimo natural sino resolución de la especie; pero en vía sintética y también desde el mínimo natural, la dependencia potencial es también total en cuanto a la individualidad de los productos de integración de dos o más mínimos.

Pero hemos dicho que, al mismo tiempo, hay una cierta simplificación en este plano de lo mineral; ofrecida precisamente por la total dependencia potencial señalada, ya que la misma permite afirmar la posibilidad física de alcanzar *la* cupridad y, en general, de tener *la* especie no ya lógicamente sino realmente; *la* especie puede llegar a existir cuando se logran integrar *todos* los trozos realmente existentes —todos los individuos— de una misma especie, constituyéndose así físicamente el individuo-especie total o I-E T. Individuo este real posible, en el cual se cumplirían máximamente las exigencias de individualidad, pues tras ser una substancia indivisa en sí, sería máximamente no-con-otro, substancialmente hablando, ya que por hipótesis contiene en sí toda la cantidad de una substancia determinada.

Es decir que las características de *indiferencia* (vía analítica) y *dependencia* (vía sintética) que rigen la individualidad en el universo inanimado obliga —la primera— y permite —la segunda— alcanzar *el* individuo —nuestro I-E T— real sólo cuando se ha alcanzado *la* especie. En el I-E T la indiferencia es máxima y la dependencia, cero; mientras que en todos los varios “trozos” de substancia —individuos parciales o I-E P— ambas variables toman valores intermedios hasta alcanzar el mínimo natural, donde se invierten los términos, pues entonces la indiferencia es cero y la dependencia, máxima. Retomando los casos antes señalados, las relaciones con ambas variables pueden tabularse como sigue:

DENOMINACIÓN	INDIFERENCIA	DEPENDENCIA
Mínimo natural (mineral)	0	+
I-E P	+	+
I-E T	+	0
Individuo-colonia	0	+
Anélido	+	0
Hombre (animal superior)	0	0

Según estos valores puede notarse:

a) La semejanza entre mínimo natural e individuo-colonia, destacándose que en este caso se aplica a las colonias (coralinas, por ej.)

criterios análogos al caso de los minerales, pues en estas colonias las funciones vitales son cumplidas como integración de funciones parciales de ciertos trozos o zonas de la colonia, de modo tal que la subsistencia sólo es posible por la copresencia de estos cuasi individuos especializados: aquí el individuo mínimo sería el cuerpo resultante de la integración del número adecuado de secciones mínimas correspondientes a cada una de las tareas específicas necesarias para la subsistencia de la colonia; de aquí que pueda admitirse tanto un I-E P cuanto un I-E T;

b) La semejanza entre I-E T y anélido según la máxima individualidad en cuanto a ser-no-con-otro. En el caso del anélido, su real-realidad constituye arquetipo para la real-posibilidad del I-E T mineral;

c) La peculiaridad del hombre o animal superior en cuanto a la doble negación (0/0) y su máxima y paradigmática individualidad, especialmente por ser-no-con-otro (ejemplo que señala la preeminencia de este factor en la determinación y definición del individuo). En esta peculiaridad se combinan la indiferencia del mínimo natural con la dependencia de un máximo natural; esto es, que un animal superior resulta, en este sentido, a la vez mínimo y máximo natural de la especie, pero en cada individuo.

Consecuentemente, el análisis fenomenológico del ser individuo nos permite regular su grado de individualidad según aparece regido por esos dos factores independientes: la *indiferencia* frente a la partición, y la *dependencia* con relación a la integración. Pero ambos factores guardan, desde esta visualización fenomenológica, un cierto orden de prioridad a favor de la dependencia porque, efectivamente, yendo como debemos hacerlo desde fuera adentro, la individuación se registra como independencia más bien que como indiferencia: preferentemente como ser-no-con-otro¹²

Resultados que justifican sostener ahora que desde el punto de vista substancial, ser individuo significa que la substancia corpórea, la substancia necesariamente extendida por la cantidad, guarda una suficiente coherencia interna como para manifestar aquella unidad de comportamiento exigida y que supone siempre el compromiso y la precariedad de tener que "sobrevivir" la substancia supeditadamente al interdinamismo corpóreo que la condiciona interna y externamente; acción-pasión que esencialmente tiene lugar por contacto inme-

¹² Repárese en que estas consideraciones que venimos haciendo acerca de la individuación y la posibilidad de los I-E T, permiten un nuevo enfoque de la vieja querrela de los universales.

diato o mediato entre las sustancias cuantificadas; y más aún, acción-pasión que necesariamente hace a esas sustancias un ser-en-sí-para-otro y gracias-a-otro¹³. Esta alteridad de la sustancia la saca de sí, disminuye su independencia existencial, la hace “más o menos”, más allá del fijismo esencial que reclamara ya correctamente Aristóteles¹⁴, pareciendo comprometer el existir-no-en-otro que exige la lógica de la sustancia y halla realizado la filosofía natural: estrictamente, como exigencia categorial real; más o menos precariamente, como experiencia¹⁵.

Como consecuencia también el individuo, substancialmente considerado, participa de esta precariedad existencial. Pero, ¿lo hace también numéricamente? Esto es: la variación cuantitativa, ¿comporta una variación numérica del individuo? Si sus dimensiones originales dejan de ser las mismas, ¿deja el individuo de ser numéricamente el mismo?

Se trata aquí de una nueva especificación que resulta de la introducción de un nuevo factor: la *permanencia*; con el cual indicamos la “mismidad” numérica del individuo original luego de variar dentro de ciertos límites sus dimensiones en un cambio *sin* movimiento (porque de otro modo se cae en una *petitio principii*). Tales cambios sin movimiento pueden darse según lo esquematiza la tabla siguiente:

DENOMINACIÓN	CAMBIO CUANTITATIVO	
	CON DISMINUCION	CON INCREMENTO
Mínimo natural	0	+
I-E P	+	+
I-E T	+	0
Individuo-colonia	0	+
Anélido	+	0
Hombre (animal superior)	+	0

Ahora bien, en los casos marcados (+), ¿qué ocurre con el individuo numéricamente considerado? Aquí hay que distinguir, pues por ejemplo, en el caso del anélido y del hombre parece claro que separado de cualesquiera de ellos una porción que no afecte esen-

13 Cf. nuestro trabajo: “Continuidad de la materia”, SAPIENTIA, 1968, XXIII, p. 20 ss.

14 ARISTÓTELES, *Met.*, 1044 a 9; cf. “Continuidad de la materia”, cit., p. 28 ss.

15 El “más o menos” marca el estadio analógico del concepto de sustancia, como veremos más adelante, y que se logra según se recorra la escala jerárquica del ser físico, desde la ínfima partícula puramente inanimada hasta el hombre; siendo siempre el concepto más rígido que la realidad, pues aquél es el modo de volcar toda la infinita riqueza del ser en nuestro molde conceptual finito, “ad modum recipientis”. Por ello mismo no podemos agotar gnoseológicamente el ser sino que alcanzado cierto estadio nos es menester ir cada vez más allá, impulsados por ese saber que no sabemos (todo) y por la vivencia misma del ser físico que somos (connaturalidad).

cialmente su estado vital, existe en ambos permanencia positiva, ya que el resto o desarrolla una porción semejante a la quitada (anélido) o bien permanece al menos en vida (hombre). En el caso del individuo-colonia (cambio $0/+$) que sólo admite incremento pues se trata de un mínimo natural en su orden, dicho incremento sólo puede significar la adición de otro individuo-colonia completo, lográndose así simplemente un sistema armónico por la integración de dos individuos; y estamos en el caso de su dependencia (+).

La dificultad aparece cuando llegamos al I-E T (cambio $+ / 0$) y al I-E P (cambio $+ / +$) pues aquí la experiencia no conduce a una conclusión indudable, ya que la hesitación aparece no a nivel de experiencia sino a nivel de definición del individuo. Ciertamente es que una consideración dinámica del individuo permite afirmar que un I-E P más pequeño no se expresará, no actuará de modo totalmente igual que un I-E P mayor de la misma especie; pero claro es que esto parece demasiado accidental como para resolver la cuestión: un individuo cualitativamente menor, ¿es otro individuo? No lo parece según la cualidad. ¿Lo será según la cantidad? Pero, ¿puede contestarse que la cantidad sigue siendo esencialmente la misma? La respuesta sólo podrá ser clara cuando lleguemos a un concepto de "cantidad esencial", por extraño que esto parezca.

Por ahora quedémonos con la precariedad existencial del individuo substancial, de este "ser relacionalmente" (analógicamente) de la substancia corpórea según se manifiesta. Ciertamente es que no podemos hablar, a esta altura del análisis y con propiedad, de la analogía de la substancia si pretendemos ser fieles a nuestra *via inventionis*, la cual sólo nos permite recurrir a la analogía según se define lógicamente, no siendo lícito pasar más allá de una analogía en cuanto situada más o menos precisamente entre la univocidad y la equivocidad; más adelante nos ocuparemos de este tema. Pero ya esta analogía sumaria del individuo nos permitirá, por el hecho mismo de situarlo entre lo equívoco —a que pareciera apuntar la insistida precariedad— y lo unívoco —que nos resolvería, en primera instancia, la situación, mas nos la complicaría insolublemente al compulsarla con la realidad— rescatar ese individuo apoyándonos preferentemente hacia el extremo unívoco de la relación; elección justificada por aquel mismo análisis existencial que nos mostraba una precariedad manifestada y captada precisamente gracias a la substancia individual existente. Este aspecto unívoco del individuo no es sino el resultado del ser-en-sí de la substancia; el para-otro pauta hacia el aspecto equívoco (todo lo cual hace ya sospechar la fundamentación de la analogía en la armonía de ambos aspectos de la substancia existente).

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

Pero procedamos ya sin más con la pregunta: ¿Qué es, pues, un individuo? Opinamos que una formulación aceptable puede ser: *Individuo es todo ente corpóreo suficientemente coherente como para poder considerarlo uno en sí mismo y distinto de todo otro, bajo condiciones dadas*¹⁶. Formulación que hemos justificado, por otra parte, en nuestra vía fenomenológica en función de los factores de *indiferencia, dependencia y permanencia*. Es decir que individuo es este mismo ser que existe concretamente bajo condiciones determinadas, esta substancia o complejo de substancias que posee una unidad tal que permite distinguirla, separarla conceptualmente, apartándola así de todo otro ser, aún específicamente idéntico. Resulta así que el individuo, en cuanto tal, se opone excluyentemente a toda universalidad tanto genérica cuanto específica; se trata de un ente substancial completo, que no ha menester de ningún otro para su completión. El individuo es un "él mismo", existiendo no-con-otro ni en-otro, y excluyendo, consiguientemente, lo accidental y lo parcial¹⁷.

Pues bien, lo que ahora buscamos es precisamente el principio o raíz de esta individualidad, en cuanto se trata de dar la razón originante de la multiplicidad de individuos de una misma especie. Es decir, no propiamente de la individuación, porque la individuación *simpliciter loquendo* cae dentro del acto mismo de existir (todo cuanto llega a ser sólo lo hace como individuo o en individuo), sino de la razón de la posibilidad de múltiples individuaciones dentro de una misma formalidad substancial. En otros términos, por qué es posible que una única forma substancial no se agote como acto de un único ente.

La búsqueda

La *via inventionis* en este caso puede encararse, como habitualmente se lo hace, sea en el plano del accidente, sea en el plano de los principios del ser natural.

La *via según los accidentes* parece inmediatamente frustrante en cuanto se repara en que aquellos accidentes suponen necesariamente dado el sujeto —así se acostumbra razonar— el sujeto. Por

16 Definición que coincide substancialmente con la conocida de S. Tomás: "Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum", *S. Theol.*, I, 29, 4, resp.; pero que respeta mejor la vía fenomenológica, condicionante para nuestro caso.

17 "...speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantie. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia", *S. Theol.*, I, 29, 1, resp.

ello es que los accidentes sirven, sí, para distinguir entre individuo e individuo, mas no para fundamentar su existencia o posibilidad. Por otra parte, no parece criterio adecuado de la exclusividad de ser que compete al individuo recurrir a accidentes.

Por esta razón parecería muy apta una solución desde la substancia misma, por *vía de los principios del ser natural*; más específicamente: desde la forma substancial. Sin embargo no cabe aquí salida, pues precisamente por tratarse de principios primerísimos del ser no pueden alcanzar ellos a explicar la concreción que comporta el individuo. Si se intentara la búsqueda por ruta de la materia, la generalidad e indeterminación que ella importa nos aparta *ipso facto* del camino. Si lo hacemos a través de la forma, las dificultades surgen también insuperables pues no obstante cuán atractiva resultare la idea, la singularidad que compete al individuo no puede situarse como fundada en el principio de unificación y universalización —de confusión— de los individuos de la misma especie, según el principio de “dilución” de las respectivas individualidades en esa especie; la forma es, para el caso, principio de actualidad, no de singularidad, y “*differentiae quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei*”¹⁸.

Por tales carriles suelen correr los argumentos. Y sin embargo el individuo que realmente existe es una cierta *cantidad de substancia*, es “esta materia”, bajo “esta forma” y con “estas dimensiones”, manteniéndose, en principio, en toda su atracción la sentencia de Boecio: ‘*Ea vero quae individua sunt et solo numero discrepant, solis accidentibus distant*’¹⁹.

¿Dónde está, pues, el error del análisis precedente? Su raíz es doble. En primer lugar, peca por moverse fundamentalmente en el estático plano de las esencias y a través de un método excesivamente analítico e *in vitro*; en tanto que la realidad pide —es casi obvio señalarlo— una consideración dinámica del ser móvil y sus individuos. En ningún caso nos hallamos, estrictamente, frente a substancias que llegan a ser o dejar de ser sino ante fragmentos de substancias que se transforman: un cierto trozo (cuerpo) de una substancia deja de ser para llegar a ser un cierto trozo (cuerpo) de otra substancia. En este proceso de educción de formas *gracias* a la potencialidad de la materia, el cambio en total debe ser descrito como una ordenación de la materia a la forma específica (individuación de la forma) y concomitantemente a la cantidad (individuación de la substancia) como paso real de cuerpo a cuerpo que es, existencialmente hablando, el proceso de corrupciogeneración. Pero hay más aún: un nuevo individuo

¹⁸ S. TOMÁS, *II Contra Gent.*, c. 93.

¹⁹ S. BOECIO, *In Isagogen Porphyrii*, ed. Brandt, p. 241; cf. S. TOMÁS, *In Boet. De Trin.*, lect., I, q. 2, a. 2.

no puede aparecer por simple fragmentación del original; y la importancia de este hecho quedará más clara cuando hablemos del individuo.

En segundo término —y estimamos a éste como el error fundamental— en sostener casi a priori que la vía según los accidentes es una vía clausa, porque necesariamente supone ya dado el sujeto. ¡Pero es que en la pregunta por el principio de individuación debe necesariamente darse el sujeto! Y no sólo *el* sujeto, necesariamente *los* sujetos; no son éstos los que se cuestionan en cuanto sujeto cada uno de ellos, sino en cuanto plurales dentro de una singular forma substancial, y que por ello mismo provocan la encuesta. Tan debe estar relacionado el principio de individuación a un accidente, que la experiencia más corriente e indudable nos dice que una simple fractura basta para multiplicar de hecho los individuos equiespecíficos a través de una mera distinta distribución de dimensiones.

El rechazo sumario de la vía accidental se debe, sin dudas, a no mantener con consecuencia el sentido de la pregunta, confundiendo así principio de individuación con individuación. La individuación es esencial; la multiplicidad de individuos equiespecíficos y el principio de individuación son accidentales (distinción que justificaremos para nuestro caso, más adelante).

Formulación del principio de individuación

Con el material hasta ahora acumulado, se ha de intentar formular el principio de individuación respetando precisamente la única determinación necesaria de la materia, exceptuada la de la forma; conviene a saber: la determinación por la cantidad, según ha venido apareciendo exigida por nuestro análisis previo. Relación tan fundamental e infalible como que no sólo hace existir al ser corpóreo *ut sic* sino que además “parte y reparte” hasta la misma forma substancial. Por consiguiente la formulación: *El principio de individuación reside en la necesaria ordenación de la materia a la cantidad*, respeta todas las exigencias suficientes y necesarias del plano físico (en el plano metafísico esta ordenación se transformará en trascendental).

Pero esta necesaria ordenación o signación de la materia ha de entenderse correctamente para salvaguardarse posteriormente de las controversias de tipo Cayetano o Ferrariense: la materia puede considerarse en tanto signada por la cantidad según las dimensiones actuales del individuo concretamente existente (signación *in qua*) y en tanto signada por su ordenación ineluctable a la cantidad como accidente propísimo del ser móvil (signación *ex qua*) para dar “el individuo” existente.

Es claro que en el principio de individuación debe tratarse de la signación ex qua, de la cantidad según su efecto formal de extender la substancia, y no más; y de la materia en cuanto necesariamente ordenada a la cantidad así entendida. Tal es, opinamos, como deben interpretarse las “dimensiones interminatae” de que habla S. Tomás²⁰, evitándose los extremos de la individuación por la sola materia²¹, y de la materia con la cantidad actualmente poseída²²; y que si bien “materia sub certis dimensionibus est causa individuationis”, es inmediata la aclaración: “non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile”.²³

Y si pareciera que con nuestra formulación del principio estamos haciendo depender la razón de individuación de un accidente —contra lo antes prohibido— la objeción pierde su fuerza inmediatamente que se considere: 1º) que tal prohibición no es lícita, según dijimos, siendo además la multiplicidad de individuos de la misma especie un hecho accidental²⁴; y 2º) la situación peculiar que compete a la cantidad dentro de la familia de accidentes y en orden al ser corpóreo: la cantidad es el sayal que ha de calzar la substancia corpórea, *velis nolis*, si ha de alcanzar el nivel de su existencia.

El ser corpóreo es un complejo materio-formal-cuanti-cual, donde a la diversidad cuali se antepone la unicidad cuanti, pues tratándose de *las* cualidades, no se trata sino de *la* cantidad. Algo se reconoce como tal cosa determinada gracias a sus cualidades²⁵, pero es corpóreo porque es cuanto, apareciendo entonces en estrechísima relación substancia y cantidad²⁶, hasta llegar a ser un accidente esencialísimo y *conditio sine qua non* de la existencia de toda substancia corpórea.

LA INDIVIDUACION

Si tal es el principio de individuación, la individuación misma, entendida como acción y efecto formal del principio, comportará ahora

²⁰ Por ej. en: *De ente et ess.*, c. 2; *In Boet De Trinit.*, lect. I, p. 2, a 2; *S. Theol.*, I, 76, 6, 2 um; *De natura mat.*, cc. 3-7; etc.

²¹ CAYETANO, *In de ente*, ed. Laurent, pp. 53-54.

²² S. DE FERRARA, *In I Contra Gent.*, c. 21, nº 4.

²³ S. TOMÁS, *De natura materiae*, c. 3, Marietti, nº 378. Pero se nota en toda esta discusión la ausencia de una clara distinción entre lo que causa la individuación, y el principio de individuación.

²⁴ “Pertinet etiam magis ad perfectionem universi multiplicatio specierum, cum sit formalis, quam multiplicatio individuorum, quae est materialis”, S. TOMÁS, *In II Ae caelo*, lect. 16, nº 9 de ed. Marietti.

²⁵ ARISTÓTELES, *Categorias*, 8b25.

²⁶ S. TOMÁS, *In V Met.*, lect. 13, nº 983.

la introducción de la *forma*, pero aún no como determinación *in actu exercito* sino como destino y ordenación de la materia. Vale decir que la individuación, formalmente, significará entonces la *simultánea y necesaria ordenación de la materia a la cantidad y a la forma*; a la cantidad cual signación *ex qua*, y a la forma *in actu signato*. Ingresando a este nivel de consideración formalmente los accidentes, por donde la individuación los alcanza por exigencia misma de la forma.

Lo que nos importa ahora, pero sin que nos extendamos en ello, es destacar toda la novedad, riqueza y expectativa que comporta la aparición de la *forma*. Quede a cargo del lector abundar con su experiencia en la varia manifestación fáctica de aquella, pero repare en que es aquí, *en la individuación y no en el principio de individuación* donde deben resolverse casi todas las dificultades que afloran en tanto se transita por las vías de la *scale naturae*. Contra lo que pareciera, ni esto es tan obvio ni la advertencia excusable, y más adelante hallaremos ocasión de volver sobre ello (caso del "viviente" y del hombre, por ejemplo).

EL INDIVIDUO

En esta secuencia, el individuo será entonces la substancia que de hecho alcanza a existir, y que lo hace necesariamente como trozo de substancia, esto es: según "esta materia" determinada por "esta forma" y surgiendo bajo "estas dimensiones". "Estas dimensiones" significan ahora la concreción cuantitativa de las ordenaciones exigidas por el principio de individuación y por la individuación misma; donde la ordenación aparece materialmente como dimensión determinada al concretarse materialmente la individuación formal. En la individuación materialmente considerada no podrán dejarse de lado las condiciones en que surge un nuevo individuo, condiciones entre las cuales aparece con toda su prosopopeya de accidente peculiarísimo la cantidad bajo forma de las dimensiones propias del individuo originante. Si se trata de un nuevo individuo por simple fractura del primitivo —de la aparición de dos nuevos individuos, por lo tanto— la regulación de sus nuevas dimensiones por la dimensión del originante es bien clara. Si fuera el caso de un nuevo individuo logrado por un proceso de corrupciogeneración, dicha regulación ya no aparece tan inmediatamente clara, pero se impone necesariamente como única causa de las dimensiones del ente que ahora llega a ser, según se deduce de considerar a la substancia como "terminus quo totalis" de la corrupciogeneración, aceptando así la continuidad de la materia como "esta materia", según diremos luego (parágrafo: "Individua-

ción y finalidad”). Es decir que en la individuación *materialiter sumpta* sí debe afirmarse la individuación por la materia y las dimensiones actualmente poseídas (Ferrariense) ²⁷.

El individuo parece, consecuentemente, como la substancia material *in actu exercito*, absolutamente singularizada y que en cuanto individuo numéricamente uno no goza de indiferencia —es indivisible— ni de dependencia —no admite integración—: él es, en tanto que individuo, íntegro, único, singularísimo; es “esa cosa” que está ahí, inagotable en vía predicativa y desafiando, por ende, al intelecto: “. . . materia individualia, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi [. . .]. Et tamen in eo quod est homo includuntur: unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas” ²⁸. Esta singularidad, fundada en el exceso o sobreabundancia que comporta su mismo existir concreto (“id quod est homo . . .”) hace que “omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione: non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multius proprie, sed solum secundum similitudine” ²⁹.

El individuo resulta así, por prodigalidad existencial, inefable: allí donde mueren los conceptos no queda sino señalarlo. Donde se agota toda demostración se impone aquella mostración que, implícitamente admitida al principio, la había fundamentado. Los hechos sobrepujan las palabras que quieren expresarlos, y el individuo irrefutablemente concreto constituye en su irracionalidad y paradójicamente, el irrenunciable punto de arranque y término final —excluidos ambos— de la vía gnoseológica.

Repárese en que nuestra formulación, correctamente entendida, conduce a la conceptualización del individuo no sólo en cuanto separado de todo otro sino más: en cuanto individuo substancialmente uno, el modo más riguroso de ser individuo. Y así lo consideraremos ya en adelante, interpretando rigurosamente que “unumquodque secundum idem habet esse et individuationis” ³⁰.

²⁷ Claro está que no se ha de conservar la cantidad numéricamente considerada, puesto que todo accidente es individuado por su sujeto. Este tema merece de por sí una extensión que ahora sería desmesurada; y aún puede ser relacionado con el conocido “principio de conservación de la materia o masa” (Lavoisier).

²⁸ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 3, 3, resp.

²⁹ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 13, 9, resp. Sobreabundancia, singularidad e inefabilidad que en instancia metafísica débese, propiamente al *esse ut actus essendi*.

³⁰ S. TOMÁS, *Q. De anima*, a-1, 2um.

Individuo y dimensiones

Este concepto de individuo nos obliga a volver sobre un tema ya apuntado y no resuelto: el de la dependencia del ser del individuo con relación a la variación de sus dimensiones actuales. ¿Se transforma en otro un individuo en razón de la alteración de sus dimensiones? La respuesta corriente es por la negativa, ejemplificando despidantemente con el hombre o al menos con algún ser viviente, donde es claro que a través de un *movimiento* según la cantidad, el individuo sigue siendo el mismo. Mas así se comete una doble falta: en primer lugar, se vuelve a recurrir inmediatamente a seres mucho más perfectos; en segundo término y más grave aún, se cae en la *petitio principii* que ya denunciábamos, puesto que en el planteamiento se supone precisamente lo que se ha de demostrar: la permanencia del sujeto ³¹.

Por consiguiente se impone la distinción y análisis que hemos efectuado en páginas anteriores. Aquí sólo falta agregar lo que entonces quedó pendiente: la "esencialidad" de la cantidad según las dimensiones actuales del individuo. Pues bien, opinamos que tal esencialidad dimensiva queda justificada por la secuencia misma que va desde el principio de individuación hasta el individuo, pasando por la individuación: si la distinción y secuencia de estos tres términos es correcta, *la cantidad dimensiva actual debe considerarse esencial para la mismidad del individuo en el reino de lo inanimado*. La ordenación a la cantidad según el principio de individuación, y la ordenación a la cantidad y a la forma en la individuación, se resuelven en el individuo que llega a existir como realización materio-formal-dimensiva, jugando entonces la cantidad el importantísimo e irremplazable papel de determinante existencial de la materia y de la forma. En última instancia sólo las dimensiones y las relaciones que de ellas y las cualidades extendidas resultan, permiten separar y separan de hecho entre individuo e individuo dentro de la misma forma específica, y precisamente en el nivel más pobre ontológicamente de la *scala naturae*; en este nivel donde el peso de lo potencial se hace sentir más rigurosamente. Es el dominio propio de los I-E P, con *indiferencia* y *dependencia* positivas.

Mas a medida que se asciende en la *scala*, a medida que el acto es más perfecto y, por ende, se hace menos notable su limitación por

³¹ Por esta misma razón no nos parece adecuado el discurso de S. Tomás cuando en *In Boet. De Trin., l. c.*, dice: "Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem: et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram; et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principium quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuationis: individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper". Esta exigencia final sólo es válida para individuos que admiten movimientos cuantitativos.

la potencia, el ser natural así existente es en su ser y obrar más independiente de la materia y de cuanto de ella se sigue; para el caso, de la cantidad. Así ocurrirá con el individuo, porque lo que llega a ser es siempre individuo, y por cuanto “*secundum idem habet esse et individuationis*”, en los términos superiores de la *scala* la cantidad ya no se hará sentir tan manifiestamente y la permanencia de un tal individuo se mantendrá aún cuando varíen sus dimensiones. Mas por cuanto se trata, sea como fuere, de un individuo físico, esa cantidad nunca perderá totalmente su puesto, nunca dejará de jugar su papel, de modo tal que dicha permanencia lo será bajo condición y no absolutamente, no sólo según variaciones cuantitativas de algún modo limitadas dimensivamente sino también limitadas cualitativamente, pues las estructuras más diferenciadas que surjan con la aparición de formas más perfectas hace ya presumir —y la experiencia lo confirma— que la permanencia del individuo estará condicionada por la cantidad y calidad de la porción de cuerpo puesta en juego.

LO INDIVIDUAL

Así las cosas, lo individual —la individualidad— se predicará de todo aquello que pertenezca al individuo en el más amplio sentido, substancial y accidental. Es decir que la individualidad se encontrará en las diez categorías, hallándose formalmente constituida por la individuación que se concreta materialmente en el llegar a ser “*hoc aliquid*” una substancia.

INDIVIDUACION Y FINALIDAD

Pero por cuanto la justificación última de todo proceso natural debe hallarse encuadrada en una consideración totalizante del cosmos, según una visión finalista de los procesos naturales, se impone intentar ahora una consideración de la individuación en el marco del teleologismo natural. Esta visión finalista del dinamismo universal —este orden del universo— muestra que toda operación está destinada a conservar, en última instancia, *el* individuo gracias a un agente, el cual, siendo él mismo un individuo, no puede dar de sí la individuación sino poner las condiciones para que surja una nueva substancia individuada. En otros términos, que siendo fin de la naturaleza mantener la armonía cósmica según una multiplicidad de individuos substanciales, los cuales sometidos a corrupciogeneración deben mantener su condición de individuos, el agente condicionante del cambio pone sólo las condiciones para que surja “algo”: el paciente proveerá el

fundamento —la materia *signata ex qua*— para que surja “esto algo”. Es decir que el *terminus quo* o fin principal es la substancia (*terminus quo totalis*) o bien la forma (*terminus quo partialis*). Por lo cual el individuo, en cuanto fin, es anterior a la forma misma.

Todo esto apunta a otorgar una verdadera prioridad potencial a la materia con respecto a la forma dentro del dinamismo de la corrupciogeneración, pues al fin de cuentas además de admitir necesariamente la continuidad de la materia en general como principio de ser, es también necesario aceptar la continuidad de la materia como “esta materia en este individuo”, y además previamente apta como para recibir la nueva forma: la *eductio formae* ocurre gracias a la potencialidad de la materia, de “esta” materia. La materia puramente determinable es una materia teórica, pues la materia cual sujeto *in quo* es la que verdaderamente existe y la que pasa a ser sujeto *ex qua* en los procesos reales y como paso de individuo a individuo.

Esto, que parece grande y comprometedor atrevimiento, es la respuesta adecuada al desafío que la realidad hace al intelecto. Por el hecho mismo de la “encarnación” pierden ambos principios últimos: materia prima y forma substancial, la primera su total determinabilidad; la segunda, su total determinación. Ambos, la rigidez conceptual en pro de la riqueza real. No hay ya en el individuo generado de otro individuo, ni puro acto ni pura potencia; ni puro hacer ni puro dejarse hacer; sino un dinamismo —expresión del acto de ser— acotado desde dentro por la natura del individuo, y desde fuera por las naturas de sus congéneres.

INDIVIDUACION GENERICA Y ESPECIFICA

El análisis llevado a cabo nos ha permitido hacer jugar paladinamente los tres factores primordiales estructurales del ser natural, a través del estudio del individuo; con la importantísima conclusión de haber podido así alcanzar, estrictamente, la última e irreductible instancia gnoseológica. Sin embargo es posible todavía alguna precisión posterior en esta individuación, profundizando un tanto en el individuo y sus condiciones existenciales.

Individuación y mínimo natural

La cantidad no acaba su cometido con haber llegado a codeter-pues lo que efectiva e indisolublemente llega a ser es “este móvil— pues lo que afectiva e indisolublemente llega a ser es “este móvil concreto”, individuo definido cuantitativamente al menos por las

dimensiones correspondientes a su mínimo substancial; lo cual comporta una precisión más en la individuación. En el mínimo natural coinciden principio de individuación, individuación, e individuo, porque aquí la cantidad como accidente y como dimensión ejercen inseparable y simultáneamente su oficio ya que la ordenación, y también inseparable y simultáneamente, lo es a los aspectos genérico y específico.

Individuación y máximo natural

Más allá del mínimo natural, todo fragmento de substancia es un individuo, sí, pero ese individuo que como mínimo natural estaba necesariamente separado de todo otro y debía continuar así, al llegar a convertirse en un trozo múltiplo cuantitativo de aquel mínimo, pierde su necesidad de ser-no-con-otro para poder ser, precisamente, con-otro, con otros mínimos naturales. La multiplicación de la dimensión mínima lo hace precariamente individuo por ser accidentalmente tal individuo, ya que una simple fractura o una sencilla fusión, hará variar el número de individuos de la especie.

Es decir que más allá del mínimo natural la precariedad se convierte en nota dominante del ser individuo: siempre es o puede ser con-otro. Mas por cuanto no es posible admitir que tal proceso de integración pueda continuar monótonamente hasta alcanzar la infinitud física de un individuo en nuestro universo a individuos finitos, parece obligado se busque hacia el extremo de un máximo natural aquella regencia de la substancia que hallamos claramente en el extremo del mínimo. Ya se había referido Aristóteles a la necesidad de admitir un máximo natural³², pero sólo desde el punto de vista biológico y empíricamente afirmado.

Se trata, como es fácil ver, de determinar las condiciones bajo las cuales el individuo físico sería propiamente individuo, sin posibilidad ya de ser con-otro. El individuo así logrado sería *la especie de hecho* y, por consiguiente, máximamente individuo (no-con-otro), agotándose en él simultáneamente, en tanto se condicionan *ad invicem*, materia, forma y cantidad. Si es posible hallarlo, se cumpliría en él paradigmáticamente la individuación³³: su razón de ser involucraría su razón de ser individuo, contribuyendo a su consistencia la imposibilidad de ser-con-otro, específicamente hablando³⁴; y la can-

³² Cf. el citado texto de nota 7.

³³ Cf. el texto citado en nota 30.

³⁴ "Todo aquello cuya natura no es existir en algo otro, por ello mismo es individuo", S. TOMÁS, *In De causis*, lect. 9.

tividad que “este individuo” es según las dimensiones que de hecho lo afectan, adquiriría toda su inteligibilidad como especificante simultáneamente del ser corpóreo en cuanto corpóreo y en cuanto individuo. Si tal determinación no fuera posible, la cantidad que es un determinado trozo de substancia permanecerá siempre siendo una cantidad “cualquiera”, indiferente al ser substancial de que se tratare excepto, insistimos, en el mínimo natural; pero aún en éste se trataría de una exigencia mínima según la substancia, y la jerarquía ontológica que a ésta compete parece pedir exigencia máxima desde la prioridad que marca la substancia.

Pues bien, opinamos que tal límite máximo cuantitativo de la substancia y donde la individuación alcanzaría todo su significado, puede determinarse; no como posibilidad de fijar tales o cuales dimensiones *a priori*, sino como exigencia ontológica, determinando la esencia de ese máximo en cuanto máximo. Bajo esta perspectiva el individuo constituiría y agotaría la especie como resultado de *el principio de individuación in actu exercito*; sería aquel hipotético-possible individuo que reuniera, unificándolos, todos los precarios y accidentales individuos de una misma especie. Esto es, y continuando con nuestra nomenclatura justificada en trabajos anteriores³⁵, nuestro ejemplar-possible *individuo-especie total* o I-E T, o individuo resultante de la integración de todos los individuos-especie parciales, fragmentos accidentales de una misma substancia, o I-E P.

En el I-E T se tendría así la substancia corpórea específica —toda la substancia— y, por consecuencia, la cantidad correspondiente —toda la cantidad— en un único individuo íntegro. La cantidad “cualquiera” que es cada I-E P y que a través de las dimensiones actuales rige el ser I-E P, pasa a ser regida por la substancia que es el I-E T, pues lo que importa en la constitución de este último no es propiamente la integración de cantidad de substancia sino el agotamiento en un único trozo de una determinada especie substancial; lo cual, concomitantemente, conduce a la determinación y agotamiento de la cantidad de esa especie: lo verdaderamente específico en la constitución del I-E T es “ser él toda esa substancia” en el universo. En el caso de los I-E P, éstos existen como tales porque la cantidad dimensiva *los determina* en su multiplicidad; en el caso del I-E T, la cantidad dimensiva *es determinada* por la integridad substancial.

Este I-E T representa máximamente la individualidad de un individuo substancial, no sólo estáticamente y en cuanto agota cuantitativamente la especie, sino también —y esto es lo más importante—

³⁵ Citado en notas 3 y 13; además: “Preeminencia del individuo-especie total”, SAPIENTIA, 1968, XXIII, 169, ss.

dinámicamente, en cuanto este I-E T comporta la expresión más acabada de la riqueza ontológica de esa substancia³⁶, toda la riqueza cualicuantica³⁷, el ensimismamiento más perfecto³⁸ y, por ende, la mínima alteridad posible. Este I-E T es máximamente, eminentemente, no-con-otro (dependencia 0).

INDIVIDUO-ESPECIE Y UNIVERSO ANIMADO

Con gran cautela hemos admitido antes³⁹ y reiterado implícitamente hasta ahora, que toda nuestra problemática y solución desembocante en los I-E P e I-E T se restringía el ámbito exclusivo de lo inanimado. Pero es fácil comprender que aquella limitación sólo podía constituir una postura simplificante en la primera etapa de una ardua labor analítica, puesto que al cabo o los resultados son aplicables de algún modo a todo ser físico, o sólo significan una explicación *ad hoc*, coartada y expectante.

En efecto, tal deficiencia se hace patente ni bien se considera que la expresión “ámbito exclusivo de lo inanimado” es imprecisa: ¿Cuál es el límite de este predio? ¿Dónde acaban los dominios de lo inanimado y comienzan los de los seres vivientes? Tanto sea que se ascienda paulatinamente desde los seres indudablemente inanimados —desde el nivel de las partículas elementales, si se quiere— o se descienda en las mismas condiciones desde los seres ciertamente vivientes —desde el hombre, por ejemplo— pero especialmente según esta última vía, se alcanza inevitablemente un extremo donde la experiencia nos deja perplejos, indecisos, pues la aplicación de criterios de “vital” logrados a escala habitual no tienen aquí validez. Y ya se vislumbra cuál es la dificultad fundamental de toda “definición” de viviente: *que no existe tal definición* sino, en el mejor de los casos, una más o menos aguda e ingeniosa descripción de las notas aparentemente fundamentales de “ser viviente”, obtenidas en función del comportamiento de seres indudablemente tales. Mas por cuanto dichas notas no son esenciales, no hallarlas cumplidas no significa ausencia de “ser viviente” y sí, en todo caso, impotencia o defectuosidad en la definición⁴⁰.

Según la experiencia lo va indicando, será posible establecer —aquí sí— los “eslabones perdidos” que acaben por unir “lo más alto

³⁶ Cf. “Preeminencia...”, cit.

³⁷ Cf. “Continuidad...”, cit., p. 20 ss.

³⁸ Cf. “Continuidad...”, cit., p. 28 ss.

³⁹ Nuestro trabajo: “Continuidad de la materia y participación”, *SAPIENTIA*, 1969, XXIV, 123, ss.

⁴⁰ No queremos ahora demorarnos en el tema; pero destacamos que aún el que parece término válido y definitorio en la vía reductiva: la acción inmanente, que se dice propia del ser viviente, no lo es tanto, pues no hay ser cuya acción sea totalmente transitiva.

de lo inferior con lo más bajo de lo superior”, de modo tal que sólo una complejidad cada vez mayor y hasta alcanzar cierto nivel más llamativo será la responsable de que califiquemos de “viviente” a un ser, fincando la explicación última de “ser viviente” en la posesión de una forma suficientemente superior como para que el ente se nos objetive según una riqueza dinámica tan destacada como para calificarlo de “viviente”. Lo cual, en buena cuenta, comporta aceptar un criterio fáctico y convencional, no más; significando la realidad natural un panbiologismo que no dista casi nada del panbiologismo aristotélico, y aceptando que “vivere viventibus est esse”. ¡Nada menos!

Por consiguiente o nuestra teoría de la “I-E Teidad” abarca de algún modo a todo ser físico, o queda muy debilitada, por lo menos frente a las precisiones precedentes. Y así como antes extendimos al cosmos todo el análisis en el plano de las especies físico-químicas⁴¹, ahora pretendemos hacerlo con los tres “reinos”, el hombre incluso.

En páginas anteriores desarrollamos una fenomenología del individuo, habiendo llegado a regular el grado de individualidad según los factores de *indiferencia* y *dependencia*, relacionados, respectivamente, con la indivisión *in se* y el ser-no-con-otro. Según el cuadro esquemático entonces presentado, se puede observar que la “I-E Teidad” sólo puede predicarse hasta e incluso el individuo-colonia⁴². Ya a nivel del anélido estamos en el caso de una organización independiente como tal de toda otra pero que admite partición, tal cual ocurre con el I-E T (mineral). El anélido aparece así cual un I-E T naturalmente dado, y su máxima individuación surge especialmente por ser no-con-otro. Pero aquí es de observarse que la partición al medio, que en el caso del I-E T mineral da *ipso facto* lugar a 2 I-E P terminados, en el caso del anélido lo hace según dos trozos que sólo tras posterior y necesario desarrollo llegan a ser dos individuos terminados. Ya en este plano se hace clara la violencia y arbitrariedad que comporta la ruptura de una unidad natural, precisamente porque ahora estamos en presencia de un I-E T más perfectamente no-con-otro, sí, pero —y aquella diferencia frente a la partición ya lo señala— también más perfectamente indiviso en sí.

Es decir que en pasando desde el I-E T mineral al I-E T colonia y al I-E T anélido, no obstante la igualdad de las fórmulas (+/0) los matices cualitativos que van surgiendo indican un modo más per-

⁴¹ Cf. nuestro trabajo: “Coyunturas cosmológicas”, SAPIENTIA, 1969, XXIV, 265, ss.

⁴² Pero obsérvese que al I-E T colonia no se lo puede dividir con la misma arbitrariedad que al I-E T mineral: a éste puede hacérselo por simple percusión a través de sus planos de clivaje o fractura, es decir respetando la integridad de sus mínimos naturales; a aquél, un simple golpe no basta, pues la separación ha de ser suficientemente cuidadosa como para asegurar la integridad de los I-E P colonia resultantes.

fecto de ser individuo y ya no sólo según el criterio más exterior del ser no-con-otro sino aquel más íntimo de la indivisión interna.

Situación que culmina con el hombre y su fórmula doblemente negativa (0/0), constituyéndose así éste en máximamente individuo pues ni es con-otro ni es divisible en individuos de la misma especie. Tal es su individualidad que cada hombre es al mismo tiempo el mínimo natural y el I-E T natural de la especie; no hay aquí caso ni de resolución ni de integración físicas sino unidad natural de ser, y de tal orden que no admite comparticiones esenciales. El principio de individuación sigue siendo válidamente el mismo: la materia signada por la cantidad; no así la individuación: la materia doblemente ordenada; y precisamente porque por esta individuación entra a jugar su papel dominante la *forma* como acto y perfección del ser, y de tal modo que la perfección de la forma comporta concomitantemente perfección de la individuación y, por ende, perfección y acabamiento del individuo en cuanto tal, haciéndolo menos proclive a ser-con-otro cuanto más autosuficiente —más en-sí— es.

Es decir que nuestro análisis nos conduce a admitir que desde el punto de vista de la individuación al menos la secuencia tabulada antes en base al comportamiento de los seres-tipo seleccionados, es también una secuencia según modo de ser —justificante del modo de comportarse—; en otras palabras y para echar mano de la metafísica: que el ascenso hacia una más perfecta individuación es también el ascenso hacia un más perfecto acto de ser. El ser es más individuo porque es mejor ser; posee más cabalmente la individualidad porque todo él se posee mejor, porque todo él es más uno por ser mejor ser. Es el perfecto dominio de la forma del todo substancial frente a las formas de sus elementos, el más excelente acto de ser, la más acabada inmanencia en el contexto de la actual economía cósmica.

Es decir que al cabo también de esta vía analítica según los modos de ser individuo de los seres de más en más complicados y, por consiguiente, de más en más perfectos, nos muestra y justifica una escala de perfección ascendente, desde el mínimo natural o la "partícula elemental", hasta el hombre. Pero también en este caso sin poder definir claras coyunturas según las cuales articular la serie.

Visión esta que está plenamente de acuerdo con una imagen profundamente continuista del cosmos, reforzando así nuestras conclusiones anteriores⁴⁴ según un contacto entre los miembros de la serie

⁴³ En un análisis fenomenológico-antropológico total, la integración adquiere sentido como integración moral o espiritual, reflejada en el hecho social.

⁴⁴ Cf. "Coyunturas cosmológicas", cit.

que debe interpretarse en su más amplio y a la vez riguroso sentido, implicando la totalidad de los seres naturales en todos y cada uno de sus aspectos, sin dejar hiatos que no estén actual o potencialmente colmados⁴⁵.

El hombre

Una última y grande dificultad que no nos compete ahora resolver acabadamente pero que sí debemos apuntar, es el caso del hombre en particular. En efecto, en cuanto nos ocupamos del universo físico hemos topado con el ser del hombre y le hemos dado alguna solución sólo como animal en el cual culmina la escala de seres físicos. Mas precisamente en tanto es culminación ya hace sospechar que ha de tocar él también con el mínimo de una escala superior (si la hay) o al menos que de algún modo y en cuanto límite constituirá una peculiaridad dentro de la escala. Que así es no lo probaremos, ni falta hace; indicando solamente que nuestra parcial consideración conduce a tomar el alma humana sólo en cuanto forma, proceder metodológicamente válido mas que corre el riesgo de hacer olvidar, a fuerza de utilizado y bajo el atractivo de la simplificación que procura, que se trata siempre no más que de una cómoda simplificación.

Es necesario tener bien presente que cuando se estudia el hombre sólo cual climax del mundo físico, se hace consciente o inconscientemente una "epojé" con su alma en cuanto espíritu. Olvido que aparece en la historia de la filosofía más a menudo de lo que a primera consideración pueda parecer; y en el caso particular de la individuación, el *modus operandi* suele tomar este aspecto: cuando se intenta dilucidar el principio de individuación, la pregunta y la respuesta se sitúan claramente dentro del ejido del ser físico, mas la ejemplificación se busca, por razones de (¡aparente!) comodidad, en el hombre como paradigma de individuo. Posteriormente, al hacer un estudio exhaustivo del ser del hombre se lo hace a éste correctamente un ser confinante entre dos mundos, limitante entre lo físico y lo angélico y, por consiguiente, escapando por derecho propio a las categorías cosmológicas pero, ¡ay!, sin entrar definitivamente en la categoría angélica sino debatiéndose *in via* entre las altezas del espíritu liberante y las miserias de una irrenunciable encarnación.

Bajo esta perspectiva totalizante clama el hombre por una categoría especial, pues no le andan cómodas ni la una —por carta de

⁴⁵ Con esta potencialidad pretendemos dejar lugar para nuevos seres o sustancias que se puedan ir descubriendo; por ejemplo, la química puede ir sintetizando nuevos compuestos que lleguen a comportar posteriores grados intermedios en la escala.

menos— ni la otra —por carta de más—, exigiendo, propiamente, una antropología angélica o una angeloantropología, según sea la vía ascendente o descendente.

Mas quede esto así. En punto al principio de individuación y a la individuación, estimamos que ambas siguen siendo válidas en cuanto, sea como fuere, el hombre es un ser físico, pues continúa siendo real la ordenación de la materia a la cantidad y concomitantemente a la forma; el problema surge cuando se analiza cabalmente el modo de ser de esta forma humana.

(Continuará la SEGUNDA PARTE: ANALOGIA Y PARTICIPACION)

J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

LA "SUMMA PHYSICORUM" Y LA FILOSOFIA NATURAL DE GROSSETESTE

Habiéndonos ocupado en trabajos anteriores del *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis* y de la *Summa in VIII Libros Physicorum*¹, obras ambas presumiblemente de Roberto Grosseteste, queremos llevar ahora a cabo una comparación más detallada de ambas —sin desechar la recurrencia a otras obras del Linconiese— a fin de abundar en razones tendientes a demostrar que a la luz de los textos aducidos, la filosofía expuesta en la *Summa* no concuerda con la del *Commentarius* y demás lugares paralelos de las otras obras.

No significa esto que nuestra respuesta sea definitiva en cuanto a la autoría de la *Summa* —discutida por autoridades, tales como S. Harrison Thompson (a favor) y L. Baur (en contra)—, ya que no contamos con todos los elementos de juicio que son de desear; pero al menos estimamos que a través del propuesto cotejo se hace claro que la filosofía natural que Grosseteste hizo suya, conforme está expresada en obras indudablemente auténticas, no es la misma que la que subyace a ésta, que es objeto de nuestro interés. Consideramos por lo demás que la *Summa* no es un mero resumen de la Física, conforme concluimos en un trabajo anterior², sino que indica elaboraciones originales y una verdadera teoría filosófica del mundo físico. Por otra parte, también el *Commentarius*, enriquecido con los aportes de paralelos temáticos, expresa una concepción filosófica sobre los entes naturales. Ambas son diferentes; por lo tanto, y habida cuenta que no nos caben dudas sobre el autor del *Commentarius*, coincidente con el resto de las obras reconocidas como auténticas, nos inclinamos a considerar que la *Summa* no es obra de Grosseteste.

1 a) CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, "Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la «Física» de Aristóteles", SAPIENTIA, vol. XXV, 1970, p. 179-208 y 257-288.

b) CELINA A. LÉRTORA MENDOZA y J. E. BOLZÁN, "La «Summa Physicorum» atribuida a Roberto Grosseteste", SAPIENTIA, vol. XXVI, p. 21-74.

² Cf. 1 b).

Varios aspectos pueden tenerse en cuenta con respecto al contenido y forma de la *Summa*. Dejaremos a propósito de lado las cuestiones relativas al estilo y al modo de exponer las argumentaciones, porque la *Summa*, desde este exclusivo punto de vista, tiene el aspecto de un ejercicio escolástico, es decir, sigue ciertas pautas que eran bastante comunes en las universidades medievales del s. XIII. Grosseteste ha escrito varios de estos ejercicios³ que tienen en común con la *Summa* el modo de exposición; pero muchos maestros de Oxford han hecho lo mismo⁴ y, por supuesto, también los de París. Por lo tanto, no tiene mayor interés analizar el orden de las cuestiones y las fórmulas más o menos estereotipadas de argüir, preguntar o resolver un tema: podemos encontrar paralelo tanto en Grosseteste como en cualquier otro autor de la época.

Más importante es en cambio la cuestión del lenguaje o terminología. Grosseteste presenta una serie de términos que le son propios, con una significación precisa dentro de su filosofía. Los más importantes son los relativos a su metafísica de la luz: siendo para él la luz el constitutivo básico de todo lo que existe, una realidad que excede el ámbito de la física pero que también puede visualizarse desde este nivel, es siempre el recurso de explicación definitivo. Los términos en cuestión son principalmente: "lux", "replicatio", "forma corporeitatis", "lux ut gignens et ut genitum", "latitatio formarum", "forma prima", "replicabilitas activa et passiva".

De todos ellos se encuentran ejemplos en el *Commentarius*⁵ en las obras donde expone su concepción, principalmente en *De Luce*⁶. Otro grupo de términos, también con significado determinado, lo constituyen los que hacen referencia a su teoría de la ciencia, tal como se expone en parte en el *Commentarius* y especialmente en el Comentario a los Posteriores Analíticos: de aquí proviene la distinción entre "definitio formalis" y "definitio materialis" de una realidad, conjugándose con la característica de ser la primera indemostrable y la se-

³ A título de ejemplo podemos citar, entre los trabajos referidos a la temática física: *De generatione sonorum, De iride, De accensione et recessione maris*. Cf. L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe*, Münster, 1912, págs. 7, 72; y la transcripción de E. FRANCESCHINI, "Un inedito di Roberto Grossatesta: La *Questio de accessu et recessu maris*", *Riv. Fil. Neoscol.*, 1952, p. 1121.

⁴ Especialmente sus contemporáneos y sucesores inmediatos: Adam March, Tomás de York, John Pecham, Roger Bacon, etc. Sobre la filosofía en Oxford en este período, v. D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth Century*, Oxford University Press, London, 1930; G. A. LITTLE, "The Franciscan School at Oxford in the thirteenth Century", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1926, vol. XIX, p. 807 y sgtes.

⁵ Cf. ROBERTI GROSSETESTE, *Comentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, ed Richard Dales, University of Colorado Press, Colorado MCMLXIII (citamos por página y párrafo respectivamente): "Lux": 15-1; 16-1; 21-2; 45-3; 38-4; 97-2; 111-4. "Replicatio": 9-3; 15-2; 16-4; 54-5; 55-3. "Forma corporeitatis": 15-3; 21-1; 21-2. "Lux ut gignens et ut genitum": 97-2; 112-1. "Latitatio formarum": 16-5; 17-4. "Forma prima": 1-1; 9-3; 29-4. "Replicabilitas activa et passiva": 54-5; 55-3.

⁶ Cf. BAUR, *Werke*, p. 51 y sgtes.

gunda demostrable, o sea, deducida⁷. Por fin, tenemos un tercer grupo, constituido por todos los referidos a su teoría de la medida. Esta teoría en su expresión general sostiene que la unidad de medida que utilizamos es convencional, pues medimos una realidad (por ej., el largo de un trozo de madera) con otra realidad (vg., el metro) a la cual elegimos no en cuanto es tal cosa, sino en cuanto representa una medida abstracta. Pero la verdadera unidad de medida de las cosas es infinita, es una idea de la mente divina. Como nosotros no conocemos esta medida verdadera, debemos remitirnos a la medida convencional y finita. Esta concepción se aplica después a la unidad de medida del tiempo, uno de los problemas propios de la Física. De allí extraemos conceptos como los de "numerus infinitus" y las nociones de "proporciones entre infinitos", "tiempo como privación de la eternidad"⁸. Vinculada a la teoría de la medida, la de la localización nos ofrece nociones como "distancias medidas desde un punto determinado", "contracción de las nociones universales a lo singular por efecto de la medida", "definición de un lugar concreto"⁹.

Esta terminología, común al *Commentarius* y a otras obras como *De Luce*; *de Lineis, angulis et figuras*; *De Impressionibus elementorum*, etc., nos muestra un lenguaje claramente diferenciado, personal, soporte de una concepción original, aunque no del todo explícita y fundada. Ninguna de estas nociones, ni los términos con que se expresan se encuentran en la *Summa*. Así por ejemplo no hay ninguna referencia a la teoría de la luz y sus concomitantes. Se puede responder a esto que precisamente la teoría de la luz es algo original de Grosseteste, no correspondiente al texto de Aristóteles y que por ende su ausencia en la *Summa* no indica nada. Si bien puede concederse tal cosa, en cambio no puede negarse que Grosseteste ha usado en la misma *Summa* una terminología propia para exponer nociones aristotélicas: la teoría de la materia, la del acto y la potencia, las nociones de natura, movimiento, tiempo, lugar, etc., todas ellas expresadas en diferente terminología, no siempre calco de la aristotélica¹⁰. Además, la distinción entre definición formal y material que en el *Commentarius* se utiliza con relación a la natura y al movimiento, parece tener su paralelo en una referencia de la *Summa* en lo que respecta al movimiento, pero en el contenido no coinciden; distinción que tendría más importancia si en ambas obras las definiciones coincidieran. A la inversa, pueden reconocerse en la *Summa* algunos conceptos que no figuran en otras obras de Grosseteste. Por ejemplo, la

⁷ Cf. *Commentarius*, 31-2; 49-4; 76-2.

⁸ Cf. *Commentarius*, 56-1 y 92-1 para la relación entre infinitos y 96-3: concepción del tiempo como privación de la eternidad.

⁹ Cf. *Commentarius*, 80-3; 80-2 y 30-3, respectivamente.

¹⁰ Cf. *Summa* (transcripta en el art. cit. 1 b): p. 30, 38, 46, 51, etc

noción de "contracto" referida al género especificado¹¹ (en el *Commentarius* sólo se emplea una vez en la acepción, más antigua, de universal contraído a lo singular)¹²; asimismo la noción de "parte integral", que no es idéntica a la de parte integrante, ya usada por Aristóteles, y que no tiene paralelo en el *Commentarius*¹³. También en la *Summa* encontramos un ejemplo de utilización del término "sujeto" en el sentido de aquello que se predica afirmativamente (de donde no-sujeto será lo que se predica negativamente)¹⁴. No hay otro caso de semejante utilización en las obras físicas de Grosseteste, ni en el Comentario a los Analíticos. Marginalmente puede destacarse también que el *Commentarius* y la *Summa* citan de manera diferente a Aristóteles y Averroes; en el primero se los llama por sus respectivos nombres, mientras que en la segunda son llamados "Filósofo" y "Comentador", costumbre que encontramos en los tiempos de Santo Tomás, cuando Averroes era mucho más conocido; según los modernos estudios, Grosseteste fue el primero que en Oxford hizo conocer las teorías de los árabes¹⁵.

Pero creemos que estas cuestiones terminológicas, aunque sintomáticas, no son suficientes de por sí para indicar dos concepciones filosóficas diversas. No basta que se haya utilizado o no una palabra, por más sentido estricto y significativo que tenga. De hecho encontramos en toda la obra de Grosseteste muchas imprecisiones y dudas de lenguaje, y sin embargo podemos reconocer una unidad de pensamiento. Por eso lo más importante es analizar el contenido mismo de las principales nociones que están en juego. Eso es lo que haremos a continuación.

Para esta confrontación hemos tomado una serie de temas claves, según se verá. En todos ellos el análisis nos muestra la diferencia de enfoque y conceptualización. No se han analizado los temas que en ambas obras comportan un resumen o síntesis de Aristóteles; tampoco se hace mención de las elaboraciones del *Commentarius* que no tienen paralelo en la *Summa*, tales las teorías de la medida y de la localización, la crítica a la eternidad del movimiento, etc.

LA TEORIA DE LA MATERIA

La conceptualización de la materia como uno de los principios del ente móvil abre la *Summa Libri Primi*. Cada uno de los prin-

¹¹ Cf. *Summa*, p. 25 (comienzo del *Liber Primus*).

¹² Cf. *Commentarius*, 81--2.

¹³ Cf. *Summa*, p. 46.

¹⁴ Cf. *Summa*, p. 52, comienzo del *Liber Quintus*.

¹⁵ Cf. J. C. RUSSELL, "The preferents and «Adiutores» of Robert Grosseteste", *The Harvard Theological Review*, 1933, vol. XXVI, p. 161 y sgtes.

cipios de la generación recibe tratamiento por separado, y no se los conceptualiza inductivamente a partir del análisis de un cambio dado, sino en abstracto, en forma de definiciones y propiedades. Esto permite que el texto sea sumamente conciso: materia es aquello de lo cual se hace algo y permanece en lo generado: es pura potencia, de sí incognoscible y sólo la conocemos por su relación a la forma; es el principio uno común a todos los cambios en el sentido de que está en potencia hacia cualquier forma natural; es ingenerada e incorruptible pues no es un ente natural (que es lo generado o corrupto) sino uno de sus principios¹⁶.

La teoría de la materia que podemos extraer del *Commentarius* es muy diferente: es uno de los principios del ser corporal, pero no es una pura potencia o disponibilidad hacia la forma y el ente móvil se constituye por la primera materia y la primera forma¹⁷. Esta primera materia no es la potencia pura de Aristóteles, sino la posibilidad de replicación (replicabilidad pasiva) de la luz en lo extenso. Una exégesis más cuidadosa del texto de Grosseteste en el *Commentarius* y su paralelo en *De Luce*¹⁸ nos hace inclinar por la siguiente interpretación con respecto a la constitución de los cuerpos: advirtamos en primer lugar que la "luz" es una realidad que tiene varios planos de realización¹⁹, siendo a nivel óptico una realidad supra-física que excede el ámbito de lo corpóreo y es principio explicativo último de todo lo que existe. En este sentido constituye una "entelequia", la actualidad que se verifica en la escala de seres con distintos grados de perfección. Este sentido de "luz" no es por lo tanto el que nosotros damos vulgarmente al término. Pero en el ámbito de lo corpóreo tampoco "luz" debe entenderse en el significado común: la "luz", que es constitutivo básico del ente corpóreo, es una formalidad perfecta (es, diríamos en lenguaje aristotélico, un "acto" o perfección que está en la línea de la causalidad formal), que se replica produciendo nuevos seres. El principio que permite la replicación en la replicabilidad. La luz es de por sí replicable, y por eso puede replicarse efectivamente. Esta propiedad de la luz se llama "replicabilidad activa" pues es ella misma lo que se replica o reproduce; pero exige

¹⁶ Cf. *Summa*, p. 24.

¹⁷ Cf. *Commentarius*, 9-3.

¹⁸ Cf. BAUR, *Werke*, p. 51 y sgtes.

¹⁹ Sobre la teoría de la luz como punto central de la filosofía de Grosseteste: BETTONI, E., "La formazione del Universo nell pensiero del Grossatesta", *La filosofia della natura nel medioevo*, p. 350-356; R. DALES, "Robert Grosseteste's *Commentarius* in Octo Libros *Physicorum Aristotelis*", *Medievalia et Humanistica*, XI (1957), p. 10-13; S. GIEBEN, "Das Licht als Entelechia bei R. Grosseteste", *La filosofia della natura nel medioevo*, p. 372-377; L. LUNCH, "The doctrine of Divine Ideas and Illumination in R. Grosseteste, Bishop of Lincoln", *Medieval Studies*, 3 (1941) 163-173; J. C. RUSSELL, "Phases of Grosseteste's intellectual Life", *The Harvard Theological Review*, XLIII, 93 y sgtes.; THOMPSON, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253*, Cambridge, 1940.

un correlato que es la replicabilidad pasiva. Esta noción puede caracterizarse, sin temor a interpretar mal a Grosseteste, como una potencialidad o posibilidad real de replicación. Y esta replicabilidad pasiva es en un nivel estrictamente metafísico y aunque Grosseteste no lo diga, una potencia pura, sin ninguna actualidad, porque toda actualidad es replicación, es perfeccionamiento realizado por esa expansión del principio primero o luz básica²⁰.

En cambio, cuando en el ámbito físico queremos señalar los principios del ente móvil no acudimos a esta replicabilidad pasiva absoluta sino que caracterizamos al ente móvil como compuesto de dos principios: materia y forma (aquí Grosseteste hace suya la teoría de Aristóteles, pero dándole, como se verá, otro sentido). Ambos principios son algo *real* y distintos entre sí y de la nada. Y en este término "real", creemos que reside la cuestión fundamental, y el punto en que Grosseteste se separa claramente de Aristóteles. La pura replicabilidad pasiva, o posibilidad absoluta de replicación de la luz en sentido metafísico, no es algo real; en cambio la materia, en cuanto es un principio del ente corpóreo, debe ser algo real. Grosseteste no parece entender o aceptar que un principio real sea pura potencia. La materia, si es principio *real*, debe ser *algo*, y si es algo debe tener una cierta consistencia ontológica, por decirlo así; y esto sólo le puede venir de una formalidad, que será siempre la luz. Así la materia se presenta como un principio que tiene ya una cierta formalidad: la corporeidad. La primera materia a la que Grosseteste hace referencia en su *Commentarios* es "materia corpórea". Este calificativo de "corpórea" le adviene por un cierto acto o formalidad, y por eso no existe materia "desnuda", desprovista absolutamente de toda formalidad²¹. La materia primera que entra en composición con la primera forma para constituir el ente corpóreo está ya dotada de una cierta actualidad, o perfección: la corporeidad. Nos inclinamos por esta interpretación, aunque los textos son algo confusos, habida cuenta de que Grosseteste se refiere siempre a la materia con su correspondiente acto, que no es otro que el de corporeidad. La primera forma no es, pues, la forma de corporeidad, sino que significa "forma sustancial", ya que Grosseteste llama a veces a las formas accidentales, formas segundas. Por eso, aunque admita la pluralidad de formas sustanciales, esto no es óbice a la interpretación que damos: la "primera forma" de un ente que esté compuesto de varias formas sustanciales, será la forma sustancial fundante, vg. la vegetativa, inanimada, etc.

²⁰ Es decir, el principio de la replicabilidad es la limitación que proviene de la privación del ser. Esta privación no es entendida en sentido físico, como condición extrínseca de la generación, sino como fundamento ontológico de toda limitación. A esta caracterización nos hemos referido en un trabajo anterior (cf. nota 1 a).

²¹ Cf. *Commentarius*, p. 109-1.

Y creemos que puede corroborar esta interpretación el hecho de que por influencia platónica, Grosseteste haya admitido que la composición primera, o corporeidad, está fuera de la física. Sólo hay física en el supuesto de que haya cuerpos. Y sólo hay cuerpos si tenemos "corporeidad", que es el acto propio de la materia, acto imperfecto, inacabado, en el sentido de que exige la especificación para ser verdadero ente natural, pero real, y realmente distinto de la composición hilomérfica que Grosseteste tomó de Aristóteles y que entra a jugar en un segundo tiempo.

En definitiva, la conceptualización de la materia aportada por la *Summa*: principio del ente natural puramente potencial, absolutamente indeterminado e incognoscible por sí, no es compatible con la que Grosseteste expresa en el *Commentarius*: la materia dotada de cierta actualidad, no absolutamente indeterminada en cuanto es "corpórea", y apta por su nota de replicabilidad pasiva para ser sujeto de la replicación efectiva de la luz.

LA CONCEPTUALIZACION DE LA "NATURA"

Tema éste con que comienza el *Liber Secundus* de la *Summa*, que omite lo relativo al objeto de la ciencia natural. Tanto esta obra como el *Commentarius* dedican apreciable espacio a esta noción capital, no limitándose, en ninguno de ambos casos, al texto aristotélico. Después de reseñar brevemente el original, la *Summa* amplía la caracterización de los seres naturales en los cuales la natura es principio del movimiento y del reposo. En los cuerpos sublunares la natura es principio de ambos, pero no en los cuerpos celestes, cuya natura es principio sólo del movimiento, ya que éste no ha cesado nunca. La parte más original de esta elaboración la constituyen las objeciones a la definición y su solución, porque añaden precisiones que faltan en Aristóteles. Después de exponerse las cuatro objeciones a la definición, se contesta con las siguientes aclaraciones: 1º) Se objetaba que fuera principio. La natura es principio y a ello no obsta el que principio pertenezca al género de la relación (y por tanto no pueda predicarse en las sustancias); en efecto, el principio pertenece al género de relación en cuanto se refiere a lo principiado. Siendo la sustancia lo principiado, como se expone en la objeción, ella se incluye no por sí sino por accidente en dicho género, en cuanto es el fundamento de la relación. Y hay que observar que lo dicho aquí no sólo vale para la sustancia, sino también en general, para cualquier de los predicamentos. 2º) Se objetaba que no es principio del movimiento, y 3º) tampoco del reposo. La natura como principio del movimiento y del reposo no debe entenderse como que necesariamente sea prin-

cipio de ambos en todos los seres, sino al menos de uno. De este modo los entes naturales se dividen en tres categorías: a) aquellos en los cuales la natura es principio del movimiento y del reposo: la mayoría de los entes naturales de nuestra experiencia, y que corresponden al mundo sublunar; b) aquellos en que la natura es sólo principio del movimiento, y son éstos los cuerpos celestes, cuyo movimiento es permanente; c) aquellos en los que es sólo principio del reposo, pues no se mueven nunca: las partes centrales de la tierra. Con esta precisión queda perfectamente justificada la natura de todos los entes, aplicando la misma distribución que hace Aristóteles en el Libro VIII sobre los motores y los móviles: algunas cosas se mueven siempre, otras reposan siempre y otras a veces se mueven y a veces reposan²²; 4⁹) Es un principio intrínseco aunque los cuerpos celestes sean movidos por las inteligencias, pues en el cielo hay un movimiento extrínseco y pasivo y uno intrínseco, siendo la natura el principio de ambos, pero en diverso sentido. Omitimos las dos objeciones formales, cuya solución introduce precisiones de detalle.

El *Commentarius* encara el tema de la natura de un modo completamente diverso. Mientras que la *Summa* se preocupa por justificar y ampliar la definición aristotélica, aceptándola como obtenida por inducción u observación de los hechos, aquí se ensaya fundamentarla haciéndola derivar de otra previa, o sea, justificarla a priori, por un método deductivo. Esto, por supuesto, es algo original, que no está en la línea el pensamiento aristotélico, al cual parece la *Summa* mucho más fiel. Así en el *Commentarius* se distinguen dos clases de definiciones: formales o indemostrables y materiales o demostrables. "Formal" y "material" no indican referencia a un contenido sino a su categoría lógica: la definición "formal" es un axioma, la "material" una conclusión. La formal, por ser indemostrable, es evidente; y es la siguiente proposición: las cosas naturales difieren de las no naturales por tener natura. Hay además otra definición formal, pero que no alcanza la misma evidencia universal de la anterior, sino que sólo es clara para los doctos: las cosas naturales difieren de las otras en que tienen en 'sí el principio del movimiento y del reposo. Se ve cómo en el *Commentarius* se ha trasladado a campo del axioma lo que en Aristóteles es simple observación previa a la inducción. Utilizando estas dos definiciones como premisas, es posible concluir la definición material. Se proponen tres modos posibles y válidos de esta deducción²³: 1) Los entes que son naturales lo son por tener natura; los entes que tienen en sí el principio del movimiento y reposo son naturales; luego el principio del movimiento y del reposo es la natura.

²² Cf. Libro VIII, cap. 3 (Bk. 254 e-254 b 6) .

²³ Cf. *Commentarius*, 32-3 y 34-1.

2) Los entes que son naturales tienen natura; pero cualquiera de ellos tiene en sí el principio del movimiento y del reposo; los entes que existen por natura son naturales, luego los entes que existen por natura tienen en sí el principio de su movimiento (y reposo).

3) Los entes naturales tienen en sí el principio del movimiento y del reposo; todos los entes que tienen natura son naturales; luego los que tienen natura tienen en sí el principio del movimiento. Se ve que se ha tratado de formar silogismos válidos que concluyan el contenido de la definición, aunque con diversos matices. El primero es más perfecto pues concluye la misma definición, aunque invertida (es un silogismo del modo Barbara). Las otras dos deducciones no concluyen inmediatamente la definición, pero sí indirectamente, bastando una aplicación más de la primera proposición, porque al invertirse el orden se da lugar a silogismos compuestos. Lo más importante es que se insiste en el carácter deductivo de la definición, pudiendo resolverse en el primer axioma, absolutamente evidente. La razón de esta preocupación es asegurarle un lugar sistemático y preciso, evitando que pueda ser rechazada por insuficientemente probada, si sólo se acude a la experiencia natural o se la funda inductivamente.

Así resulta que ambas obras se interesan por fortalecer la definición aristotélica, pero de modo diverso cada una, y apartándose ambas del texto original: la *Summa* por la refutación de objeciones al contenido mismo, y el *Commentarius* por su inclusión en una serie lógica de proposiciones que parten de un axioma, o sea, por su fundamentación epistemológica.

LA COMPOSICION DE ESENCIA Y EXISTENCIA

Dedicamos un párrafo especial a esta cuestión, aunque no corresponde a un tema propiamente físico ni se trata en ambas obras, por la razón que se verá. En la *Summa*, y de modo incidental, se hace referencia a la composición de esencia y existencia²⁴. Se trata de uno de los textos más claros sobre la estructura metafísica de los entes como composición de potencia y acto. No obsta a su importancia el hecho de que sólo se aplica —tal vez por ocasión el contexto— a las sustancias espirituales. He aquí el párrafo en cuestión: "*Aquí se dice que la esencia de las cosas compuestas es materia y forma, y es distinta de la forma, que es una parte del compuesto; porque en ellas la esencia incluye el todo, es decir, la materia y la forma. Pero en las cosas simples, como las sustancias separadas, la forma es lo mismo que la esencia,*

²⁴ Cf. *Summa*, 34-1.

porque en ellas no hay composición de materia y forma, sino de la existencia con la esencia". Si tenemos en cuenta las dudas y vacilaciones que al respecto sufrió la escolástica, desde el recurso a la llamada "materia espiritual" para explicar la composición de las sustancias espirituales, hasta la solución extrema de Egidio Romano separando esencia y existencia como dos cosas, y aun las dificultades exegéticas que presenta el mismo Santo Tomás, podremos comprender la importancia de esta referencia, por la precisión y claridad con que este problema metafísico ha sido resuelto. En primer lugar, se afirma que la esencia de las cosas naturales es compuesta de materia y forma, o sea de un principio potencial y otro actual, como se había aclarado antes a propósito de la materia. Esta formulación indica que el autor de la *Summa* tenía muy claro que materia y forma no tienen realidad subsistente por sí, no son cosas, sino principios de las cosas: uno actual, potencial el otro. En cambio, en las sustancias espirituales, la forma coincide con la esencia, pues aquélla no es recibida en materia. Sin embargo, admite una composición que guarda paralelo con la anterior composición hilemórfica: la de esencia y existencia. Es, pues, una composición de acto y potencia, pues surge del paralelo formulado, aunque no se diga explícitamente. Ahora bien ¿conocía Grosseteste esta distinción? De hecho no trató de este problema en sus obras metafísicas, pues para su conceptualización de universo no utiliza las nociones aristotélicas de acto y potencia, sino las de replicabilidad y replicación de la luz. Pero replicabilidad y replicación no son dos principios reales constitutivos de los seres, de tal modo que fuera la misma doctrina aristotélica expuesta con otras palabras, sino que lo único real es la replicación, siendo la replicabilidad su "condición" o principio privativo, que no constituye intrínsecamente al ser. En caso de haber conocido esta distinción, es evidente que debió suceder a propósito del estudio de la obra de Avicenna, de quien proviene. Pero el árabe nunca consideró que la existencia fuese el acto de la esencia sino un predicado accidental de las cosas, por lo cual aquí no es su teoría la que se expone. Esta referencia, en consecuencia, nos remite a una teoría metafísica *más desarrollada* que la de Aristóteles y los árabes, e incluso que la escolástica coetánea a Grosseteste, y además basada en una conceptualización diferente a la que es común a este autor.

LA DEFINICION DEL MOVIMIENTO

Con este tema que abre el *Liber tertius* debemos introducirnos en otra de las elaboraciones del *Commentarius* que, utilizando las nociones aristotélicas, señalan un contenido bastante diferente. Nos

referimos a las caracterización de la potencia y el acto. El movimiento se define por ellas ya que aquél es "el acto de lo que está en potencia en tanto tal"; y nada en la *Summa* hace suponer que su autor entendiera "potencia" y "acto" de manera diferente a Aristóteles. En cambio el comienzo del libro tercero del *Commentarius* trae una interpretación muy diferente²⁵. Allí se distinguen dos sentidos para la potencia y otro para el acto. El acto puede caracterizarse como "lo que perfecciona a lo imperfecto". Pero esto puede suceder de dos modos: quitando la imperfección y dotando la perfección (sentido fuerte de acto, equivalente al de Aristóteles) o como aquello que constituye a la imperfección en su ser actualmente tal imperfección. El ejemplo del mismo Grosseteste es ilustrativo: lo negro (no blanco) se perfecciona en la línea de la blancura de dos modos: primero en cuanto por un acto de emblanquecimiento se torna blanco en acto; segundo, en cuanto por un acto diferente es ahora (mientras es negro) blanqueable en acto. Ya hemos indicado en otra oportunidad el alcance de esta distinción²⁶. Asimismo la potencia puede ser de dos tipos: lo que actualmente no es pero puede ser, es decir, la posibilidad real, y lo que es actualmente pero en modo imperfecto (el único caso es la materia, que, como ya se ha indicado, está dotada para Grosseteste, de una cierta actualidad permanente y real, pero imperfecta, pues de sí se ordena al compuesto). Tal teoría resulta completamente ajena no sólo al pensamiento aristotélico, lo cual es obvio, sino también al de la *Summa*, que siempre utiliza estas nociones en su primitivo sentido.

Con respecto a la explicación del movimiento, vemos que la *Summa* trae una referencia a las definiciones materiales, considerando que éstas son más evidentes. La definición material de movimiento es "acto del móvil en tanto móvil"; en cambio la definición anterior es considerada formal. El *Commentarius*, a la inversa, considera como definición formal "paso de la potencia al acto" y como material: "entelequia de la existencia en potencia en tanto tal".

De lo dicho podemos extraer dos conclusiones. 1º) Ambas obras no concuerdan en sus definiciones formales y materiales. 2º) Ya más profundamente, vemos que el mismo concepto de definición formal y material es diferente. Mientras que en el *Commentarius* la significación es la que hemos explicado a propósito de la definición de natura, en la *Summa* "material" se opone a "formal" como significando una

²⁵ Cf. *Commentarius*, 48-1.

²⁶ Cf. nota 1 a), pág. 191 y sgtes.

realidad determinada y ya conocida. Por eso "acto del móvil" resulta más claro que "acto del ente en potencia", pues a lo primero le damos un significado inmediato y experimental.

TEORIA DEL INFINITO

También podemos anotar diferencias en el otro de los temas capitales de este libro. La explicación de la *Summa* ²⁷ puede resumirse en los siguientes puntos: 1º) Determinación de los cinco modos según los cuales algo se dice infinito. 2º) Si hay ciencia del infinito, exposición de los argumentos en contra y su refutación. 3º) Modo en que debe admitirse la existencia del infinito: como potencia y por agregación y división sin término, para el número y el extenso respectivamente. El texto sigue claramente el desarrollo del original que comenta, introduciendo precisiones de detalle. El *Commentarius* es mucho más desordenado en el tratamiento, y no se interesa mayormente por el texto aristotélico. Se podría objetar que tal circunstancia invalida este tema como una de las pruebas de la diferencia conceptual existente entre ambas obras, precisamente por el hecho que en la *Summa* Grosseteste se habría limitado a resumir el texto, mientras que en el *Commentarius* trató con toda libertad las cuestiones e inclusive con ánimo crítico apuntó las insuficiencias que veía, completando la doctrina de Aristóteles con la propia. Pero creemos que no así por la siguiente razón: si bien no nos sirven como término de comparación las elaboraciones del *Commentarius* sobre temas que no se traten en la *Summa*, y cuanto más son un indicio o prueba indirecta del modo general de entender a Aristóteles, sí es posible extraer conclusiones de aquellos temas que son comunes a ambos; y eso es lo que haremos con respecto al problema de si es posible la ciencia sobre el infinito. En segundo lugar, también es válido cotejar las dos interpretaciones en general, pues podría resultar que sean entre sí excluyentes. Precisamente eso es lo que sostendremos a propósito del concepto mismo de infinito. Pasando entonces al primer problema, *si es posible que haya ciencia sobre el infinito*, vemos que ambas obras responden afirmativamente, con Aristóteles. Pero las razones que se alegan son completamente diferentes. En la *Summa* se responde a las objeciones sobre tal posibilidad: como el infinito no existe, no tiene esencia y por ende no puede haber ciencia acerca de él; el infinito no tiene forma, por lo tanto no es cognoscible ni objeto de ciencia. La respuesta a la primera objeción distingue dos clases de nociones: las que se refieren a la cosa misma y las que sólo son nominales. El caso del infinito es el segundo.

²⁷ Cf. *Summa*, 42-2 y sgtes.

Respecto a la otra objeción, el infinito, por ser potencial no se conoce en sí mismo, puesto que la potencia de sí no es cognoscible, pero se lo conoce como disposición. Como se ve, estas soluciones suponen de antemano demostrada la imposibilidad del infinito actual y la posibilidad del potencial, y por lo tanto no son sistemáticamente previas a aquellas nociones.

En cambio, en el *Commentarius* se considera que no puede investigarse una realidad si primero no se la ha incorporado como objeto de la ciencia. Ahora bien, para incorporarla es preciso saber no tanto qué es, pues de eso se tratará después, sino si existe. El criterio de incorporación será la existencia de algo cuya esencia todavía es desconocida, pero de la cual se sabe al menos que pertenece a aquellas realidades que son objeto de la Física. Pero mientras que en el caso nociones como natura, movimiento, tiempo, la existencia de las realidades correspondientes es evidente y no se prueba, por lo cual no hay problema en la incorporación a la temática física, en el caso del infinito se duda sobre su existencia misma. Y esta duda no se puede resolver sino estudiando qué es, para saber luego si puede existir. La solución del *Commentarius* consiste en incorporar el tema misión es que la definición de infinito no es objeto de la ciencia física: sino "intermedia entre la física y la lógica"²⁸. Una vez introducido el tema, la primera cuestión será la de definir el infinito. Su conclusión es que la definición de infinito no es objeto de la ciencia física: "*Infinito es aquello a lo cual algo siempre le es exterior tomado según una parte finita y en tanto (es) finito cada vez (que es) considerado. Y me parece que esta definición del infinito no es demostrable, sino evidente por sí y explicable por un breve circunloquio*"²⁹. Objeto de la física, en cambio, es la demostración de la imposibilidad de la existencia de un cuerpo infinito en acto.

Con respecto a la *conceptualización del infinito* la *Summa*, siguiendo a Aristóteles, pero más ordenadamente, demuestra primero la imposibilidad del infinito en acto, y luego explica con más detalle qué significa el infinito como potencia. El mayor interés reside en la demostración de la posibilidad de un infinito por división y no por aumento. La precisión más importante de las respuestas es que el infinito no repugna a la magnitud en cuanto a su esencia propia, sino en cuanto es magnitud natural. Es decir, así como hay un mínimo natural, también debe haber un máximo natural, y por lo tanto no puede haber magnitud infinita natural.

²⁸ Cf. *Commentarius*, 53-3.

²⁹ Cf. *Commentarius*, 69-2.

A la inversa, el *Commentarius* no considera la noción de infinito potencial como lo más importante de la cuestión, sino como corolarios deducibles de la definición formal. La noción que se explica es la del infinito ideal o ejemplar. En este sentido se admite la existencia de un infinito real, pero no físico, por lo cual no correspondería aquí su consideración. La razón de su inclusión es que sirve de fundamento último a la teoría de la medida, que se explicará más adelante.

Brevemente, podemos resumir en dos tesis —no físicas, pero sí con implicancias para la filosofía natural— el pensamiento de Grosseteste tal como consta en el *Commentarius*³⁰: respecto a la cantidad discreta o número, su fundamento último radica en la replicación de la unidad; al número concreto, o sea, realizado en las cosas, corresponde en nuestra mente el número numerante, cuya idea ejemplar es un número infinito existente en la mente divina. De ahí que los infinitos sean comparables, pues el ejemplar divino de un número para nosotros finito, es en sí infinito. Se ve así que el “infinito” que se predica del ejemplar en la mente divina, no tiene el mismo sentido que en Física, pues no es infinito en el orden predicamental (cantidad). Pero estas precisiones faltan en el *Commentarius* por lo cual las ideas quedan un poco confusas³¹. La segunda tesis explica el fundamento de la multiplicidad real, o sea del número concreto realizado en las cosas. La multiplicidad real es posible por la replicación real de la luz. La luz básica tiene prefiguradas en sí (diríamos, en otra terminología, contenidas en potencia) todas las perfecciones que puede originar por su expansión. Y además tiene posibilidad real de expandirse, “replicabilidad activa”, cuyo correlato es la “replicabilidad pasiva” de la materia para el caso de las realidades físicas, de lo cual ya hemos tratado.

De todo lo anterior se infiere que hay una concepción muy diversa del infinito en la *Summa* y en el *Commentarius*. En la primera el infinito es tratado en la perspectiva puramente física, en el orden de la cantidad real, buscando su definición y la fundamentación física de la posibilidad de aumentar o dividir infinitamente un número o un extenso. En el *Commentarius* el infinito se explica como realidad extrafísica, y no perteneciente al orden predicamental, siendo fundamento de la existencia de cantidades finitas en el universo físico; a la inversa, todas las elaboraciones sobre el infinito potencial, inclusive su misma definición, no pertenecen a la Física, salvo de modo incidental, en cuanto a ella corresponde probar la inexistencia del infinito

³⁰ Cf. *Commentarius*, 55-44 y 55-3, respectivamente.

³¹ De cualquier modo hay que afirmar que cuando se dice que los infinitos son comparables según todas las proporciones, “infinito” se toma en el sentido de idea ejemplar, que debe ser infinita porque todas las ideas de Dios lo son, ya que en Él no hay nada limitado.

corpóreo actual y afirmar por exclusión la posibilidad del potencial; pero de esto último la física no concluye nada, no se encadena con otros conocimientos.

LA TEORIA SOBRE EL TIEMPO

De los temas tratados en el *Liber Quartus*, el que presenta más interés a los efectos de nuestra confrontación es el del tiempo. En la *Summa*³² se parte de la definición aristotélica, y luego se exponen las objeciones a la existencia del tiempo y su solución. Seguidamente se resumen en seis conclusiones las propiedades del tiempo. La segunda parte se dedica al estudio del instante, aportando precisiones de detalle, y por último una reseña ejemplificada de los vocablos que tienen significación temporal. No se ha seguido el mismo orden de la Física, sino uno más sistemático, pasando de las verdades generales a las más particulares y de lo esencial a lo complementario.

En el *Commentarius* no se considera verdadera y propia definición la de Aristóteles, sino sólo explicación nominal. Lo único que se retiene es la noción del tiempo como medida. Y a propósito de esto Grosseteste explica su teoría de la medida, que ya hemos analizado en otro lugar, de la cual resulta lo siguiente³³: el tiempo es una de las especies de medida convencional propia del conocimiento humano y su unidad se fundamenta en la existencia de un número (medida) infinito que es una idea ejemplar en la mente divina; el tiempo en sí, entendido como sucesión, no tiene una realidad positiva sino que resulta de la privación de la posesión total (es decir, de la eternidad), fundando ésta la unidad de nuestro tiempo, y junto con ella la del movimiento.

En síntesis, para la *Summa*, el tiempo es medida del movimiento, para el *Commentarius* el tiempo es la negación de la eternidad, y funda la unidad del mismo movimiento. Las diferencias radicales entre ambas exposiciones están a la vista.

LA EXPLICACION DE LA GENERACION

A propósito del tema central del *Liber Quintus*, las especies de movimiento, se analiza un tipo de cambio que no es movimiento estricto: la generación, cambio de no-sujeto en sujeto, y viceversa para la corrupción: entendiéndose sujeto, según la precisión de la *Summa*,

³² Cf. *Summa*, 44-1.

³³ Cf. *Commentarius*, 96-1 y sgtes.

como aquello que se predica positivamente. Es decir, la generación es el paso de un término negativo a uno positivo, y la corrupción lo contrario. En el *Commentarius* al hacer referencia a la generación como una de las especies de cambio, se da un concepto diferente. La definición aristotélica de la generación es válida sólo para el caso de la generación absoluta, donde verdaderamente hay un término negativo, pero no para la generación a partir de los elementos. Además la generación de un compuesto sustancial no proviene de la unión de sus dos coprincipios: materia primera y forma sustancial, sino que el ente concreto resulta de un conjunto ordenado de formas. La teoría de la pluralidad de formas, que no es admisible en contexto aristotélico, es aceptada y aún postulada como necesaria en el *Commentarius*³⁴. Y aún más, la primera "composición", que sería la de la materia primera y su acto propio de corporeidad, queda fuera de la Física, pues ningún cambio sustancial, ninguna corrupción o generación alcanza a este compuesto, ya que la materia nunca puede estar privada de este acto relativo de la corporeidad. Las generaciones y corrupciones son en definitiva mutaciones de formas segundas, sustanciales, y no accidentales. Esta pluralidad no impide la unidad del compuesto, como podría objetarse, porque dichas formas se apoyan unas sobre otras, a modo de nuevos escalones en la replicación. Es decir un animal, vg., que es cuerpo, vegetativo y sensitivo, tiene estas tres formalidades sustanciales, pero no es un agregado de seres, sino un ser único. Se ve por tanto que para el *Commentarius* la forma sustancial de sí no da necesariamente el ser, pues si así fuera habría en este caso tres seres y no uno. Sucede que el ente concreto por una formalidad sustancial es cuerpo (primera materia con su acto) y por otras es "tal" cuerpo. Obsérvase que decimos "tal cuerpo" y no "tal ser". Las formas sustanciales siguientes le dan la especificación no en la línea entitativa, sino en la línea de las determinaciones esenciales. Cuerpo resulta así un género supremo del cual son especies todas las otras formas, ordenadas a su vez en subespecies. Creemos que la composición de "animal", según el *Commentarius* puede interpretarse así: "cuerpo" es el género, supuesto de la Física y no explicando por ella; "vegetativo" (o viviente en general) es la especie remota, y "sensitivo" la especie próxima. Hay por lo tanto una ontologización del árbol de las categorías, y una trasposición del nivel lógico al real. Así como el concepto "animal", siendo uno, supone el de "viviente" y "corpóreo" (digamos más exactamente sustancia corpórea), que se distinguen realmente entre sí, así este animal concreto siendo uno incluye la forma-

³⁴ Cf. *Commentarius*, 106-1.

lidad de viviente y de cuerpo, que son realmente distintas de la de animal. No hay que insistir en la diferencia patente entre ambas obras a propósito de este concepto de la generación.

EL PRIMER MOTOR

Este tema, como es sabido, es objeto de dos pruebas en la Física, la del Libro VII y la del VIII³⁵. No nos referiremos aquí a estas argumentaciones, sino al significado que el primer motor tiene en las dos obras que analizamos.

En la *Summa* es evidente que hay una elaboración muy precisa del primer motor, que podemos resumir así: 1º) el primer motor es la primera causa, la cual obra sobre el mundo, pero de una manera diferente al movimiento de los otros motores, es decir, su acción no implica ni movimiento ni cambio de sí misma³⁶; 2º) la existencia de este primer motor es exigida por el análisis de la concatenación de motores³⁷; 3º) este motor es infatigable en su moción pues no es movido por otro, ya que es inmóvil; 4º) por ser inmóvil es ingenerable e incorruptible e inextenso³⁸; 5º) el motor celeste (es decir Dios, primer motor y primera causa) puede ser alcanzado por la Física, pero de él no pueden predicarse todas las notas que valen para los otros motores. Por lo tanto hay una distinción entre el primer motor natural (para el cual vale lo afirmado en la Física) y el primer motor celeste o primera causa³⁹. Se ve así claramente que en la *Summa* hay implícitamente afirmada una continuidad entre su culminación el primer motor y la primera causa, visualizada por la Metafísica.

En el *Commentarius* la exposición del primer motor es muy escueta y se limita a un resumen de lo dicho por Aristóteles. El tema del primer motor no es objeto de la Física, y en Metafísica no se lo equiparará a la primera causa. Sin embargo, se hacen varias referencias a Dios, pero siempre en tanto su Sabiduría divina es causa ejemplar de las cosas creadas y en consecuencia fundamento último de nuestro conocimiento de ellas. La función asignada a la primera causa o primer motor en la *Summa* no tiene paralelo con la que reserva el *Commentarius* a la Sabiduría divina.

³⁵ Cf. Libro VII, cap. I (Bk 241 b-23 - 243 a 2) y VIII c. 4, (255 b 7 256 a 3).

³⁶ Cf. *Summa*, fin del *Liber sextus*, 64-1.

³⁷ Cf. *Summa*, 68-1.

³⁸ Cf. *Summa*, 72.

³⁹ En el párrafo final del *Liber sextus* se hace esta aclaración con la indudable intención de salvaguardar la causalidad eficiente del Primer Motor, que el autor de la *Summa* considera real, pero que no se cumple según el modo físico, es decir, recibiendo la influencia del móvil.

CONCLUSION

En síntesis: sobre la base de las diferencias anotadas, y las concordancias en los temas restantes, podemos concluir que la *Summa* y el *Commentarius* coinciden cuando ambos exponen sintéticamente a Aristóteles, pero difieren siempre que se avanza sobre el texto comentado en una elaboración personal. Y por cuanto esto sucede regularmente, podemos afirmar que las concepciones filosóficas naturales que están en la base de ambas obras son diferentes. Si, además, tenemos en cuenta las conclusiones de un trabajo anterior⁴⁰ se acentúa nuestra negativa a reconocer a Grosseteste como autor de la *Summa*.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Pontificia Universidad Católica Argentina
"Santa María de los Buenos Aires"

⁴⁰ Cf. nota 1 b).

EL INFINITO ACTUAL EN SANTO TOMAS

Si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse.

(*De aeternitate mundi*, Op.
Phil., p. 108, N^o 310).

Santo Tomás hace referencia en esta frase, y califica de *difficilior*, al problema de la posibilidad de un infinito actual en el orden cuantitativo. Y tiene un gran interés la acotación con la que termina el párrafo:

adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

(*ibid.*).

El hecho real, y hasta cierto punto curioso, con el que nos topamos, es el de una permanente inseguridad en el pensamiento tomista respecto de este punto. No es nuestro propósito discutir este tema en todas sus implicaciones. Nos limitaremos a una revista de la producción del Santo, para señalar en cada caso los puntos que resulten de interés para el mismo.

El *Quodlibeto XII*, que es contemporáneo del *De aeternitate*¹, nos presenta, en la cuestión II, artículo 2, el problema siguiente: "*Utrum (Deus) possit facere infinita in actu*". La respuesta es negativa, por cuanto, aunque no sea contradictorio que Dios pueda hacer algo que sea infinito en algún sentido, tal producción es imposible en lo que respecta al modo de acción divina. Infinito, en este caso, equivale a informe, y, en consecuencia, aceptar que Dios hiciera algo infinito de este modo, significaría afirmar que Dios puede hacer algo informe. Es decir que, aun cuando no sea contradictorio un efecto

NOTA BIBLIOGRÁFICA: Los textos de S. Tomás se tomaron de las ediciones siguientes: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin, Marietti, 1964; *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, *ibid.*, 1954; *Opuscula philosophica*, *ibid.*, 1954; *Opuscula theologica*, *ibid.*, 1954; *Quaestiones disputatae*, *ibid.*, 1964-65; *Quaestiones quodlibetales*, *ibid.*, 1956; *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, París, Lethe-llieux, 1929-47; *Summa contra gentiles*, Turin, Marietti, 1961; *Summa Theologiae*, *ibid.*, 1953. Los números de página y párrafos corresponden siempre a ed. Marietti.

¹ Se suele plantear la hipótesis de la identidad entre el *De aeternitate* y la cuestión VI, artículo 1, del *Quodlibeto XII* (o, en la nomenclatura parisina, artículo 7 del *Quodlibeto XII*). Esta última, por su misma brevedad, parecería ser simplemente el resumen de un desarrollo en la actualidad perdido. Sin embargo, la línea de argumentación anunciada en esta cuestión no parece ser idéntica con la desarrollada en el opúsculo.

infinito en algún sentido, es imposible que Dios lo produzca (cfr. *Qu. quodl.*, pp. 225). En el *De unitate intellectus* (*Op. phil.*, p. 88, nº 262), muy cercano a los anteriores, puesto que su composición data de 1270, acepta simplemente la posibilidad de un número infinito de almas, apoyándose en un texto de Algazel (*Metaph. I*, tr. I, cap. 2, según Keeler).

En la *Summa theologiae* (III P., q. 10, a. 3), Santo Tomás acepta un infinito cuantitativo, al que denomina "potencial". Este último calificativo tiene aplicación, según el autor, en todos aquellos casos en los que el objeto que se considera no es un infinito simultáneo. Veremos en seguida cómo, en el desarrollo de la obra tomista, esta asimilación constituye uno de los grandes escollos conceptuales para resolver el problema del infinito actual.

El artículo 3 (*in corpore*), nos dice:

Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia... non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus...; unde est certus numerus... generabilium et corruptibilium.
...in potentia creaturae sunt infinita...

En la respuesta a la primera objeción, nos asevera:

Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiae. Quod quidem dicitur privative: ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate.

La respuesta a la segunda objeción retoma el concepto de infinitud referido al número de hombres, y, aun cuando lo haga en forma hipotética, parecería aceptar la posibilidad de un infinito numérico sin poner restricciones al concepto:

... nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum... Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinita esse secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem; secundum tamen rationem essentiae non haberent infinitatem...

Sin embargo, ya en el artículo 2 (*in corpore*) encontramos expresado un concepto de potencialidad de la creatura cuyo sentido va a marcar profundamente muchas expresiones de Santo Tomás respecto del infinito:

... 'omnia' potest accipi... ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia numquam reducta ad actum.
Quaedam vero (horum) sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae.

Estos pocos ejemplos nos muestran, en el desarrollo del pensamiento tomista, dos aspectos problemáticos: la asimilación del infinito cuantitativo a lo indeterminado, y la de lo infinito en acto a lo infinito simultáneo.

En la lección décima del comentario al libro XII de la Metafísica, Santo Tomás desarrolla, siguiendo el texto de Aristóteles, la noción de infinito (*In duodecim...*, nº 2314-2354), y concluye allí que no se puede dar en lo corpóreo, un infinito actual, sino sólo un infinito en potencia. Respecto de las "formas" y del "cuerpo celeste", debemos remitirnos al comentario al *De Coelo* (L. I, l. 9). Si bien en todos estos casos, la intención visible es la de explicitar el pensamiento de Aristóteles, resulta indudable que Santo Tomás suscribe plenamente los conceptos que expone como propios de aquél. En primer término

infinitum proprie est, quod mensurando pertransiri non potest. Tot ergo modis dicitur infinitum, quot modis dicitur intransibile (Nº 2314)

estos modos de ser del "*infinitum in actu*" son cuatro:

quorum primus est secundum quod infinitum sive intransibile dicitur quod non potest transiri mensurando, eo quod non est natum secundum suum genus pertransiri, sicut dicimus punctum... (Nº 2315).

Secundo modo dicitur infinitum vel intransibile quod nondum est pertransitum, licet inceptum sit pertransiri... (Nº 2316).

Tertius modus est secundum quod dicitur infinitum vel intransibile quod vix transitur. Ut si dicamus profunditatem maris infinitam (Nº 2317).

Quartus modus est secundum quod dicitur infinitum illud quod natum est habere transitionem aut terminum secundum suum genus, sed non habet. Puta si sit linea aliqua interminata. Et hoc est vere et proprie infinitum (Nº 2318).

De esta exposición resulta una consecuencia que, sin temor, podemos calificar de paradójica: lo infinito en acto, tomado en su sentido más propio, es, ni más ni menos que una privación. Esto podría casi ahorrar todo el desarrollo de los números 2322-2354, destinado a mostrar la inexistencia de lo infinito en acto. Sin embargo, estos párrafos nos ofrecen algunas aclaraciones de interés: lo infinito no es sustancia, sino "*passio numeri et magnitudinis*", y no puede haber ni cuerpo ni número infinito. Sin embargo, en el nº 2329 hace la siguiente salvedad:

Hae autem rationes non sunt naturales, quia non sumuntur ex principiis corporis naturalis, sed ex quibusdam principiis communibus et probabilibus, non ex necessariis: quia qui poneret corpus infinitum, non poneret ipsum terminari superficie. Hoc enim est de ratione corporis finiti. Et qui poneret multitudinem infinitorum, non poneret eam numeroum, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut in decimo habitum est. Nullum autem mensuratum infinitum est.

Ello no obsta para que a continuación se expongan las “razones naturales” por las cuales no puede darse un infinito en acto. Por otra parte, puede darse el infinito en potencia, de cuatro maneras:

uno modo appositione sicut numerus. Semper enim cuilibet numero dato est apponere unitatem, et sic numerus est augmentabilis in infinitum (Nº 2319).

Alius modus secundum quod infinitum dicitur ablatione et divisione, secundum quod magnitudo dicitur divisibilis in infinitum (Nº 2320). Tertius modus contingit utrinque; sicut tempus dicitur infinitum et divisione, quia continuum est, et appositione, quia numerus est. Et similiter etiam in motu infinitum est (Nº 2321).

Este infinito en potencia es el que puede comprobarse en la realidad de las cosas (Nº 2354).

En los textos citados aparece con toda claridad el manejo de las equivalencias: infinito en acto = infinito simultáneo; infinito en potencia = infinito sucesivo; infinitud = indeterminación; infinitud = imperfección.

La primera parte de la *Suma Teológica*, unos años anterior a los escritos que hemos comentado, constituye una muestra muy reveladora de las fluctuaciones por las que atravesó el pensamiento tomista. La cuestión 7: *De infinitate Dei*, define algunos principios a los cuales, hipotéticamente, debería atenerse toda la exposición anterior. El artículo 1 nos ofrece una caracterización de lo infinito que contrasta sensiblemente con la que presenta en sus comentarios aristotélicos:

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam...

Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti;... Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur; unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti (I, q. 7, a. 1, in. c.).

Estas definiciones le sirven para rechazar la objeción, apoyada en Aristóteles, de que lo infinito es imperfecto por relacionarse con la materia; y la segunda objeción le permite aclarar (*ad secundum*) que cuantitativo es el infinito que se refiere a la materia. De lo cual se sigue, directamente, que sólo es imperfecto el infinito cuantitativo. Y, podríamos añadir, lo infinito-indeterminado, y lo infinito en potencia. Con ello queda a salvo la posibilidad, en sentido estricto la realidad, de un infinito perfecto, actual, no cuantitativo. Pero tam-

bién resulta evidente que en este caso Aristóteles ha sido abandonado en el camino.

En el artículo 2 establece que nada, excepto Dios, puede ser infinito. Apoyado en la autoridad de Aristóteles (*Phys.* III, 4, 203b7), afirma que todo lo que proviene de un principio es, por definición, finito (*sed contra*). Del mismo modo (*ad primum*), en todo lo producido el ser es distinto de la esencia, razón por la cual es, por esencia, finito; y Dios no puede hacer no producido lo producido. En el cuerpo del artículo aparece la categoría de *infinitum secundum quid*, que en definitiva se reduce a lo infinito en potencia.

En el artículo tercero rechaza la posibilidad de una magnitud real infinita, por cuanto se trataría de la magnitud de un cuerpo, y un cuerpo infinito resulta imposible. En este punto, al responder a la cuarta objeción, señala que la magnitud del tiempo y del movimiento no es actual, sino potencial, por cuanto ambos se realizan en forma sucesiva. Tenemos ya aquí la contraposición entre infinito en acto e infinito en potencia; asimilada, por supuesto, a la contraposición simultáneo-sucesivo. Aun cuando aceptemos la característica que Santo Tomás confiere al tiempo y al movimiento, resulta discutible el principio de equiparar al acto con lo simultáneo y a la potencia con lo sucesivo. Por otra parte, habría que analizar si no resulta equívoca la expresión "magnitud" aplicada a un cuerpo y a un movimiento.

En el artículo 4 se trata expresamente el tema de una multitud infinita. Santo Tomás rechaza la opinión de Avicena y Algazel, quienes aceptan un multitud infinita *per accidens*, y sólo acepta la posibilidad de un infinito en potencia. He aquí su argumentación:

Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis: quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra (a. 3, ad 3) ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive: quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

Todo el párrafo tiene un aire de disonancia, tanto en relación con lo expresado en artículos anteriores, como respecto del tema mismo. ¿Es aceptable el paralelismo entre el infinito por división y el infinito por suma? ¿Basta la argumentación presentada para afirmar la impo-

sibilidad de una multitud infinita actual? Ello sin contar con la reiterada equiparación de sucesivo y en potencia; y, por otra parte, el juego entre *infinitum* e *in infinitum*.

En la cuestión 25, artículo 2, a la primera objeción: "*omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III Physic.*", responde señalando que esta clase de infinito se refiere a la materia:

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati.

Es decir, de acuerdo con lo que ha determinado anteriormente, se trata siempre de un infinito en potencia, no en acto. Pero ya a esta altura de nuestro recorrido, cabría preguntarse si la *quantitas* no se ha ido hipostasiando, hasta adquirir caracteres de realidad independiente.

En la cuestión 50, artículo 2, respuesta a la cuarta objeción, volvemos a encontrar el *infinitum secundum quid*, referido a la materia:

Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur.

Nuevamente nos asalta la duda de una trampa terminológica. Indeterminado, indefinido, ilimitado, no son estrictamente sinónimos entre sí, ni lo son tampoco con infinito. Usar el mismo término: *infinitum*, en estos distintos sentidos, sin ninguna explicación aclaratoria, constituye un formal equívoco.

La cuestión 46 tiene como tema: "*De principio durationis rerum creaturarum*", lo cual, aparentemente, la aleja de nuestro objetivo. Pero, si se tiene en cuenta la íntima relación que hay entre eternidad del mundo e infinito, su lectura puede brindar fructuosas referencias. El artículo 2 de esta cuestión constituye, en forma de *quaestio*, un esquema del opúsculo *De aeternitate mundi*, con sus mismos argumentos y objeciones. Y también en este artículo insiste Santo Tomás: "*mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile*"². Ahora bien, la posibilidad, aun teórica, de un mundo eterno, implica la posibilidad de un infinito en acto, aun cuando existiéramos

² En nuestra tesis doctoral: "La eternidad del mundo en Siger de Brabante" hemos tratado extensamente los problemas relativos a la aceptación de un mundo eterno. A ella deberíamos remitirnos en todos los casos atinentes a tales problemas. En este trabajo sólo habremos de señalar los que tienen directa relación con la cuestión del infinito.

en él el carácter de sucesivo. Y, si se acepta la imposibilidad de un tal infinito, como Santo Tomás lo ha hecho antes, debe concluirse que la no eternidad del mundo también puede demostrarse. La asimilación del crecimiento numérico de individuos sustancialmente distintos, con la divisibilidad indefinida de la cantidad, es, sin duda alguna, una fuente de equívocos de diversa índole. No es la misma cosa suponer que en una cantidad, limitada por definición, se puede realizar un número de divisiones indefinidamente creciente, que suponer un número infinito de individuos distintos, pues éstos, aun cuando no coexistan simultáneamente, constituyen una infinidad numérica sucesiva. Y esta última es, en sentido estricto, un infinito en acto, por cuanto se trata de realidades sustancialmente distintas y, en cuanto tales, irrepetibles. Tampoco vale, como explicación, la asimilación de tal multitud al movimiento, porque, aun suponiendo que el movimiento realizado deja de ser y, por consiguiente, un movimiento infinito podría considerarse, como lo hace Santo Tomás, un infinito en potencia, lo que determina la finitud del movimiento es la finitud del móvil, que es incapaz de un acto infinito. El problema que habría que plantearse, en este caso, es el de la posibilidad de un número infinito de móviles, cada uno de los cuales, por definición, realizaría un movimiento finito.

Podríamos prolongar las citas de lugares en los cuales se toca la cuestión y se esbozan soluciones que no siempre son del todo conciliables entre sí. Pero nos vamos a detener en el *Comentario a la Física*, que también entra en la temática de lo infinito actual. Ya en el L. I, lección IX (N^o 58-74), demuestra Santo Tomás la imposibilidad de aceptar una división al infinito en la cantidad real. Son, sin embargo, las lecciones VII a XIII del libro tercero las que están dedicadas al problema del infinito. La lección VII (N^o 347) nos intenta demostrar que no puede darse una sustancia infinita porque, o cada una de sus partes es infinita, cosa imposible, o es indivisible. En este segundo caso no puede ser un infinito en acto, porque lo infinito en acto es siempre cuantitativo, y lo cuantitativo es divisible por definición:

... non potest poni, quod infinitum sit in actu, et quod sit sicut substantia quaedam, et sicut principium rerum.

Aut enim infinitum erit partibile, aut impartibile.

Si quidem erit partibile, necesse est quod quaelibet pars eius sit infinitum, si infinitum est substantia: quia si infinitum est substantia, et non dicitur de aliquo subiecto ut accidens, oportebit quod idem sit *infinitum et infinito esse*, idest essentia et ratio infiniti.

... ex multis infinitis componi aliquid idem est impossibile, quia oporteret infinitum terminari ad aliud infinitum...

Cum ergo impossibile sit alicuius infiniti quamlibet partem esse infinitam, oportet quod infinitum sit impartibile et indivisibile. Sed illud quod est indivisibile, non potest esse infinitum in actu: quia quod est infinitum in actu est quantum, et omne quantum est divisibile. Sequitur ergo quod si est infinitum in actu, non sit sicut substantia, sed sub ratione accidentis quod est quantitas.

Poco antes (Nº 344) había señalado los modos en que algo se dice infinito, división en la que coincide con el comentario a la *Metafísica* (cfr. *In XI Metaph.*, lect. 10, Nº 2314-2318), aun cuando aquí no lo califica de "infinito en acto". De hecho, presenta dos divisiones:

Quarum prima est communis infinito et omnibus privative dictis.

.....
Sic igitur et uno modo dicitur infinitum, quod non est natum transiri (nam infinitum idem est quod *intransibile*): et hoc est quia est de genere intransibilium, sicut indivisibilia ut punctus et forma; per quem etiam modum dicitur vox invisibilis.

Alio modo dicitur infinitum, quod quantum est de se, transiri potest, sed eius transitus non potest perfici a nobis, sicut si dicatur profunditas maris esse infinita: vel si potest perfici, tamen vix et cum difficultate, sicut si dicamus quod iter usque ad Indiam est infinitum. Et utrumque istorum pertinet ad hoc quod est esse *male transibile*.

Tertio modo dicitur infinitum, quod est natum transiri quasi de genere transibilium existens, quod tamen non habet transitum ad finem; ut si esset aliqua linea non habens terminum, vel quaecumque alia quantitas: et sic proprie dicitur infinitum.

Aliam divisionem propriam infiniti... quod infinitum dicitur vel per appositionem, sicut in numeris; aut secundum divisionem, sicut in magnitudinibus; aut utroque modo sicut in tempore.

De las expresiones que se vierten en esta lección resulta una consecuencia inmediata: lo infinito es una privación, característica de lo cuantitativo, o mejor aún, que constituye una pasión de la cantidad, y que equivale a la indeterminación cuantitativa. Infinito en acto vendría a resultar equivalente de "indeterminación real".

En la lección VIII (Nº 351) nos muestra que no puede darse un número infinito, pues todo lo que tiene número puede contarse, y un número infinito sería un infinito que puede contarse, lo que resulta absurdo:

... omnis autem numerus, et omne quod habet numerum, est numerabile; omne huiusmodi contingit transiri. Si igitur aliquis numerus, sive separatus, sive in sensibilibus existens, sit infinitus, sequetur quod possibile sit transire infinitum; quod et impossibile.

Sin embargo, se dice a continuación (Nº 352) que esta argumentación es sólo probable, por cuanto si alguien habla de una multitud infinita, supone que no tiene número. Expresión de prudencia, que

nos pone otra vez ante una situación no bien definida frente al problema. Más aún, en las palabras mismas de esta limitación al argumento, se vislumbra una actualidad posible de la multitud infinita:

Attendendum est autem quod istae rationes sunt probabiles...
... qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere. Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X *Metaphys.* Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo; sed est de transcendentibus.

Precisamente en el comentario al texto aristotélico que aquí cita, Santo Tomás deja la puerta abierta a una interpretación no cuantitativa del infinito, al considerar que la multiplicidad opuesta a la unidad del ente no está incluida en el género de la cantidad (*In X Metaph.*, lect. VIII, N^o 2090-2091). La lección entera está consagrada a la distinción entre lo uno y lo múltiple. En el N^o 2096 expone:

... pluralitas... opponitur uni... ut divisible indivisibili. Et hoc si accipiatur communiter unum quod convertitur cum ente, et pluralitas ei correspondens.

Sin embargo, la multitud infinita de la que trata en el *Comentario a la Física*, sigue siendo enfocada desde el punto de vista de la cantidad, como lo indeterminado o indefinido.

La lección X (N^o 373-375) nos dice que "en potencia" se aplica a aquello que se realiza, no en forma simultánea, sino sucesiva, y, en consecuencia, el infinito sucesivo no se da en acto sino en potencia. El comentario entero (N^o 370-381) está destinado, en este caso, a mostrar que, cualquiera fuere el sentido en que se quisiera tomar lo infinito, se llegará a una sucesión. Lo actual, tanto en el orden del número, como en el de la magnitud, es siempre finito, y se llega al infinito por suma o por división. En sentido estricto, la suma infinita no es más que la inversa de la división infinita, o, lo que es equivalente, de la división indefinida.

La lección XI define lo infinito: aquello de lo que siempre hay más (N^o 383). A continuación (N^o 387) señala que

infinitum secundum se, idest secundum propriam rationem, est in potentia totum.

La lección XII resulta fundamental a nuestro propósito. En ella nos enteramos de que

rationabile est quod sit aliqua determinata quantitas, quam infinita appositio non trascendat (N^o 391).

Y, según el principio de que el infinito se encuentra por división, nos dice Santo Tomás:

Est autem duplex divisio: una formalis, quae est per oppositio; et alia secundum quantitatem. Prima autem divisio causat multitudinem, quae est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa: sed divisio continuae quantitatis causat numerum, qui est species quantitatis, in quantum habet rationem mensurae. Et hic numerus multiplicabilis est in infinitum, sicut et magnitudo divisibilis est in infinitum: sed multitudo quae sequitur divisionem formalem rerum non multiplicatur in infinitum; sunt enim determinatae species rerum, sicut et determinata quantitas universi. Et ideo dicit quod hic numerus, qui multiplicatur in infinitum, non separatur a divisione continui (Nº 394).

Y, en consecuencia,

non est in potentia additio magnitudinum in infinitum sic quod excedatur omnis determinata quantitas (Nº 395).

Por último, lo infinito

habet esse in potentia, quod est proprium materiae.

y

ipsi infinito esse est privatio, idest ratio infiniti in privatione consistit.

Resulta de interés señalar dos aparentes inconsecuencias del razonamiento recién expuesto: la negación de una multiplicidad infinita formal está referida al orden cuantitativo, del que, por principio de la división expuesta, debería estar totalmente separada. No aparece muy claro el hecho de que, en el orden del ser, haya que aceptar un número determinado de modos de ser (pues tal es, en el contexto, el sentido de "*determinatae species rerum*"). Y menos aún si esta limitación se establece en paralelo con la determinación cuantitativa de la materia. Resulta interesante confrontar semejanzas y diferencias entre el texto de este comentario y el de la lección VIII al libro décimo de la *Metafísica*. Por otra parte, y tendríamos en ello la segunda inconsecuencia, la imposibilidad de un aumento cuantitativo indefinido parecería excluir toda noción de infinito, no ya en acto, sino también en potencia. En efecto, el número aparece como resultado de la división de la cantidad continua. Como esta división es indefinidamente repetible, el número es indefinidamente multiplicable. Sólo hay, en este caso, un indefinido, al que se aplica el nombre de infinito, en el sentido de "lo indeterminado". Pero infinito, como aquello de lo que siempre hay más (Nº 383), puede ser, no sólo lo indefinido en la división, sino también lo interminable en la suma. Precisamente lo infinito en sentido propio, según la lección VII, tiene este carácter. Pero, si resulta imposible que la suma pueda ir

más allá de una cantidad determinada, ¿en qué queda la potencia al infinito? Si no hay potencia en las magnitudes para sumarse más allá de cierto límite, *ipso facto* deja de haber infinito en potencia, a menos que nos enredemos en un juego de palabras. Y ya hemos señalado que bastantes complicaciones terminológicas aparecen en este tema.

La lección XIII está dedicada a las objeciones que suponen la necesidad de un infinito en acto. No es necesario suponer este infinito para explicar una duración infinita de la generación (Nº 401), ni para explicar la infinitud del tiempo y del movimiento (Nº 403), pues

tempus et motus sunt infinita non in actu, quia nihil est temporis in actu nisi nunc; neque aliquid motus est in actu nisi quoddam indivisibile.

Ahora bien, cabe preguntarse si no ha de rechazarse por imposible, según el razonamiento de Santo Tomás, a una multiplicación al infinito de los individuos que sucesivamente existen en el universo, así como a la infinitud del tiempo y del movimiento. Si esta multiplicación lleva a una multitud real de individuos sustancialmente distintos, como nos habremos de mover en el orden formal, tenemos que suponerla necesariamente finita. Ello no obsta para que supongamos una cantidad sucesiva infinita de individuos, por cuanto ni el tiempo ni el movimiento infinitos son actuales, y en el orden cuantitativo cabe el infinito en potencia. Pero, ¿una cantidad de individuos realmente distintos unos de otros, puede considerarse como una simple cantidad? Si urgiéramos el razonamiento a partir de la aceptación de este último enunciado, podríamos quizás llegar a la conclusión de que cada especie es una totalidad que se multiplica por división, es decir, por una pura determinación accidental, cuantitativa, de la forma. No creemos que el pensamiento de Santo Tomás se moviera en este orden de consideraciones; ello sin contar con la famosa cuestión de la infinitud de almas, para la que encuentra la elegante salida de una creación en el tiempo, exclusiva del hombre. Tampoco aparece claro cómo podría justificarse esta última hipótesis desde el punto de vista filosófico.

Para terminar nuestra exposición de las posiciones de Santo Tomás frente al infinito cuantitativo, vamos a señalar algunos escritos de su primera época. Comencemos por el *Comentario al Libro de las Sentencias*. En el comentario al libro I, Dist. XLIII, q. I, art. II, establece un principio de carácter absoluto, que puede considerarse de necesidad universal:

virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita (loc. cit., Solutio).

Y puesto que

potentia significatur per egressum ab essentia . . . ei quod habet essentiam finitam potentia infinita communicari non potest (ibid, Ad secundum).

Por infinito se entiende aquí, no lo cuantitativamente indeterminado, sino lo que excede toda limitación en su orden. En el comentario al libro II, Dist. I, q. I, art. V, dice que

infinitum actu impossibile est, sed infinitum esse per successionem, non est impossibile.

Esta observación aparece corroborada por un texto de la *Suma contra Gentiles*, libro I, capítulo 38:

Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est.

. . . nihil prohibet infinito ex ea parte additiones fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte 'ante', sed finitum ex parte 'post'; nam praesens est terminum praeteriti.

Nuevamente encontramos la equivalencia entre infinito en acto y simultáneo, así como entre infinito en potencia y sucesivo. Con una aclaración de interés: el infinito en potencia o sucesivo, es finito por una de sus partes, y por esta parte puede recibir nuevos elementos.

El *Quodlibeto IX*, cuestión I, rechaza terminantemente la posibilidad de un infinito en acto, así sea accidental. En efecto

. . . Commentator, V Metaphysicorum, dicit, quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se. Et sic secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu; et hoc verius esse videtur.

Y más abajo concluye:

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

Con ello rechaza expresamente la teoría de Algazel, que ha expuesto poco antes. Según ésta, una multitud en la que cada uno de los elementos es independiente de los demás, y no guarda un cierto orden respecto de los mismos, puede ser infinita. Esta teoría de Algazel será luego aceptada, por lo menos en cuanto a su probabilidad, en el *De unitate intellectus* (Nº 262), e indirectamente en el *De aeterni-*

tate mundi (Nº 310), pero la cuestión que nos ocupa termina con las palabras siguientes:

Unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

Esta tajante posición aparece matizada en el *Quodlibeto X*, cuestión 2. En la respuesta a la segunda objeción, que parte de la afirmación:

nullum creatum est infinitum in actu

afirma

... infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic non attribuitur nisi illis quae habent extensionem vel quantitatem... Et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita. Et hoc modo aevum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

Esta última afirmación parecería dejar la puerta abierta para una infinitud posible. Si, como nos dice la cuestión 3 *De potencia*, artículo 14, *ad 9 in contrarium*, el *aevum* se distingue del tiempo en que no es sucesivo, y de la eternidad en que se le agrega una sucesión, por cuanto es propio de aquello que en un cierto sentido es inmóvil, pero no lo es en otro, cabría preguntarse si la sucesión de la que aquí se habla no puede ser infinita, y en qué sentido puede serlo.

En las cuestiones *De Veritate* aparece varias veces la cuestión del infinito. La q. 2, art. 2, *ad 5*, nos indica:

Ad quintum dicendum quod, Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia numquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur.

Nos encontramos aquí con que el infinito en sentido privativo, propio de la cantidad, tiene partes unas después de otras sin término. El infinito en sentido negativo, por su parte, es la ausencia de limitación por otro. Con ello volvemos a encontrar, en el orden creado, la sucesión, la potencia, y la indeterminación.

El artículo 10 de esta misma cuestión 2 describe expresamente (*in corpore*), la noción de infinito. Allí nos enteramos de que

dicitur infinitum potencia quod semper in sucesione consistit,

es decir, todo aquello que, aun aceptando que tenga una potencia al infinito, se da en forma sucesiva, un término después de otro. También encontramos la división entre infinito *per se*, cuando cada uno de los términos está esencialmente ordenado a otro; e infinito *per accidens*, en el caso de una multitud infinita cuyos términos son independientes entre sí. Algazel acepta la posibilidad de un infinito en acto de este segundo tipo; Averroes, ninguno de los dos. Santo Tomás establece una nueva distinción: la imposibilidad en razón de la naturaleza misma del infinito, o en razón de otra cosa. Pero termina su exposición diciendo:

Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motus est, discutiendum alias relinquatur ad praesens.

Esta fórmula de prudencia nos ha dejado en la ignorancia de su pensamiento al respecto. Sin embargo, fragmentos de su posición en este punto, pueden encontrarse en distintos lugares de su obra temporalmente próxima.

Parte de una respuesta aparece en la cuestión 29, artículo 3, en el que distingue una cantidad dimensiva y una cantidad virtual o intensiva. A continuación acepta la posibilidad de una cantidad infinita, por lo menos en el orden intensivo. Y, cosa curiosa, esta cantidad intensiva nos lleva al orden formal del ser, frente a la distinción que hará después el *Comentario a la Física*, en la lección XII del libro tercero:

...sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I *Physic*. Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio... Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.

Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum.

Después de esta larga revisión de los textos tomistas, podemos señalar los siguientes datos:

1) En la época correspondiente al *Comentario al Libro de las Sentencias*, Santo Tomás rechaza en forma explícita toda posibilidad de un infinito en acto, pero no la de un infinito en potencia. Semejante es la posición de la *Suma contra Gentiles*, que, sin embargo, añade una aclaración desconcertante: no puede afirmarse un tiempo eterno.

2) En la *Cuestiones Disputadas* y *Quodlibetales* de los años 1256-59, se rechaza toda posibilidad de un infinito cuantitativo en acto, pero al mismo tiempo se acepta: por un lado, un infinito negativo; por el otro, una cantidad intensiva infinita en acto; y, además, la posibilidad de que un infinito cuantitativo *per accidens* en acto sea posible en sí, aunque pueda no serlo en razón de otros elementos.

3) En las obras del segundo período parisiense nos encontramos, también, con una doble actitud. Por una parte, Santo Tomás rechaza el infinito actual en la creatura; y, por la otra, se atiene a un criterio de cautelosa prudencia respecto de la posibilidad de que Dios haga un número infinito actual de cosas.

Como observación final, hemos de señalar algunos problemas implicados en los dos conceptos de infinito e infinito en acto, que afloran en todo el desarrollo de estas cuestiones, y que tienen fundamental importancia para la comprensión del pensamiento tomista sobre este punto. Siguiendo el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás define lo infinito como "*cuius semper est aliquid extra*". Al comparar esta definición con la de totalidad: "*totum est cuius nihil est extra*", y con la de perfecto: "*perfectum est cuius nihil est extra ipsum*", se llega a la conclusión, que por su parte Santo Tomás infiere expresamente, de que, por definición, lo infinito es lo imperfecto y lo potencial en relación con la totalidad. En último término, infinito equivale a lo cuantitativamente indefinido. En estas condiciones es fácil entender por qué, en sentido estricto, no puede darse un infinito en acto. Tal infinito supone una totalidad realizada en el orden cuantitativo, y toda cantidad realizada es, por definición, mensurable, o sea, finita. De este modo el infinito cuantitativo se reduce a lo meramente potencial, es decir, a lo que, aunque finito, puede crecer indefinidamente en el orden de la cantidad.

Este punto, precisamente, resulta difícil de conciliar con varios de los datos aportados a la cuestión por las obras de Santo Tomás. En primer lugar debe tenerse en cuenta el problema de la cantidad

intensiva, a la que cabría un infinito que no responde a la definición transcrita; ni tampoco las limitaciones de la cantidad extensiva. A ello habría de agregarse la distinción entre el orden formal y el orden cuantitativo, haciendo concordar la imposibilidad de un infinito formal con la posibilidad de un infinito intensivo, siempre que se pueda justificar adecuadamente aquella imposibilidad. Por otra parte, suponer la posibilidad de un mundo eterno, es decir, sin término de duración hacia el pasado, implica la aceptación de un infinito cuantitativo de individuos ya realizado. No se ve muy bien cómo salva la cuestión el afirmar que un infinito sucesivo es un infinito en potencia. Esta determinación puede corresponder a la de un movimiento infinito, pero no a la de una multitud infinita de individuos distintos. O tendríamos que aceptar, para mantener la línea doctrinal, que la multitud infinita, en cuanto sucesiva, equivale a un movimiento infinito. ¿Es lícita esta equiparación? Creemos que no.

En rigor, el gran problema es aquí: ¿qué significa infinito? Y en Santo Tomás, el mismo no aparece resuelto de modo unívoco.

OMAR ARGERAMI
La Plata

*Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de La Plata*

TOMAS DE AQUINO EN LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

I

El año del Señor de 1217, Domingo de Guzmán, fundador de una Orden de Canónigos Mendicantes, dados al servicio de la Iglesia por la predicación de la verdad y la práctica de la pobreza evangélica, había, con una genial visión de futuro, enviado un grupo de estudiantes de su recién nacida Orden a la Universidad de París, centro intelectual del mundo de entonces. Se instalaron el 12 de agosto de ese año en una casa alquilada junto al "Hospital" de Notre-Dame.

Pronto entraron en amigables relaciones con un influyente Maestro de la Facultad de Teología, Jean de Barastre, Deán de San Quintín. Con su ayuda consiguieron pronto mejor alojamiento y el 8 de agosto de 1218 tomaron posesión de la propiedad anexa a la Iglesia de Saint Jacques. Bien recibidos por todos, pasaron pacíficamente a formar parte del bullicioso mundo estudiantil, sin molestar ni llamar la atención de nadie ¹.

Pero el Santo de Guzmán no se contentaba con formar a sus huestes en el mayor centro cultural del mundo; soñaba ganar ese centro para su Orden. Para concretar ese anhelo envió a París al elocuente Reginaldo de Orleans, Maestro en Derecho Canónico que había abandonado su canonicato para hacerse fraile mendicante, con el encargo de suscitar vocaciones para su Orden entre los estudiantes de la Universidad. Sus trabajos tuvieron el éxito esperado y ya en mayo de 1219, seis meses después de su llegada, comenzaba a formar a un grupo de novicios, entre los que figuraban Enrique de Colonia, que extendería la Orden de los Frailes Predicadores en Alemania y Jordán de Sajonia, inteligente bachiller en teología que se penetraría tanto con los ideales de Santo Domingo que a su muerte,

¹ F. EHRLE, "San Domenico, le origine del primo studio generale del suo ordine a Parigi", *Miscellanea Domenicana*, Roma, 1921, pág. 85. Cf. Jordanus a Saxo, *Liber principii ordinis fratrum Prædicatorum*, ed. Scheeben, Roma, 1935, t. I, p. 545, nº 40.

ocurrída tres años después, sería elegido su primer sucesor y que fue un carismático continuador de su obra.

La entrada de los Frailes Predicadores en la Universidad de París tendrá un sentido decisivo. La Universidad, corporación autónoma de maestros y estudiantes, es el fruto maduro de un complejo proceso social, económico y político que atraviesa todo el siglo XII alterando profundamente las estructuras tradicionales². Las instituciones feudales, incapaces ya de responder a las necesidades de la comunidad humana, van languideciendo y desapareciendo unas tras otras: el centro de gravedad social se desplaza del castillo a la ciudad, donde una nueva clase ("burgueses" o "villanos", términos que bastante más tarde tendrán el actual sentido peyorativo por obra de la reacción feudalista) comienza a gozar de sus conquistas: derechos y libertades ganados por su propio esfuerzo y habilidad. El trabajador deja de estar atado a la tierra y a su señor; el comerciante y el artesano llegan a ocupar un lugar en la escala social; el régimen paternalista se reemplaza por el de contratos colectivos con el gremio.

En el ambiente libre de la nueva vida ciudadana ("burgos" o "villas" nuevos o renovados), donde todo incita a la iniciativa personal y todos comienzan a conocer el valor del propio esfuerzo y el peso de las responsabilidades, antes reservadas a los "señores", nacen las escuelas urbanas. La escuela monacal, gloria de la alta edad media, sigue su vida tranquila, lejos del bullicio mundano, en la paz de las antiguas abadías, solidarias de la sociedad feudal. Aparecen así las escuelas urbanas, prolongación de las escuelas catedralicias pero salidas ya de sus claustros e instaladas en el corazón de la ciudad³.

Como otros gremios, el de las escuelas urbanas busca su fuerza y su autonomía organizándose como una corporación; a falta de un nombre (¿cómo llamar al oficio de enseñar y aprender?) se autodenominan *universitas magistrorum et studentium*, todo el conjunto de maestros y estudiantes de París, reconocida por decreto de Felipe Augusto el mes de junio de 1200 (ignoramos el día) como corporación autónoma del foro civil en su gobierno, organización y economía y sólo sometida, como institución de la Cristianidad, a la autoridad pontificia⁴.

Los Frailes Predicadores llegaban muy naturalmente a la Universidad, fruto normal de una sociedad nueva: ellos representaban,

² Cf. H. PIRENNE, *La civilisation occidentale au Moyen Age*, P. U. F., París, 1941, pp. 7-122; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, París, 1942, vol. IV; L. HALPEN, *L'essor de l'Europe*, P. U. F., París, 1941.

³ C. H. HASTINGS, *The Renaissance of twelfth century*, Cambridge Mass., 1927, cap. 2 y 12; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII siècle*, Paris-Ottawa, 1933. Sobre todo: H. DENIFLE, *Chartularium Universitaris Parisiensis*, París, 1889, t. I, pp. 8, 12, 16 y 20-56 de la parte introductoria.

⁴ *Chartularium*, primera parte, p. 1-3.

en el plano religioso el ideal de esos tiempos nuevos. Cuando en una sociedad en la que se entremezclan íntimamente lo temporal y lo espiritual comienza a envejecer, se hace necesaria una renovación de las instituciones y de la vida religiosa. Por ello durante el siglo XII, en forma espontánea y desordenada brotaron movimientos de reforma. Había mucho por corregir: decadencia en las organizaciones, abusos tolerados, empobrecimiento de la vida moral, intrusión de lo profano en lo sagrado, ambiciones, rivalidades, envidias, enfrentamientos. Es cierto que la situación general, comparada con el siglo anterior, había mejorado notablemente, pero quedaba mucho por hacer⁵.

Sin embargo los movimientos mejor inspirados pueden, bajo la presión de las circunstancias, convertirse en factores de desorden y causar males peores que los que tratan de remediar. Así sucedió en el siglo XII. En una época de efervescencia, durante el cambio de un tipo de civilización a otra, los valores se mezclan, tendencias justas en su propio plano pasaban a ser peligrosas en otro. La Iglesia, apoyando los movimientos de reforma y fustigando los abusos de su propio clero, no podía aprobar ideas erróneas. Los conatos de reforma religiosa se deformaban al contacto con los movimientos de reivindicación social; la intemperancia de los cabecillas, su ataque a un orden de cosas en el que lo eclesiástico no se distinguía de lo civil, sus sueños apocalípticos (muy difundidos en esta época), sus desviaciones doctrinales, retardaban la acción oficial. El Papa Inocencio III había comprendido muy bien el problema y empleó todo su pontificado en moderar, orientar y encauzar estas tendencias reformistas.

El contenido positivo de una reforma debe consistir en una revalorización de la inspiración primitiva de las organizaciones decadentes y una actualización de sus aplicaciones concretas. Y de hecho así se han presentado, en la historia de la Iglesia, todos los movimientos de reforma. Se trata siempre no sólo de corregir abusos y desterrar vicios, sino de vivir más plenamente el Evangelio y, como consecuencia, de imitar el ejemplo de la primitiva Iglesia, no en sus estructuras, sino en su fe viva, su fraternidad, su caridad, su comunicación de bienes, su acción apostólica.

Multitud de predicadores populares, grupos de "podres de Cristo", innumerables "hermanos" (*fratres*) que en el siglo XII trataban de dar testimonio de su fe por caminos y ciudades, encarnaban a su modo estos ideales evangélicos. Cuando la sociedad, bajo nuevas formas temporales, comenzó a estabilizarse, hizo que algunos volvieran

⁵ Cf. *Histoire de l'Eglise*, A. FLICHE-V. MARTIN, vol IX, *Du premiere Concile du Latran a Inocent III*, par A. FLICHE, C. THOUZELIN et J. ROUSSET; vol. X, *La Chrétienté romaine*, par H. ARQUILLIERE, E. JARRY, C. ROUDIL et A. FLICHE, París, 1953.

a su antigua vida, otros desaparecieran, algunos pasaron a formar grupos revolucionarios o heréticos. Pero todo lo que en ellos había de noble, de generoso y de auténticamente evangélico, fue recogido por dos hombres santos y convertido en levadura de la Cristiandad. Tal fue la obra de San Francisco de Asís y de Santo Domingo de Guzmán, creadores de las "órdenes mendicantes"⁶.

La Universidad de París no podía sino recibir con los brazos abiertos a los Predicadores. Los documentos lo atestiguan: el 1º de diciembre de 1219 el Papa Honorio III concede a los dominicos la facultad de celebrar los oficios sagrados en la Iglesia de Saint Jacques, entregada a ellos por los Maestros de la Universidad⁷. Una carta de Honorio III del 27 de febrero de 1220 felicita a los Maestros por la afectuosa acogida dispensada a "sus queridos hijos los Frailes Predicadores"⁸. Otra, del 29 de febrero de 1220 elogia al Capítulo de la Catedral de París por permitirles celebrar los oficios en Saint Jacques⁹; el 2 de enero siguiente vuelve a recomendar a sus "queridos hijos" y en especial a Fray Guillermo, pariente suyo¹⁰.

El primer estatuto de estudios de la Orden proporciona una prueba acabada de la adaptación de los dominicos al espíritu de la Universidad y a la mentalidad de sus maestros. Promulgados en mayo de 1228, reflejan fielmente las preocupaciones de los teólogos parisienses ante las novedades filosóficas, que iban a culminar en una epístola del Papa Gregorio IX de julio de ese mismo año. Las nuevas traducciones de Aristóteles y de sus comentaristas árabes habían invadido no sólo la Facultad de Artes, centro de los estudios filosóficos, sino la misma Facultad de Teología, corazón de la Universidad. La atención de muchos Maestros parecía enteramente absorbida por una nueva temática, con descuido de la labor teológica. No faltaron voces de alarma. Los Frailes Predicadores tomaron medidas, prohibiendo el estudio de obras filosóficas a los que no tuvieran un permiso especial¹¹. Dos meses más tarde intervenía personalmente el Sumo Pontífice, exhortando a los teólogos a recordar la primacía de su ciencia y a no posponerla al saber profano¹².

La actitud de los dominicos se inspira en la de sus maestros. Entre ellos estaba aún fresco el recuerdo de la condación de la enseñanza del pensamiento aristotélico y a la lógica defensa de las exi-

⁶ Cf. P. MANDONNET, *Saint Dominique*, París, 1937.

⁷ *Chartularium*, t. I, p. 93.

⁸ *Ibid.*, t. I, p. 95.

⁹ *Ibid.*, t. I, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, t. I, p. 97.

¹¹ *Chartularium*, t. I, p. 112. Cf. D. DENIFLE, *Die constitutionen von Prediger-Orders von Jahre 1228*, Berlín, 1885, t. II, p. 222.

¹² *Chartularium*, t. I, p. 114.

gencias propias del saber sagrado se unía un explicable temor a posibles desviaciones doctrinarias. Merecen recordarse estos antecedentes inmediatos.

II

Las primeras traducciones latinas de las obras cosmológicas, psicológicas y metafísicas de Aristóteles, llegadas al mundo europeo por mediación de los árabes¹³, comenzaron a circular por París alrededor del 1200. Los profesores de la Facultad de Artes, para quienes el Estagirita era la autoridad indiscutible en Lógica y Dialéctica, las adoptaron entusiastamente y las enseñaron con un fervor que hizo preocupar seriamente a los teólogos. Un mundo nuevo, en el que todo se explicaba en forma lógica y natural sin apelar a ningún principio religioso se revelaba ante sus asombrados ojos. Para empeorar las cosas, muchos clérigos comenzaban a sostener ideas francamente heréticas, siguiendo las huellas de Almarico de Benes y de David de Dinanto, epígonos de la tendencia realista en la querrela de los universales y decididos partidarios de Aristóteles¹⁴.

La reacción de las autoridades eclesiásticas no se hizo esperar. En 1210, los Obispos de la región de Sens, reunidos en concilio provincial bajo la presidencia del Arzobispo Pierre de Corbeil, redujeron al estado laical a cuatro sacerdotes, varios diáconos, subdiáconos y clérigos, propagadores de ideas panteístas; tres sacerdotes y un diácono fueron condenados a degradación y cárcel. Las obras de David de Dinanto debieron ser entregadas antes de Navidad de ese año al Arzobispado de París para ser quemadas y se prohibió, bajo pena de excomunión, enseñar pública o privadamente, los tratados de filosofía natural de Aristóteles¹⁵.

Cinco años más tarde, el 15 de agosto de 1215, el legado papal Roberto de Courçon, Cardenal de San Esteban, después de inspeccionar las cuatro Facultades y de hablar con profesores y alumnos, promulgaba importantes normas directivas. Este decreto no debe considerarse como un reglamento de estudios sino más bien como un reajuste de las costumbres y prácticas de la Universidad. Resulta fácil reconstruir el cuadro histórico. El Cardenal ha comprobado que muchos estudiantes abrevian demasiado sus cursos y comienzan muy pronto su docencia. En la Facultad de Artes hay casos de profesores que sólo enseñan durante un semestre o dos para dejar su cátedra

¹³ F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, pp. 57-86.

¹⁴ C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: Amaury de Benes*, París, 1932; G. THÉRY; *Autour du décret de 1210: David de Dinant*, París, 1925; M. D'ALVERNY, *Un fragment du proces des Amauriciens*, París, 1951.

¹⁵ *Chartularium*, t. I, p. 70.

y emprender estudios de teología o derecho, con gran perjuicio de sus alumnos. Se descuidaban algunas materias importantes para explicar otras, juzgadas de mayor interés. En fin, después de consultar a las autoridades académicas, dicta su decreto.

Las normas de 1225 exigen un mínimo de veintiún años de edad y seis de estudios para enseñar filosofía, con el compromiso de dar clases al menos durante dos años. Se deberán explicar en forma de comentario y no de simple glosa las obras gramaticales de Prisciano y los tratados de lógica y dialéctica de Aristóteles. En los días festivos sólo se pondrán cursos breves y sobre materias de menor importancia: gramática, retórica, música, astronomía, matemáticas y en último caso algo de lógica y ética. Se prohíbe enseñar los tratados de filosofía de la naturaleza y de metafísica de Aristóteles, sus "sumas" (los comentarios breves de Avicena) y las doctrinas heréticas de Amalrico de Benes, David de Dinanto y Mauricio Español¹⁶.

En 1210 y 1215, por lo tanto, dos importantes decretos prohíben en París la enseñanza de las obras de Aristóteles. La razón de estas medidas, aunque no aparezcan explícitamente, puede colegirse fácilmente de los textos mismos: en ellos el Estagirita aparece ligado a Amalrico de Benes y David de Dinanto. La doctrina del primero no ha dejado muchos rastros en la literatura filosófica de la época (al menos en la actualmente conocida) y no es posible establecer hasta qué punto se inspirase en Aristóteles; en cambio es claro el influjo del Filósofo en David de Dinanto¹⁷. Además, un pasaje de Roger Bacon permite afirmar que el decreto de 1210 se refiere a los errores aristotélicos sobre la eternidad del mundo y la adivinación por los sueños, peligrosamente difundidos entonces¹⁸.

En conclusión, las prohibiciones de 1210 y 1215 no son sino una medida de prudencia y de defensa ante el uso abusivo de los libros del Estagirita recientemente traducidos. Pero hay algo más: sin duda quienes redactaron ambos documentos sabían muy bien que en ellos comprometían la autoridad de la Iglesia y tuvieron buen cuidado de no exceder los límites de su mandato: nadie podrá tachar de injustas sus prohibiciones, en vista de los peligros doctrinales que enfrentan; pero también se debe admitir que son un reflejo de las tendencias y prevenciones de los teólogos de la época.

En el seno de la Facultad de Teología de París subsistía una antigua y arraigada desconfianza en las ciencias profanas, en especial

¹⁶ *Chartularium*, t. I, p. 78. "Maurici" podría ser un error de transcripción por "Mauri" y este moro español sería Avertoes: F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, pp. 69-70.

¹⁷ G. THÉRY, *Autour du décret de 1210*, Le Saulchoir, 1925, pp. 72-83.

¹⁸ ROGERI BACON, *Compendium studii theologiae*, Ed. H. Rashdall, Aberdonii, 1911, pp. 33-34.

en la filosofía, eco de las acras controversias entre dialécticos y anti-dialécticos de siglos anteriores¹⁹. Esta actitud no carecía de fundamento. El contacto directo con la palabra de Dios constituye una exigencia fundamental e ineludible para la teología. Para quienes la cultivan, toda palabra humana parece descolorida y vacía de contenido. Este hecho provoca en el teólogo una tendencia a minimizar a las otras ciencias y a veces a la misma razón humana. Y si éstas tratan de inmiscuirse en el dominio de lo sagrado, la simple desconfianza se convierte en repulsa.

Sin embargo el mismo hecho de escrutar la verdad revelada supone el uso de las facultades humanas y su validez intrínseca: es imposible hablar o sólo pensar en los datos de fe sin usar conceptos, juicios y razonamientos. Por ello la teología, quiéralo o no, debe vivir en un régimen racional. El problema está en determinar exactamente ese régimen: cualquier error en más o menos puede desembocar en herejías, ya fideístas, ya racionalistas. Si la teología ha debido, en las diversas etapas de su historia, admitir en su trama misma primero a la gramática, luego a la dialéctica y la lógica, después a la filosofía natural y a la metafísica, ha sido a costa de luchas, de excesos en un sentido o en otro y crisis perdurables. En el siglo XII, tras las luchas de dialécticos y antidialécticos, la lógica, la dialéctica y la ética se habían introducido definitivamente, sobre todo por obra de Abelardo, en el saber sagrado, pero el agustinismo de Pedro Lombardo y sus discípulos no cejaba en su empeño de restituir la hegemonía del elemento sacro y específicamente sobrenatural²⁰.

La simple lectura de la producción teológica de principios del siglo XIII revela el predominio de la corriente tradicionalista, manifiesta en su fidelidad a las ideas agustinianas, su predilección por los trabajos escriturísticos y sus prevenciones contra el saber profano. Los sermones de Prevostino de Cremona, Canciller de la Universidad de 1206 a 1210 ilustran bien esta actitud. El ilustre teólogo pone en guardia a su auditorio contra la "vana ciencia" cultivada por los filósofos de la Facultad de Artes y los previene contra las infiltraciones filosóficas en el campo del saber sagrado²¹. Más severas son las palabras de Jacques de Vitry²².

Ahora bien, todos los personajes que intervienen en las dos condenaciones de Aristóteles de 1210 y 1215 pertenecen a la ten-

¹⁹ A. FOREST-F. VAN STEENBERGHEM, *Le mouvement doctrinal du IX - XIV siècle*, París, 1951, pp. 58-61, 80 y 101. Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, D. T. C., XV-1, col. 359-374; *La foi et la théologie*, París, 1962, pp. 35-40; 130-134; 228-242.

²⁰ Y. CONGAR, art. cit., col. 374-375.

²¹ G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prevostin*, Le Saulchoir, 1927, p. 41, nota 2.

²² *Chartularium*, t. I, pp. 47-48.

dencia tradicionalista. Ante todo a los Maestros de la Facultad de Teología, que sin duda fueron consultados y también las autoridades eclesiásticas que las promulgaron. El arzobispo Pierre de Corbeil había enseñado teología en París de 1190 a 1198, especializándose en exégesis bíblica y liturgia. El Cardenal Pierre de Courçon también había ocupado una cátedra en esa Facultad de 1204 a 1210; su *Suma Teológica* testimonia su agustinismo y su predilección por los temas prácticos, de moral y pastoral. Por fin el propio Papa Inocencio III había estudiado teología en París, donde tuvo por condiscípulo al futuro Cardenal de Courçon, su Legado; ambos fueron alumnos de Pedro el Cantor, de ideas tradicionalistas, volcado a las cuestiones morales y ascéticas²³

En suma, ninguno manifiesta en sus antecedentes doctrinales la menor inclinación a los estudios profanos y aun el campo teológico se han ocupado sólo de cuestiones de teología positiva o práctica, no de problemas especulativos. Podemos ya imaginarnos la reacción de estos teólogos ante el insólito fervor de los jóvenes profesores de la Facultad de Artes por el “nuevo Aristóteles”, el de las obras cosmológicas, psicológicas y metafísicas. El hecho de que las herejías panteístas de David de Dinanto y Amalrico de Benes hallaran tan favorable acogida entre los devotos del Estagirita y que errores sobre la eternidad del mundo y la adivinación por los sueños se propagasen tan fácilmente, venía a confirmar la vieja desconfianza en el saber profano, esta vez encarnado en el Filósofo.

En conclusión, los documentos de 1210 y 1215 reflejan el estado de ánimo de sus autores y de la casi totalidad de los Maestros de la Facultad de Teología. Tanto éstos como las autoridades eclesiásticas ven el peligro y tratan de conjurarlo; pero a la vez saben apreciar la ayuda prestada por la filosofía aristotélica al saber teológico y desean conservar lo que consideran justas conquistas: de ahí el precepto de enseñar los tratados de lógica y dialéctica del Estagirita. Estas medidas tuvieron el éxito esperado. Las obras cosmológicas, psicológicas y metafísicas del Filósofo fueron retiradas de la enseñanza y la tendencia tradicionalista pudo felicitarse de su triunfo.

Los estatutos de Orden de Predicadores, redactados por San Raymundo de Peñafort y promulgados en París en 1228 son un eco de la mentalidad general y del espíritu reinante en la Universidad²⁴. A la vez permiten inferir —lo mismo que la bula de Gregorio IX ya citada— la existencia de algunos teólogos afectos a las especulacio-

²³ M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici de Aristotele*, Roma, 1941, pp. 109-127.

²⁴ *Chartularium*, t. I, p. 111. Cf. H. DENIFLE, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens von Jahre 1228*, A. L. K. G., Berlín, 1885, t. I, p. 222.

nes filosóficas. Se trata sin duda de antiguos profesores de la Facultad de Artes; su actitud parece haber escandalizado a sus colegas y provocado la admonición del Papa y el precepto antes citado de los estatutos dominicanos.

Exorcizado el peligro aristotélico, la Universidad seguía en paz su misión docente, cuando un desgraciado incidente vino a turbar los ánimos y a dislocar enteramente la vida universitaria. La violencia hacía su entrada en la Universidad.

III

El martes de carnaval de 1229 un grupo de estudiantes había sido apaleado por los vecinos del barrio de Saint-Marcel, como consecuencia de una riña con los empleados de una hostería del lugar que trataron de cobrarles un precio excesivo por el vino consumido. Sus camaradas, indignados ante el atropello, decidieron dar una lección a los hosteleros y a sus vecinos; al día siguiente invadieron el local, armados de espadas y látigos y tras romper los toneles golpearon ferozmente a cuanta persona hallaron en los alrededores. El prior de Saint-Marcel pidió auxilio a las autoridades eclesiásticas y civiles. Un pelotón de la guardia real partió inmediatamente hacia el lugar del disturbio; al salir de la ciudad encontró un grupo de universitarios que jugaban, ajenos a todo lo ocurrido; tomándolos por actores o cómplices de los revoltosos y haciendo caso omiso de sus privilegios (no pertenecían al foro civil) los agredió con tal violencia que dos de ellos perdieron la vida: eran dos clérigos pertenecientes a importantes familias flamencas y normandas, respectivamente.

Ante tal enormidad, los Maestros de la Universidad suspendieron sus clases y acudieron en corporación al Palacio Real y al Obispado, para exigir que se hiciera ejemplar justicia. Pero la situación no parecía clara y ni la Reina (Blanca de Castilla), ni el Obispo, ni aun el Nuncio quisieron intervenir. Se convocó inmediatamente a una asamblea y los profesores y alumnos de las cuatro Facultades (Teología, Derecho, Medicina y Artes) en signo de solemne protesta decidieron suspender toda actividad universitaria por seis años, dejando la ciudad de París. Los veintiún provisos redactaron un decreto y pocos días después comenzaba el gran éxodo ²⁵.

La extrema gravedad de esta resolución causó, como era de esperar, la más viva alarma a las autoridades. El Papa Gregorio IX

²⁵ *Chartularium*, t. I, p. 118. Los episodios están narrados en detalle por Mateo de París: *Mathei Parisiensis, Historia Maior*, Londini, 1640, p. 354. Cf. A. MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne*, Melanges Mandonnet, París, 1930, t. II, p. 192, nota 2.

intervino enseguida desde Anagni, donde se había temporalmente establecido. El buen funcionamiento de la Universidad de París era de importancia vital para la vida intelectual de la Iglesia y de la Cristiandad: urgía, por lo tanto, hallar una solución. Cartas y mensajes se cruzaron entre París y la Corte Papal; se trató de llegar a un acuerdo con los profesores, pero todo fue inútil. Poco a poco las escuelas iban quedando vacías y para peor la ciudad de Angers acogió con júbilo a algunos maestros que buscaron allí alojamiento y medios de vida. Esto incitó a los indecisos y en pocos meses la mayoría ya se había trasladado de Lutecia a Anjou.

Precisamente ese mismo mes un dominico, Rolando de Cremona, terminaba sus ejercitaciones como Bachiller en la cátedra de Juan de San Egidio y solicitaba, como correspondía, la "licentia docendi". La situación, dado el decreto de las autoridades universitarias, era difícil y confusa y sin duda muy embarazosa para el Canciller. Sin embargo el Obispo decidió acceder al pedido, tal vez viendo en ello un remedio al menos parcial para la carencia de profesores: así recibió, ese trágico mes de mayo, su título de Maestro en Teología. Ya era Doctor en Artes y probablemente también en Medicina; había ingresado en la Orden Dominicana diez años antes, siendo profesor en la Universidad de Bolonia ²⁶

El nuevo Maestro inauguró sus cursos en el convento de Saint Jacques, que así pasaba a ser sede de una cátedra de la Facultad de Teología (cabe recordar que las Facultades y la misma Universidad no tenían locales propios: cada Maestro alquilaba u obtenía en próspero doctor en Derecho que cuatro años antes, mientras estudiaba su salón de clase). Como Bachiller eligió a Hugo de San Caro, brillante doctor en Derecho que cuatro años antes, mientras estudiaba teología, había entrado en la Orden de Predicadores y apenas terminado su noviciado, elegido Provincial en Francia. Relevado de su cargo directivo, comenzó inmediatamente a comentar las Sentencias del Lombardo. Ya era Bachiller en Teología al ingresar a la Orden, pero no había enseñado; el hecho de dejar un cargo tan importante para ser ayudante de cátedra muestra el interés de la Orden en mantener bien alto el prestigio del concepto y también la capacidad intelectual del elegido ²⁷.

Con todo la huelga continuaba, a disgusto del Papa y del Obispo. Una carta del Sumo Pontífice del 23 de noviembre trasluce su estado de ánimo: tras quejarse amargamente de la poca habilidad del Obispo, le recuerda que él mismo lo ha elegido para ese elevado cargo,

²⁶ F. FILTHAUT, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik in Predigerorden*, Albertus Magnus Verlag, Vachtz, 1936.

²⁷ F. MANGENOT, *Hughes de Saint-Cher*, D. T. C., t. VII-1, col. 222-229.

ordenado sacerdote y consagrado episcopalmente y que sólo un año más tarde ya debe exclamar "nos arrepentimos de haberlo hecho"²⁸.

Otros centros estudiantiles supieron aprovechar la huelga parisiense, complicando más las cosas. Así la joven Universidad de Poulouse, creada por Raymundo VII en cumplimiento del tratado de paz con Luis IX, al fin de la guerra albigense, invitaba en 1229 a todos los profesores y alumnos del mundo, ponderando las facilidades acordadas por el nuevo centro universitario a todos los que desearan penetrar los arcanos de la naturaleza, que tan fértil y amena se presentaba en las comarcas tolosanas. Y entre los motivos de atracción (en los que no deja de citar la excelencia del vino de la región) se anuncia la enseñanza de los libros de filosofía de la naturaleza prohibidos en París²⁹.

Entre tanto los pocos alumnos que quedaban en la capital de Francia llenaban las clases de Rolando de Cremona, de Juan de San Egidio y algún otro Maestro que aún no había logrado ubicación fuera de París. El primero, nombrado en 1230 profesor en la atractiva Universidad de Toulouse, dejó su cátedra a Hugo de San Caro, que había pasado brillantemente sus pruebas de doctorado; el segundo, predicando en la iglesia de los dominicos sobre la pobreza evangélica, sorprendió a su auditorio con un gesto insólito: en medio del sermón pidió al Maestro General de la Orden, allí presente, que los recibiera entre sus frailes. Ante el asombro de todos, Jordán de Sajonia lo aceptó, imponiéndole enseguida el hábito³⁰.

El hecho inusitado provocó un nuevo problema: ¿podía el nuevo religioso seguir enseñando teología? En este caso debía trasladar su cátedra al convento y entonces ¿adquirirían los dominicos el derecho de poseer en forma permanente una segunda cátedra. Juan de San Egidio resolvió la cuestión a su favor: el hecho de tomar el hábito religioso no podía despojarlo de sus legítimos derechos y en consecuencia continuó enseñando en su nuevo domicilio; como no tenían las cátedras sede determinada, su sucesor podría también hacerlo allí.

Por su parte el Papa proseguía sus trabajos, multiplicando las consultas y mensajes. Mientras sus enviados preparaban el terreno en Angers y París, él mismo trataba con una comisión de tres profesores que se habían trasladado a la Corte Papal en representación de sus colegas. Cuando creyó que el ambiente era favorable, promulgó la bula *Parens scientiarum*, dando fin a la huelga y reorgani-

²⁸ *Chartularium*, t. I, p. 111.

²⁹ *Chartularium*, t. I, p. 131.

³⁰ P. MORTIER, *Historie des Maitres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París, 1903, t. I, p. 234.

zando los estudios. En su parte dispositiva este documento encierra preciosas indicaciones sobre el modo de encarar la Santa Sede el problema de la invasión de ideas aristotélicas en el dominio de la teología.

A los Maestros de Artes ordena el Papa poner especial cuidado en la enseñanza de la gramática, tan necesaria a la teología y a la exégesis bíblica; por otra parte, "los libros de filosofía natural prohibidos por razones de peso en el Concilio Provincial no han de usarse hasta que sean examinados y liberados de toda sospecha de error". A los teólogos, maestros y alumnos, recuerda la sublimidad de la doctrina sacra y los incita a conservarla pura y libre de contaminaciones profanas³¹. Clemente IX, dominando la situación, hace justicia a los filósofos, reconociendo la utilidad de las obras de Aristóteles y a los teólogos, observando la justeza de las prohibiciones anteriores y estableciendo que no se enseñen esas obras hasta que sean purgadas de las sospechas que sobre ellas pesan. A la vez corrige a unos y otros: a los filósofos, por minimizar el estudio de la gramática, tan útil para la expresión de la verdad; a los teólogos, por ocuparse de cuestiones ajenas a su disciplina.

Aunque al principio el documento conserva la línea trazada por las anteriores disposiciones pontificias, caracterizada por la desconfianza en la filosofía y en particular en Aristóteles, fruto de una posición defensiva de la tradición teológica agustiniana, esta vez las expresiones revelan un cambio notable, no sólo de tono sino aun de ideas: al rechazo masivo de las novedades profanas sucede una sabia discriminación de campos, que toca ya al fondo del problema. De este modo quedaba resuelta la crisis iniciada en 1229. Las clases recomenzaron a mediados de 1261, con dos nuevas cátedras ejercidas por dominicos, agregadas, al menos de hecho, a la Facultad de Teología.

IV

Los profesores dominicanos armonizaban perfectamente con las tendencias conservadoras de los maestros del clero secular. Sus constituciones restringían el estudio de las obras filosóficas a los casos de verdadera necesidad y aun entonces recomendaban no detenerse demasiado en ellos. Por otra parte, los primeros maestros de la Orden no sentían atracción por la filosofía. Juan de San Egidio, formador de las primeras promociones de dominicos y desde 1230 dominico él mismo, estaba fuertemente prevenido contra las novedades aristoté-

³¹ *Chartularium*, t. I, pp. 136-138.

licas. Más de una vez en sus obras deplora el afecto que sus alumnos, venidos de la Facultad de Artes, conservan al Estagirita, aun después de haber conocido las inenarrables bellezas del saber sagrado³².

En cambio Rolando de Cremona, el primer Maestro doctorado de la Orden, muestra un amplio conocimiento de los escritos del Filósofo y de sus comentaristas árabes. En su *Suma Teológica*, compuesta después de su enseñanza en Toulouse (1230-1232) incluye sin hesitar un buen lote de ideas aristotélicas, aunque engarzadas en un fondo tradicional agustiniano. Su actitud contrasta visiblemente con la de su profesor y aún más con la de sus sucesores, sobre los que no parece haber ejercido mayor influjo, sin duda por su muy rápido paso por la Facultad de Teología de París³³.

Hugo de Saint Cher sucesor inmediato de Rolando, sólo se ocupó de cuestiones bíblicas: a él se debe la primera "concordancia" del texto sagrado y valiosos comentarios escriturísticos, muy usados por los teólogos posteriores; además inició la corrección, sobre los más antiguos manuscritos, del texto de la Vulgata. Su *Comentario a las Sentencias*, fruto de sus lecciones como Bachiller en la cátedra de Rolando, se ciñe al texto y al espíritu de Lombardo; si bien cita a Aristóteles, lo hace rara vez y en referencia a principios filosóficos muy generales; no bastan para probar que tuviera un conocimiento directo de sus obras. Juan de San Egidio dejó en 1232 su cátedra al Guerrico de San Quintín y Hugo de Saint Cher la suya en 1235 a Godofredo de Blenau; ambos se mantuvieron ajenos al movimiento aristotélico³⁴.

Sin embargo los problemas planteados por el descubrimiento de la obra integral del Filósofo eran demasiado serios para ser resueltos con la mera prohibición de enseñarla en la Universidad. Aristóteles había adiestrado al pensamiento occidental durante cinco siglos: su lógica y su dialéctica eran la base indispensable de toda ciencia. Gracias a esta formación, los ánimos estaban necesariamente predispuestos para acoger cordialmente el resto de sus libros. A pesar de esto, la traducción latina de sus obras cosmológicas, psicológicas y metafísicas causó una enorme impresión. Difícilmente podríamos hoy imaginar el cambio total de perspectivas que ello significaba.

Acostumbrados, por obra de una teología de inspiración agustiniana, a ver en todo huellas de Dios y signos de lo sobrenatural, un mundo nuevo se revelaba ante los asombrados ojos de los teólogos y

³² M. MAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, París, 1893, t. IV, pp. 234 y 251.

³³ F. EHRLE, "L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII", *Xenia Thomistica*, Roma, 1925, t. I, pp. 536-544.

³⁴ F. EHRLE, art. cit., pp. 544-550.

los filósofos: el Estagirita, después de disciplinar sus mentes, les brindaba como alimento intelectual la obra maestra del genio griego: una explicación coherente del mundo y de vida por sus causas propias, fruto maduro de siglos de reflexión y de búsquedas, llevadas a su culmen y organizadas en saber científico por su inteligencia prodigiosa. Y en esta obra, en lo que lo sobrenatural no tiene papel alguno, venía acompañada por un cortejo de comentarios griegos, árabes y judíos, en los que los más grandes sabios de tres civilizaciones distintas y muy evolucionadas habían volcado lo mejor de su saber.

Por desgracia todo ese inmenso tesoro cultural no podía ser incorporado lisa y llanamente al acerbo espiritual del mundo cristiano. Ya hemos visto las primeras consecuencias de la entrada de estos libros en la Universidad de París: errores de detalle habían llegado a convertirse en peligrosas herejías, propagadas por el mundo estudiantil. Un explicable temor a las novedades doctrinales, unido a una prudente desconfianza en las intromisiones del saber profano en el campo de lo revelado, provocó un primer rechazo del aristotelismo, obra de los Maestros de la Facultad de Teología; las condenaciones de 1210 y 1213 confirmaron esa postura. Los mismos profesores de la Facultad de Artes debieron plegarse, reduciendo la enseñanza de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica a una breve mención del contenido de los tratados dedicados a estas materias ³⁵.

A pesar de estos antecedentes desfavorables, subsistía un hecho innegable: mezcladas a errores y a vistas difícilmente conciliables con una concepción cristiana del universo, todo un cúmulo de verdades refulgía en los libros del Filósofo. No era posible desconocer este hecho: urgía una solución y Gregorio IX se propuso darla. Ya el 13 de abril de 1231, en la *Parens scientiarum*, había reconocido la inoperancia de la exclusión absoluta de esas preciosas obras. Diez días más tarde firmaba un decreto creando una comisión de tres especialistas destinada a examinar cuidadosamente los libros del "nuevo" Aristóteles y separar de ellos lo verdadero de lo erróneo ³⁶. Empresa en extremo difícil y delicada, pero que indica a las claras la amplitud de miras del Pontífice.

Por suerte o por desgracia, la depuración de las obras del Estagirita nunca llegó a realizarse. La enorme complejidad de la cuestión era como para descorazonar al más intrépido: exigía no sólo un amplísimo dominio de la filosofía y de la teología, sino traducciones fidedignas que no existían. La muerte de Guillermo de Auxerre, presi-

³⁵ Así consta en un manuscrito barcelonés (Ripoll 109) estudiado por Grabmann: M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele*, Roma, 1941, pp. 109-127.

³⁶ *Chartularium*, t. I, p. 143.

dente de la comisión, vino a interrumpir los trabajos apenas iniciados. Después nadie se atrevió, al parecer, a continuarlos³⁷.

Si bien esta tentativa oficial no llegó a resultado alguno, muchos pensadores cristianos sentían la gravedad del problema y trabajaban animosamente por hacer compatible la filosofía aristotélica con las verdades reveladas. Labor ardua, como es evidente, complicada por el hecho de que las traducciones y comentarios provenían de fuentes no aristotélicas, sino neoplatónicas o estoicas y se recibían en forma indirecta, por conducto de filósofos árabes o judíos que muchas veces dependían de traducciones siríacas³⁸. Al pasar por tantas manos el texto se deformaba y se hacían necesarias correcciones y rectificaciones, no siempre acertadas; cuando llegaba a manos cristianas estaba plagado de retoques y remiendos.

Por otra parte, si en un principio se creía posible separar del resto de la obra las teorías opuestas a la fe cristiana, un estudio más detenido obligó a reconocer la enorme dificultad de tal disección; la admirable unidad interna del sistema aristotélico se oponía a toda amputación arbitraria. Y aun supuesta la pureza del texto y eliminadas las correcciones erróneas, neoplatónicas, árabes o judías, se lograría una doctrina auténtica, profunda y coherente, pero concebida con absoluta prescindencia de la revelación. Todavía quedaba el delicadísimo trabajo de discernir, siguiendo las líneas fundamentales del sistema, cuándo su autor había sido fiel a lo real y cuándo se había apartado de la verdad.

Hecho esto no quedaban ya dificultades para el filósofo, pero recién se planteaba el problema teológico: cómo, de qué modo y dentro de qué límites puede la teología utilizar las verdades descubiertas por la razón humana. La complejidad y la magnitud de estas cuestiones explican bien la heterogeneidad de las posiciones adoptadas ante ellas. La actitud de los profesores de la Facultad de Artes ofrece poco interés: casi siempre se trata de docentes jóvenes, sin madurez científica, al comienzo de su carrera intelectual, carentes de formación teológica, todo lo cual los obligaba a seguir la línea doctrinal marcada por los Maestros de Teología.

Entre los teólogos del segundo cuarto del siglo XIII podemos distinguir distintas tendencias. La inmensa mayoría sigue fiel a la corriente tradicional agustiniana, encauzada el siglo anterior por el Maestro de las Sentencias. Un grupo reducido e intelectualmente pobre se volcó al aristotelismo, pero de manera inhábil y poco feliz,

³⁷ F. VAN STEENBERGHEM, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, pp. 83-86.

³⁸ M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain, 1947, t. I, pp. 64-71 y t. II, pp. 25-88.

provocando la reacción de sus colegas. Pero dentro del marco mayoritario, netamente conservador, cabían actitudes muy variadas. Algunos maestros, tal vez los más, pero no los mejores, permaneció completamente ajeno al movimiento filosófico; otros, en cambio, le prestaron la atención debida. Entre éstos, a su vez, podemos aún distinguir dos grupos: el primero, formado por los teólogos que, conociendo a Aristóteles y a sus comentaristas árabes, griegos y judíos, utilizan este material, pero con suma cautela y muchas veces sólo para refutarlo; el segundo, más avanzado, domina ampliamente al aristotelismo y tiene conciencia de su valor, pero lo usa como apoyo para sus propias ideas tradicionalistas agustinianas.

Como ejemplo de teólogos eclécticos, emparentados con los reprendidos por el Papa, pero sin duda más profundos y ortodoxos, podrían citarse a Rolando de Cremona³⁹ y Juan de la Rochelle⁴⁰. El Canciller Felipe⁴¹ y Guillermo de Auxerre⁴² representarían más bien a los agustinianos que utilizan con prevención al Filósofo. Por su parte Guillermo de Auvergne primero⁴³ y Alejandro de Hales⁴⁴ más tarde, estarían entre los que dominan al aristotelismo y lo ponen a su servicio, aunque eludiendo comprometerse con él. La lista de los indiferentes sería bien larga; aparte de muchos religiosos, como los dominicos Guerrico de San Quintín o Godofredo de Blenau⁴⁵, deberían incluirse en ella a casi todos los maestros del clero secular⁴⁶.

Aunque ninguno de estos teólogos haya llegado a resolver el inquietante problema planteado por el aristotelismo, todos ellos han contribuido, al menos negativamente, a su solución. Había, ciertamente, muchos caminos posibles y no podemos reprocharles el no haberlos ensayado; pero debemos tener en cuenta la coyuntura histórica. La actitud de indiferencia ante la invasión de las ideas filosóficas se condenaba a sí misma al fracaso: las dificultades no se resuel-

³⁹ D. A. CALLUS, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford*, London, 1943, p. 5; F. EHRLE, "L'aristotelismo e l'agostinismo nella scolastica del secolo XIII", *Xenia Thomistica*, Roma, 1925, pp. 536-544.

⁴⁰ M. DE WULF, *o. c.*, t. II, pp. 110-112; E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1947, pp. 437-439.

⁴¹ O. LOTTIN, *L'influence littéraire du Chancelier Philippe*, Rech. Theol. Anc. Med., 1930, pp. 311-326; M. DE WULF, *o. c.*, t. II, pp. 72-74.

⁴² C. OTTAVIANO, *Guglielmo d'Auxerre*, Roma, s. d.; M. DE WULF, *o. c.*, t. II, pp. 72-74; E. GILSON, *o. c.*, pp. 415-424.

⁴³ A. MASNOVO, *D. Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milano, 1930; E. GILSON, *o. c.*, pp. 415-424; M. DE WULF, *o. c.*, pp. 70-83.

⁴⁴ A. CALLEBAUT, *Alexander de Hales et ses confrères*, France franciscaine, 1927, pp. 1-16; M. DE WULF, *o. c.*, pp. 104-110; E. GILSON, *o. c.*, pp. 436-437.

⁴⁵ P. GLORIEUX, *Repertoire des Maitres en Théologie de Paris au XIII siècle*, París, 1933, t. I, pp. 54-58 y 59-63.

⁴⁶ No han llegado hasta nosotros sino escasos datos de la actividad profesoral del clero diocesano en el segundo cuarto del siglo XIII.

ven con volverles la espalda. Pero fue necesario que algunos (en este caso muchos) la adoptaran, para que otros comprendieran la lección.

Tampoco la repulsa masiva del aristotelismo podía tener éxito: el entusiasmo demostrado por profesores y alumnos de la Facultad de Artes y aun por algunos teólogos por el "nuevo" Aristóteles testimoniaba las riquezas de su sistema. Pero una aceptación global de sus obras era aún menos concebible: ahí estaban las condenaciones de 1210 y 1215 para llamar a la realidad a los irreflexivos.

La inclusión de algunas ideas aristotélicas en el contexto agustiano tradicional representaba, sin duda, un avance positivo, pero chocaba con serios inconvenientes: violaba la unidad sistemática del aristotelismo y no proporcionaba sino una solución parcial y deficiente⁴⁷. Lo mismo podría decirse de la actitud ecléctica: poner en igualdad de condiciones a tendencias distintas y a veces opuestas para amasar con ellas un sincretismo abierto a todos los influjos podrá parecer en un momento una actitud prudente, pero este modo de obrar en definitiva no satisface a nadie y termina, falto de coherencia interna, por disolverse en sus elementos.

Un lugar especial en este problema ocupa San Alberto Magno⁴⁸. Llegado a París en 1240 (Guillermo de Auvergne ocupa la sede episcopal, Alejandro de Hales acaba de dejar su cátedra a Juan de la Rochelle, Pedro Hispano y Roger Bacon enseñan filosofía y Lamberto de Auxerre y Nicolás de París teología) dispuesto a conquistar los grados académicos, después de haber enseñado con éxito durante más de doce años en diversos conventos de Alemania, comprendió de inmediato la situación, la gravedad de los problemas creados por la introducción de las obras aristotélicas y la insuficiencia de los remedios propuestos.

Conocido ya como científico y filósofo, Alberto de Bollstadt había estudiado a fondo al Estagirita y a sus comentaristas árabes; conocía buen número de neoplatónicos y dominaba las obras de San Agustín. No obstante esto, ocupó su tiempo en devorar los tratados filosóficos

47 G. OTTAVIANO, *Guglielmo d'Auxerre*, Roma, s. d., p. 151.

48 G. MEERSEMAN, *Introductio in opera beati Alberti Magni*, Bruges, 1931; M. GRABMANN, *Die wissenschaftflechte Mission Alberts des Grossen, Angelicum*, 1929, pp. 325-351; H. C. SCHEEBEN, *Albertus Magnus*, Bonn, 1932; J. WILLNS, *San Alberio Magno: su valor científico*, Madrid, 1933; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La producción científica de San Alberto Magno*, Ciencia Tomista, 1932, pp. 147-172; M. CUERVO, *La teología como ciencia según Alberto Magno*, Ciencia Tomista, 1932 pp. 173-196 O. LOTTIN, *Notes sur les premières ouvrages théologiques d'Albert le Grand*, Rech. Theol. Anc. Méd., 1932, pp. 73-82; A. FERNÁNDEZ ALONSO, *Scientia et philosophia secundum S. Albertum Magnum*, Angelicum, 1936, pp. 24-59; M. GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen Age*, París, 193...; D. SALMAN, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, Rv. Sc. Theol., 1935, pp. 38-54; F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, pp. 120-125 y 152-167; A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de L'Eglise*, Louvain, 1952, pp. 34-35.

y teológicos existentes en las bibliotecas parisienses. Labor inmensa, para la que estaba especialmente dotado: a una innata laboriosidad, unía la constancia germánica y una singular capacidad de comprensión, una gran robustez física e intelectual y sobre todo una enorme e insaciable curiosidad científica.

Debidamente documentado, Alberto ofreció la solución tan ansiosamente buscada al problema tan debatido: la filosofía y la teología abarcan cada cual un sector distinto de la realidad: tienen campos y métodos propios y por consiguiente gozan de autoridad y de validez intrínsecas; así como en teología se debe seguir a Agustín más que a los filósofos, en filosofía no tienen validez los argumentos de los Santos Padres, sino los de Aristóteles y los expertos en la materia⁴⁹.

Que un teólogo saliese por los fueros de la filosofía y las ciencias en un ambiente impregnado de agustinismo, es decir, donde todo tenía sentido por su ordenación a lo teológico era un gesto sin precedentes: ni un científico como Roger Bacon podía aprobarlo⁵⁰. Y sin duda más de un teólogo, aún dentro de su misma Orden, debe haberse escandalizado y aun atacado esta novedad, ya que San Alberto, tan comprensivo con el pensamiento ajeno, llega a tratar de "amargos y biliosos" a los que no hallan en los escritos de los filósofos sino materia de reprensión, comparándolos a los que mataron a Sócrates, hicieron huir a Platón y salir de Atenas a Aristóteles⁵¹; más aún, tacha de "brutos" a los "ignorantes que quieren impugnar todo uso de la filosofía, sobre todo entre los Frailes Predicadores"⁵².

El distinguir netamente a la filosofía de la teología era sólo la primera grada del plan albertino: la segunda etapa, mucho más amplia, sería asimilar el aristotelismo, corrigiéndolo de sus errores, repensándolo a la luz de las evidencias racionales y de las experiencias científicas y, completado con la ayuda del platonismo, incorporarlo así al acervo cultural del mundo occidental. La tercera y más importante etapa consistiría en asumir las verdades así obtenidas en el campo, más elevado, de la explicación teológica.

San Alberto dedicó su vida entera en la realización del gigantesco plan que se había propuesto. Lo más admirable de la empresa es que llegó a cumplir su proyecto. Vista a la distancia, su obra, sobre

⁴⁹ "En lo referente a la fe y a la moral, hay que creer en Agustín más que a los filósofos, si disienten; pero si se habla de medicina, creeré más a Galeno o Hipócrates y si se trata de la naturaleza de las cosas, creo a Aristóteles u otro experto en ellas" (*In II Sent.*, d. 13) a. 2; ed. Borgnet, t. 27, p. 247); "No me interesan los milagros cuando trato de la naturaleza" (*De gen. et corrupt.*, II, 1; ed. cit., t. 4, p. 363); "La teología se separa de las demás ciencias en su objeto, propiedades y principios" (*Sum. theol.*, I, 1, q. 5, m. 2, 4; ed. cit., t. 31, p. 124).

⁵⁰ R. BACON, *Opus tertium*, ed. Brewer, p. 30; *ib.*, p. 31; *Opus minor*, p. 327.

⁵¹ S. ALBERTI MAGNI, *Opera*, ed. Borgnet, *In Polit.*, I (t. 8, p. 803).

⁵² *Ib.*, *In Epist. Dionysii*, 8 (t. 14, p. 910).

todo comparada con la de Santo Tomás, nos parece muy imperfecta; resalta la poca unidad de los ajustes que realiza. Pero no debemos dejarnos impresionar por un efecto de perspectiva. Su producción escrita es amplísima y variadísima; más que comentarios, sus estudios son fruto de reflexión e investigación personal sobre todas las disciplinas cultivadas en su época. Sería absurdo pedir a una labor de esa magnitud un éxito completo.

V

A fines de 1245 llegó a París un joven napolitano. Acababa de vivir una aventura típicamente meridional. Siendo estudiante en la Facultad de Artes de Nápoles, donde Martín de Dacia y sobre todo Pedro de Hibernia lo habían iniciado en el aristotelismo⁵³, había ingresado en 1244 en el convento de los Frailes Predicadores sin el consentimiento de su madre. Esta le ordenó volver al castillo paterno y se trasladó a Nápoles a hacerlo cumplir personalmente su orden. Pero previendo este desplazamiento, sus superiores lo enviaron a Roma. Al enterarse, la encolerizada madre envió un mensaje a otros dos hijos suyos, militares al servicio del emperador Federico II, quienes lo encontraron junto con otros dominicos en Acquapendente. Allí el joven Tomás de Aquino fue detenido y recluido en el castillo de Monte San Giovanni primero y después en el de Roccasecca, donde vivía su familia. Tras un año de encierro logró fugarse, tal vez con el consentimiento de su madre, convencida de que nada ganaba con tenerlo prisionero. El Maestro General creyó prudente enviarlo a París⁵⁴.

Nutrido con el aristotelismo naciente en la Facultad de Artes de Nápoles, Tomás de Aquino se encontró en su propio ambiente en la escuela de Alberto Magno. Maestro y discípulo se comprendieron tan bien que, cuando en 1248 los superiores de la Orden enviaron a Alberto a fundar un "estudio general" a Colonia, le dieron por compañero a Fray Tomás.

Precisamente en esos años se realizaba en el convento vecino de los franciscanos una innovación audaz que debemos advertir atentamente. Roger Bacon, llegado de Oxford, donde los teólogos cultivaban las ciencias naturales, comentaba públicamente los libros de Aristóteles antes prohibidos. Este hecho se puede explicar por varios facto-

⁵³ M. GRABMANN, "Petrus von Hibernia der Jugenlehrer des Thomas von Aquin", *Mitt. Geisteslebens*, I (1926), pp. 249-265.

⁵⁴ P. MANDONNET, "Thomas d'Aquin, novice précheur", *Rev. Thom.*, 1924, p. 190; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, pp. 40-48.

res: aprovechando el período de vacancia de la Santa Sede que siguió a la muerte de Gregorio IX, ocurrida el 20 de agosto de 1241 y la actitud benevolente de Guillermo de Auvergne, entonces Obispo de París, la habría resultado fácil convencer a sus colegas que la Facultad de Artes de París se hallaba en un estado de vergonzosa inferioridad respecto a su rival de Oxford, donde se comentaba, desde hacía años, la obra total del Filósofo⁵⁵. De este modo había podido introducir, en contra de la legislación vigente, una costumbre liberadora que poco a poco se iría extendiendo hasta convertirse ella misma en ley.

Un hecho de tanta importancia no pudo pasar inadvertido a Tomás de Aquino y a su maestro: significaba la entrada oficial en el mundo universitario parisiense de un pensador bajo cuyo signo había comenzado su formación intelectual y en cuyo conocimiento progresaba día a día, guiado por el gran profesor germano. En 1248 Alberto y Tomás dejaban París para trasladarse a Colonia. De este período no tenemos mayores datos, salvo los comentarios a la *Ética* de Aristóteles y al tratado "Los nombres divinos" del Pseudo-Dionisio, resúmenes de las clases de San Alberto redactados por Santo Tomás⁵⁶.

La cátedra dejada por Alberto Magno fue ocupada por Elías Brunet, teólogo dominicano de quien tenemos muy pocos datos biográficos y ningún escrito⁵⁷. En cambio conocemos muy bien su actuación en un drama de amplias repercusiones en la vida universitaria parisiense: la querrela de ambos clerics.

Sería muy interesante historiar esta controversia, que dividió por casi medio siglo a profesores seculares y regulares de la Universidad de París. Hasta ahora, por desgracia, sólo existen estudios parciales, en el doble sentido de la palabra: porque sólo abarcan una parte de la disputa y porque tienen un carácter partidista⁵⁸. Los intereses panegiristas o el deseo de dejar bien parada a la propia familia religiosa han prevalecido sobre la objetividad histórica. Releyendo estos trabajos —y también los pasajes de la biografía de Santo Tomás referentes a esta querrela— después de haber estudiado los documentos de la época, se tiene la impresión de estar ante un cuento de hadas: de una parte todo es bueno y de la otra todo es malo. Las

55 F. VAN STEENBERGHEM, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, pp. 108-109.

56 P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Frigurg, 1910, p. 133.

57 P. GLORIEUX, *Repertoire*, t. I, p. 59.

58 A. VAN WIJNGAERT, *Quérelles du clergé séculier et des ordres mendiants a l'Université de Paris*, France franciscaine, 1922-1923; P. GRATIEN, *Ordres mendiants et clergé séculier*, *Études franciscaines*, 1924, pp. 499-518; P. MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris*, *Rev. Thom.*, 1896, pp. 133-170; P. GLORIEUX, *Prélats français contre religieux mendiants*, *Rev. d'Hist. de Eglise*, 1925, pp. 309-331 y 421-495; C. THOUZELLIER, *La place du "De periculis" de Guillaume de Saint-Amour dans les polémiques universitaires du XIII siècle*, *Rech. Théol. Anc. Med.*, 1934, pp. 5-41; P. GLORIEUX, "Contra geraldinos": *l'enchaînement des polémiques*; *ib.* 1935, pp. 129-155.

fuentes, en cambio, nos presentan en ambos partidos personajes humanos, sujetos a las mismas pasiones y excesos.

En el marco de este enredo se desarrollará la docencia universitaria de Santo Tomás en París. El mismo se verá obligado a tomar parte en ella y sus propias posiciones doctrinales se verán también afectadas, ya que precisamente serán los maestros del clero secular los que más se opondrán a la renovación de la teología por la introducción de elementos filosóficos. Cabe, pues, recordar los hechos más salientes de esta enojosa situación.

Las relaciones entre los profesores de ambos cleros (notemos que normalmente todos los profesores eran clérigos, lo que no implica el haber recibido las órdenes sagradas y menos el sacerdocio: la tonsura es el ingreso al estado clerical, que habilita para tener algún "beneficio" eclesiástico, es decir, la renta de algún legado o fundación dejado a la Iglesia o a sus instituciones, como lo era la Universidad) fueron en un principio amistosas. Pero a raíz del trágico incidente de 1229 y de la huelga de seis años se habían puesto tensas. Los dominicos, contrariamente a lo ordenado por los Provisores de la Universidad, no sólo habían suspendido su actividad docente, sino que habían aprovechado la coyuntura para fundar una cátedra en su convento, con anuencia del Obispo, Canciller universitario. Más tarde, al ingresar Juan de San Egidio en la Orden, se creó una situación si no ilegal, al menos confusa, al continuar dictando sus clases en Saint Jacques, donde funcionaron así dos cátedras.

Al dejar París Rolando de Cremona y Juan de San Egidio se cuidaron muy bien en pasarlas a miembros del convento y de este modo comenzaron a considerarle como propiedad del convento. Tales manejos eran abiertamente contrarios a los usos de la Universidad. Sean cuales fueran en estricto derecho las atribuciones de la corporación universitaria, los demás profesores no podían ver con buenos ojos estas novedades. En un cuerpo colegiado las acciones de un miembro contrarias a los intereses de la mayoría nunca pueden ser bien recibidas; y si ese miembro se ha incorporado al grupo en circunstancias especiales, amparándose en la fuerza o en la protección de un poder superior, puede estar cierto de haber ganado la más cordial antipatía de sus colegas.

Para peor, el ejemplo de los dominicos comienza a ser imitado. El ingreso de Alejandro de Hales en la Orden Franciscana⁵⁹ fue considerado no sólo como la conquista de un maestro renombrado, sino también de una cátedra. Más tarde los agustinos trataron de

⁵⁹ A. CALLEBAUT, "Alexander de Hales et ses confreres", *France franciscaine*, 1927, pp. 1-16.

seguir por el mismo camino y poco a poco todas las Ordenes buscaron una coyuntura favorable para tener su maestro propio. Las cátedras se multiplicaban y eran regidas por profesores nuevos, que desconocían o hacían poco caso de los reglamentos de la corporación universitaria. La fuerza, los privilegios, el espíritu de cuerpo y la comunidad de ideales en ella hallaban los clérigos seculares, la tenían los religiosos y con creces en sus respectivas Ordenes: no había por qué preocuparse por otras instituciones.

Todo esto no podía sino causar pena y disgusto a los maestros seculares. A la vez se unía otra razón vital: los profesores vivían de sus cátedras, pagadas por sus alumnos y de algún beneficio eclesiástico en la catedral o en las parroquias. Las Ordenes, al quitarles alumnos, le quitaban su medio de vida; además, disminuía el número de fieles de la catedral y de las parroquias. La pobreza voluntaria, el espíritu evangélico, la reforma de las costumbres, eran ideas que flotaban en el ambiente; al llegar los mendicantes a París todos vieron en ellos la encarnación de esos ideales y desertaron de los cultos catedralicios y parroquiales para volcarse a los conventos. Se dio más de un caso de Obispos, maestros de su grey, que quedaron sin auditorio porque los mendicantes predicaban a la misma hora en sus iglesias. Lógicamente, donaciones, legados, estipendios, cambiaron de rumbo y mientras los mendicantes comenzaban a poseer abundancia de bienes, los clérigos seculares veían en peligro su propia subsistencia.

En este marco histórico deben ubicarse frases irónicas o malhumoradas, recordadas más tarde por los cronistas, que parecen ser el primer anuncio de la controversia: "Quienes hacen profesión de pobreza viven con mayor holgura que aquellos a quienes vienen a dar el ejemplo evangélico"; "Quienes predicán desprendimiento de las cosas de este mundo aspiran a ser profesores de la Universidad, alta dignidad y antesala normal para el episcopado o el cardenalato". Naturalmente, ante estas insinuaciones los religiosos no se quedaron callados y así comenzaron las escaramuzas.

La primera ofensiva formal provino de los maestros seculares. En una reunión de la corporación universitaria discutieron el problema creado por la multiplicación de cátedras y la dificultad de controlar su nivel académico y lograron hacer aprobar un decreto prohibiendo a las Ordenes religiosas tener más de un maestro cada una. La medida parecía lógica en sí misma y era de orden general, pero afectaba directamente a los dominicos, los únicos que en ese momento tenían dos cátedras. Estos, empero, como otras veces, hicieron oídos sordos a la decisión y continuaron tranquilamente sus clases ⁶⁰.

⁶⁰ *Chartularium*, t. I, p. 226; P. GLORIEUX, *Repertoire*, t. I, p. 343.

En esos mismos días Alberto Magno recibía en Colonia una nota de Juan el Teutónico, Maestro General 'de la Orden. Le encargaba buscar entre los estudiantes de Alemania un candidato muy capaz para desempeñar el cargo de Bachiller en la cátedra "de extranjeros" del convento de París. Era preciso mantener bien alto el merecido prestigio de la casa, sobre todo en esos momentos difíciles y probablemente entre los alumnos de Saint Jacques no habría ninguno con cualidades relevantes para optar a ese cargo.

El maestro coloniense no dudó en recomendar, en los términos más elogiosos, a su discípulo Tomás de Aquino. Empero el Maestro General, por razones que ignoramos, no creyó oportuno elegirlo. Temiendo que su discípulo perdiese esa brillante oportunidad, Alberto movió influencias y habló del asunto con el Cardenal Hugo de Saint-Cher, antiguo profesor en Saint Jacques y a la sazón Legado Papal en el Imperio Germánico. El Cardenal intercedió ante el Maestro General y poco después llegaba la ansiada respuesta: Tomás de Aquino debía trasladarse inmediatamente a París para comenzar su enseñanza como Bachiller ⁶¹.

De este modo, a mediados de 1252 Tomás de Aquino llegó a Saint Jacques, se instaló en el convento y comenzó su docencia como bachiller de la cátedra de Elías Brunet. Empezaba así su vida de docente universitario, a la que dedicaría su existencia entera, todo su talento, lo mejor de sus energías. Se conserva su conferencia inaugural, comentario de las palabras del profeta Baruc (c. 4, v. 1): "Este es el libro de los mandatos de Dios y la ley perdurable eternamente" ⁶². Durante ese año escolar (1252-1253) glosó rápidamente ("*cursorie*") el Antiguo Testamento; el año siguiente (1253-1254) hizo lo mismo con el Nuevo. La escolástica medioeval conocía muy bien las exigencias del saber telógico: hacía comenzar la enseñanza por un estudio integral del Libro Sagrado.

Poco antes de la llegada de Santo Tomás a París, la "nación inglesa", el más fuerte de los cuatro grupos de maestros y profesores que formaban la Facultad de Artes, publicaba un nuevo reglamento de estudios. Entre las materias figuraban los acostumbrados tratados gramaticales 'de Prisciano, la lógica aristotélica, la Etica a Nicómaco y, por primera vez en un programa oficial, 'el *Pe anima* de Aristóteles, una de las obras prohibidas en 1210. Sin duda en esta inclusión tuvo parte dominante la oratoria de Rober Bacon ⁶³.

Mientras tanto las disputas entre los seculares y los religiosos subían de tono. Ante la indiferencia de los dominicos por las dispo-

⁶¹ A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, pp. 70-71.

⁶² M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, München, 1949, p. 393.

⁶³ *Chartularium*, t. 1, p. 267.

siciones universitarias, los demás profesores promulgaron un decreto negando la admisión al claustro docente de todo candidato al bachillerato ~o al magisterio que no jurase cumplir fielmente los estatutos de la corporación ⁶⁴.

Pocos días más tarde sucedía un nuevo incidente entre policías y estudiantes. Al disolver un tumulto provocado, al parecer, por un grupo de universitarios, la policía real había violado los privilegios de la corporación, al arrestar a cuatro de ellos y apalearlos en forma brutal. Los maestros, al tener noticia del ,atropello, se reunieron en consejo y juraron no descansar hasta obtener justicia. Pero los dos profesores dominicanos, Elías Brunet y Bonhomme Bretón se negaron a tal juramento si antes no se reconocía en forma oficial y solemne la pertenencia a la Facultad de Teología de las dos cátedras de Saint Jacques ⁶⁵.

Naturalmente los demás profesores no aceptaron esta condición, que tenía visos de extorsión; de acuerdo con las autoridades académicas resolvieron dar un corte definitivo al asunto: vista la mala voluntad de los religiosos (a los dominicos se había adherido el Maestro franciscano) , su poco respeto por ,las tradiciones y usos de la Universidad y sus desprecios al estatuto universitario y a las decisiones del cuerpo magistral, se decretó su !separación del claustro, a partir de ese momento; además, los Maestros Elías Brunet y Bonhomme Bretón, en castigo de su contumacia, quedaban excomulgados.

Este decreto cayó como una bomba en Saint Jacques. Podemos imaginar la estupefacción de ,fray Tomás, tan pacífico, ante la excomunión del regente de la cátedra en la que era Bachiller. Se movilizaron influencias ,se pidieron ayudas, ese enviaron mensajes urgentes a Roma. Los dos profesores sancionados, pese a su declaración de no creer en la validez de la excomunión, solicitaron apresuradamente la absolución "*ad cautelam*". Pero pasada la primera emoción, se decidió seguir la línea de siempre, ;ignorando las resoluciones universitarias y continuando las lecciones.

Las autoridades académicas enviaron ,dos bedeles a Saint Jacques, con el encargo de dar lectura del decreto ante el alumnado, pero no pudieron realizar su cometido a causa de la gritería de los estudiantes, que finalmente los expulsaron del convento a golpes. Entonces el propio Rector de la Universidad decidió ir en persona a Saint Jacques: pero antes de que pudiera entrar en las aulas los frailes gritaron que venía armado y sólo pudo librarse de algún posible acto de violencia saliendo enseguida del convento con la capa vuelta ⁶⁶.

⁶⁴ *Chartulariuiil*, t. I, p. 242; cf. p. 252.

⁶⁵ *Chartulariunt*, t. I, p. 252.

⁶⁶ *Chartularium*, t. 1, p. 248.

Las pasiones llevaban a excesos a unos y otros. Un grupo de religiosos había fraguado una falsa declaración de más de cuarenta profesores aceptando a los maestros castigados por el claustro: pero el documento fue sustraído y mostrado a los pseudo-firmantes, quedando así patente el fraude. Pero no era necesario recurrir a tales expedientes ilícitos: el Papa respondió con presteza a la apelación de los dominicos y en dos "Breves" ordenó a la Universidad a admitir nuevamente en su seno a los Maestros castigados, facultando a la vez a los priores de los respectivos conventos a absolverlos "ad cautelam" de la excomunión ^{66 bis}.

Los religiosos festejaron debidamente su triunfo y para hacerlo más completo lograron del Legado Papal la suspensión de todas las clases y la lectura en las parroquias de los "Breves" papales. El 26 de agosto de 1253 el Papa citó ante sí a las dos partes en litigio, para dirimir personalmente la contienda ⁶⁷. En París se vivía un clima de violencia. Los estudiantes formaban bandos en favor de unos o de otros y las grescas eran frecuentes; los simples ciudadanos se interesaban en la lucha y tomaban posiciones. Algunos Obispos escribían a París pidiendo detalles de la querrela. El 4 de febrero de 1254 los Maestros seculares dieron a publicidad un extenso documento, historiando detenidamente la disputa, a partir de la entrada de los dominicos en París ⁶⁸.

Los religiosos respondieron con un curioso libelo, el *Introduc-torius in Evangelium aeternum* de fray 'Gerardo de Borgo Domino, Lector en el convento de los franciscanos. Se trata de una obrita muy superficial, en la que pasando al terreno doctrinal su autor trata de exaltar la misión de los frailes mendicantes como apóstoles de los últimos tiempos, basándose en las fantasías apocalípticas del Abad Joaquín de Fiore, muy en boga en esa época. Para desgracia suya las autoridades académicas hallaron en ella nada menos que treinta y un errores teológicos ⁶⁹.

La contraofensiva de los Maestros seculares consistió en un decreto de la Universidad excluyendo de las promociones a todo candidato sospechoso de connivencia con "los dominicos". Entretanto los tres religiosos inculcados partían para la Corte Papal para aclarar su situación. Por su parte la Universidad había delegado a Guillermo de Saint Amour; pero falto de recursos no pudo hacer el viaje hasta obte-

⁶⁶ *Chartularium*, t. 1, p. 252.

⁶⁷ *Chartularium*, t. 1, p. 248.

⁶⁸ *Chartularium*, t. 1, p. 249.

⁶⁹ H. DEMFLE, "Das Evangelium aeternum und Commission zu Agnani", *Arch. für Litt.-und Kirchen-Gesch.*, Berlín, 1885, t. 1, pp. 49-149; sobre Joaquín de Fiore, J. Jordan, "Joachim, de Fiore", D. T. C., t. VIII-1, c. 1426-1458.

⁷⁰ *Chartularium*, t. 1, p. 258.

ner la autorización canónica para solicitar un préstamo: el Papa Inocencio IV se lo otorgó el 15 de julio de 1254 ⁷¹. El 31 de agosto debió intervenir nuevamente el Papa para pedir a los alumnos que ayudasen a sus maestros a pagar las deudas contraídas en el proceso eclesiástico contra los religiosos ⁷².

Fue en estos agitados días cuando Santo Tomás, terminados sus cursos de Bachiller Bíblico, comenzaba su docencia como Bachiller Sentenciario, comentando la obra de Pedro Lombardo, manual teológico construido casi totalmente con citas de los Santos Padres y de los más importantes teólogos ⁷³; de hecho la figura dominante en San Agustín ⁷⁴. La tarea no halló desprevenido al joven religioso: conocía perfectamente el texto, había estudiado sus fuentes bíblicas y patrísticas y observado sus pasajes felices y sus fallas; a ello unía una sólida formación filosófica y teológica y el haber frecuentado diariamente al más grande talento de la época, Alberto Magno.

En un centenar de años, la explicación de la obra del Lombardo había sufrido un notable proceso evolutivo. En los tiempos de Pierre de Poitiers (1165) se glosaba simplemente el texto; más tarde se lo comentaba, como lo atestigua el trabajo de Godofredo de Bolonia (1180); con Simón de Tournai comienzan a ser tratadas fuera de la exposición literal las cuestiones nacidas de la necesidad de aclarar un pasaje oscuro (1200); así nace un nuevo género escolástico la "*quaestio*". Por fin Alejandro de Hales inaugura en 1230 la enseñanza oficial universitaria de las Sentencias; con San Buenaventura el texto se divide según su contenido doctrinal ("*divisio textus*"), se explican luego brevemente los pasajes difíciles ("*dubia circa litteram*") y se entra enseguida en las "*quaestiones*", que ocupan toda la atención del autor ⁷⁵.

El fruto de la docencia sentenciaria de Santo Tomás es su "*Scriptum super Sentencias*" ⁷⁶. En él retoma el método de San Buenaventura, llevándolo a su perfección. En la "*divisio textus*" estudia las articulaciones del pasaje y el movimiento de las ideas; luego desarrolla una o varias cuestiones sugeridas por el texto, subdivididas en "artículos" y seguidas a veces de "cuestiúnculas"; cierra el comentario con una

⁷¹ *Chartularium*, t. I, p. 265.

⁷² *Chartularium*, t. I, p. 266.

⁷³ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges, 1948, pp. 2-3 y 267-277; id., PIERRE LOMBARD, *D. T. C.*, t. XII-2, c. 1941-2019. Edición crítica: P. LOMBARDI, *Libri Sententiarum*, Quaracchi, 1916.

⁷⁴ F. CAVALLERA, "S. Agustín et le livre de Pierre Lombard", *Arch. Phil.*, VII, (1930), p. 439.

⁷⁵ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement th.*, pp. 242-247; F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Paris, 1951, p. 164.

⁷⁶ No hay edición crítica del *Scriptum*; la de P. Mandonnet, París, 1929 y ss. nos parece inferior a la vieja edición Piana, Roma, 1570.

breve "expositio textos". La obra es una sólida síntesis teológica en la que su autor se define, de una vez para siempre, ante los grandes problemas filosóficos y teológicos. Más tarde sus posiciones serán ahondadas, precisadas, mejor explicadas; habrá alguna corrección de detalle, pero en lo fundamental no cambiará ⁷⁷.

El uso abundante de material filosófico y de una terminología a la que su alumnado no estaba acostumbrado obligó a Santo Tomás a redactar un par de obras breves para ayuda de los estudiantes: son los opúsculos *De ente et essentia* ⁷⁸ y *De principiis naturae* ⁷⁹. En ellas expone brevemente el sentido y las relaciones de nociones como "esse", "essentia", "substantia", "accidens", "genus", "species", "materia", "forma", etc.

El 21 de noviembre de 1254 el Papa, después de estudiar nuevamente el problema y contando con suficientes elementos de juicio, dio a conocer su fallo. Sin duda sorprendió a más de uno: en su "bula" no sólo da la razón a los seculares, cosa que tal vez hubiese podido esperarse, sino que anula todos los privilegios concedidos hasta entonces a los mendicantes ⁸⁰. Y los reveses de los religiosos continuaron: la Universidad de París condenó una serie de errores del "Evangelio eterno" del Abad Joaquín de Fiore, en el que los mendicantes veían profetizada su misión providencial en la Iglesia ⁸¹.

La partida parecía estar totalmente ganada, cuando la inesperada muerte de Inocencio IV, acaecida el 7 de diciembre de 1254, dio una esperanza a los religiosos. Y la esperanza se cumplió al ser electo como Pontífice Alejandro IV, que estaba totalmente con el bando de los mendicantes. Sin tener en cuenta los procesos anteriores declaró anulados los actos de su predecesor y restituidos los privilegios de los mendicantes, en la bula *Quasi lignum vitae*, del 14 de abril de 1255. Al mismo tiempo escribía a las autoridades universitarias ordenándoles admitir de inmediato en el claustro profesoral a los religiosos inculcados ⁸².

La suerte sonreía esta vez a los mendicantes, que se cuidaron de sacar provecho a la situación. El flamante Maestro Giovanni Fidanza, es decir San Buenaventura, regente de la cátedra que poseían los franciscanos, dirigió en ella varias disputas públicas acerca de la perfección evangélica, con el fin de encomiar a las Ordenes nuevas ⁸³. Pero

⁷⁷ LEON VON RUDLOFF, "Des heiligen Thomas Lehre von der Formelursache der Linwohnung Gottes in der Seele der Gerechten, *Div. Thom.*, XVIII (1930), p. 191.

⁷⁸ M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1948*.

⁷⁹ J. J. PAUSON, S. *Thomas Aquinas, De principiis naturae*, Fribourg, 1950.

⁸⁰ *Chartularium*, t. I, p. 267.

⁸¹ *Chartularium*, t. I, p. 272.

⁸² *Chartularium*, t. I, p. 279 y 286.

⁸³ S. BONAVENTURA, *Opera Omnia, Quaracchi, t. V, pp. VI1-XII*.

Guillermo de Saint-Amour, sintiéndose vejado, respondió dirigiendo en su escuela una cuestión disputada sobre "el poderoso mendicante" y otra sobre "la cantidad de la limosna", donde refutaba, no sin aspereza, los argumentos aducidos por el doctor franciscano".

Todas estas luchas tenían por teatro a la Facultad de Teología. La Facultad de Artes, ajena a la querrela, proseguía su labor científica con la más entera libertad: estando la atención de los teólogos demasiado ocupada para hacer caso de ella, pudo dictar sin dificultad el 15 de marzo de 1255 un decreto imponiendo como materias obligatorias para el licenciado todas las obras de Aristóteles, incluso la Física, la Metafísica y el tratado sobre el alma ⁸⁵.

Nadie protestó por esta medida. Si se reflexiona un poco sobre este hecho, no se puede evitar cierta extrañeza, ya que este avance del aristotelismo se debía ante todo a la labor perseverante de dos mendicantes, Roger Bacon y Alberto Magno. Los seculares habrían tenido un espléndido blanco para sus ataques y las esperanzas de éxito serían sin duda alguna mayores que en el campo en el que desarrollaban entonces sus batallas. Pero si nadie prestó atención a este decreto, no podemos imaginar que Santo Tomás haya dejado de tenerlo muy en cuenta.

Una ilustrativa y olvidada circular del propio Maestro General de la Orden Dominicana, Humberto de Romans, de mayo de 1225, nos permite descubrir ciertos abusos introducidos en la Orden, relacionados con las inculpaciones de los profesores seculares. El General, al corregirlos, reconoce oficialmente su existencia. Así prohíbe a sus súbditos ejercer sus privilegios sin verdadera necesidad o sin licencia del Obispo o al menos del Párroco del lugar, como se hacía; también prohíbe retraer a los fieles de la asistencia a los oficios parroquiales y celebrarlos en los conventos a las mismas horas que en las parroquias. Hay frailes, prosigue, que acostumbran predicar a la misma hora que lo hace el Obispo: esta costumbre debe eliminarse. Sobre todo no deben mezclarse en asuntos testamentarios ni inducir a los fieles a pedir ser enterrados en los dominios de la Orden. Por fin, deben abstenerse de confesar y de predicar sin permiso del Obispo ⁸⁶.

Por su parte Alejandro IV proseguía su implacable acción contra los seculares. A toda costa quería obligarlos a recibir en su seno a los mendicantes que se negaban a aceptar las ordenanzas universitarias. Como se resistieron a hacerlo, el Pontífice pasó de las simples órdenes a las amenazas. A ellas respondieron el 2 de octubre de 1255

⁸⁴ G. DE SAINT-AMORE, *Opera, Constantie, 1632, pp. 80-83 y 73-80.*

⁸⁵ *Chartularium, t. 1, p. 277.*

⁸⁶ *Chartularium, t. 1, p. 287.*

renunciando a sus privilegios como miembros de un cuerpo eclesial libre del foro civil y disolviendo la corporación: preferían retirarse a la vida privada antes de verse constreñidos a incorporar a su seno elementos peligrosos⁸⁷. Pero a pesar de tan grave decisión, de hecho casi todos siguieron enseñando: no se abandona tan fácilmente un alumnado ante el que se tienen responsabilidades ni un medio de vida que para la mayoría era tal vez el único.

El Papa, tomándoles la palabra, pidió al Canciller Himerico que prohibiese el ejercicio de la enseñanza a todo profesor que no aceptase la bula *Quasi lignum vitae*⁸⁸. Al mismo tiempo escribía a los Obispos Guillermo de Orleáns y Guido de Auxerre ordenándoles excomulgar nominalmente a todo maestro que no se plegase a lo dispuesto en su bula⁸⁹. En un nuevo decreto del 10 de diciembre se sitiaba por el hambre a los seculares: Alejandro IV ordenó considerar suspendidos de todos sus beneficios eclesiásticos a Guillermo de Saint Amour y a sus amigos si dentro de quince días no aceptaban incondicionalmente la bula⁹⁰.

Estas medidas causaban, como es lógico, el temor y la irritación de los profesores seculares, que formaban la casi totalidad de los Maestros de la Universidad y que tenían beneficios eclesiásticos en las parroquias y colegiatas, como base de su sustento. La gran mayoría de sus alumnos hizo causa común con ellos, lo mismo que los fieles de las parroquias. Nació así una antipatía popular contra los mendicantes, que aparecían como una minoría privilegiada injustamente. En el mundo estudiantil no todos eran modelos de resignación y de paciencia: cuando encontraban por las calles a los mendicantes, antes tan apreciados los insultaban y hasta agredían. Las hostilidades llegaron al máximo en diciembre de 1255 y enero de 1256, al punto que el Rey se vio obligado a poner una guardia en torno al convento de Saint Jacques para evitar incidentes graves.

Los Arzobispos de Sens, Reims, Brouges y Rouen, a pedido del Rey San Luis, iniciaron gestiones pacificadoras. El 1^o de marzo lograron felizmente un acuerdo entre ambas partes. Los seculares se comprometieron en aceptar a los dominicos y a sus cátedras, con los reuniones del claustro; los alumnos de los dominicos podrían asistir libremente a las clases de los seculares y tomar parte en las discusiones. A su vez los Predicadores se comprometían a no tener más de dos cátedras, ocupadas por candidatos aprobados por la corporación uni-

⁸⁷ *Chartularium*, t. 1, p. 292.

⁸⁸ *Chartularium*, t. 1, p. 298.

⁸⁹ *Chartularium*, t. 1, p. 299.

⁹⁰ *Chartularium*, t. 1, p. 300.

versitaria; permitirían a sus alumnos asistir a las clases y disputas de los seculares y a los de éstos en las propias; en fin se obligaban a no vejar, ni por sí ni por otros, a los miembros del clero secular ⁹¹.

Precisamente en estos días Santo Tomás terminaba de comentar las "Sentencias" del Lombardo y de sostener las últimas disputas públicas exigidas por los reglamentos para recibir la *licentia docendi* y de aspirar a ocupar la cátedra del cuestionado Elías Brunet. El Canciller Heimerico lo promovió al magisterio. Nuevos incidentes se preparaban; pero esto será tema de un próximo trabajo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

⁹¹ *Chartularium*, t. I, p. 304.

DANTE Y LA FILOSOFÍA

ANOTACIONES AL CONVIVIO

Para comprender algo de Dante, de su significado de otrora y su proyección secular, para no seguir extrañados de él y de su obra —no nos referimos a sus coterráneos y a los custodios del espíritu en todo el orbe para quienes será siempre vigente, con los naturales altibajos a impulsos de los temas de cada tiempo— importa sobremanera eliminar tenaces prejuicios sobre la época en que actuó, sobre la Edad Media, especialmente fines del siglo 13 y comienzos del 14.

Esa suerte de animosidad opera como un eco en la gente común y, lo que es más penoso, en ciertos doctos que siguen nutriéndose de lejanas lecturas de su adolescencia en que reinaba una alergia que cubría todo el medioevo. A éstos no les hacen mella las incontables investigaciones y esclarecimientos de historiadores y críticos que han evidenciado una imagen de dicha época —claro está con una escala valorativa amplia y fina según los períodos— reflejada en un balance de signo eminentemente creativo.

En nuestro camino de comprensión de Dante baste recordar que del horizonte medieval de entonces participaron pensadores tan ahondadores de la realidad, en sus diversos campos teóricos y prácticos —pese al subsuelo común en que ciméntanse—, como Alberto Magno, Tomás de Aquino, S. Buenaventura, Sigerio de Brabante, Duns Escoto, Meister Eckhart, entre los cuales se inscriben algunas de las llamadas *luces* de los cantos 10 y 12 del Paraíso.

Como guía en nuestro itinerario de arrimo a Dante filósofo, proponemos los siguientes pasos: Filosofía y poesía, ejemplos de filósofos-poetas y de poetas-filósofos, fuentes del *Convivio*, indicios de su filo-

NOTA: Redacción final de una conferencia dada en la Sociedad de Estudios Dantescos y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. El itinerario recorrido lo hemos hecho, en parte de la mano de von Balthasar que iba confirmando ciertas intuiciones nuestras; de Guardini, que cala hondo en la obra dantesca revelando sus incontables facetas; de Gilson, cuya devoción al florentino se ha visto reforzada últimamente, en tres lúcidos ensayos. En uno de éstos ofrece una lección de modestia en la senda de la verdad, al rectificar una vieja tesis arraigada en su espíritu, respecto de su interpretación de *Beatrice*; de Bruno Nardi, iluminador de tantos pasajes y doctrinas, fruto de sus agudas indagaciones del pensar medieval.

sofar, el habla itálica, la doctrina del *eros*, exaltación de la mujer, la unidad de *Beatrice*, moral y metafísica, corta digresión sobre su antropología.

1. El verdadero pensador, el profundo, es una simbiosis de poeta y filósofo en dosis varias. Se es *filósofo*, por un predominio de esta calidad espiritual sobre la de poeta, en un sujeto que sustenta ambas indivisiblemente, aunque distintas y en que la unidad del hombre ha de quedar incólume.

Se es *poeta*, de parecido modo, por el indicado predominio de su calidad de tal sobre la de filósofo. En efecto, el poeta si no quiere agostarse y sucumbir ha de incluir en sí un crítico, debe en una segunda etapa —si es que no lo ha hecho simultáneamente— entrar en el subsuelo de sus poemas y allí tópose con la filosofía, que no suele ser la de sistema, sino la de ensayo, de busca ahincada, de unidad.

El filósofo, si quiere penetrar su tiempo y comunicarse con la gente que sabe prestar oídos —planta humana, hoy, casi inexistente— asumiendo lo anterior y proclive a lo venidero, ha de discernir, prevalentemente en las voces de los poetas y artistas, buena parte de los elementos para componer su concepción personal. Sólo de paso digamos que esos elementos el pensador los recoge, a veces, mejor de los labios de los humildes del sentir común.

Lo dicho es apenas una formulación provisoria nacida al contacto de nuestras lecturas de Dante, de la *Comedia* es cierto, pero más asidua del *Convivio* pues que buscamos andar por el camino de la filosofía. Gracias al florentino hemos podido acertar acaso las claves de filósofos y poetas que ocuparon y ocupan nuestra existencia. Porque si hemos visto en los presocráticos Anaximandro, Parménides o Heráclito, por ejemplo, su valor poético tras su contextura central filosófica, lo ha sido por virtud de Dante.

Salta a la vista el contenido filosófico de los fragmentos de aquellos, son el manadero del pensamiento occidental, asumido que fue el oriental. ¿Por qué no decir, entonces, que nos topamos ya con una cierta elaboración del pensamiento universal? Por ahí que en todos los tiempos y ahora, recrudescientes, se bebe en ellos el vivo y siempre fresco origen del pensar. También los no-filósofos, los hombres de letras y tantos otros atisban motivos de inspiración o de verificación de sus esbozos y ensayos.

Aclaremos. No es que Dante nos diera, al inicio de nuestras meditaciones, la luz para entender a los citados, sino que al cabo de los años las páginas de aquél nos iban preparando al encuentro con el ser de la poesía y la filosofía y sus nexos. Por dicha vía nos pareció columbrar las armonías y disonancias recoletas de lo filosófico en los poetas —Esquilo y Sófocles adelante— y los motivos de su fertilidad.

Además, lo poético en los filósofos de veras, incluso en los que seme-
jaban ser más rigurosos y descarnados.

En el Alighieri, en efecto, en su obra como si fuera un tronco de
árbol que recuenta los anillos leñosos de sus años, cabe develar los
hitos desde una poesía lírica a una filosófica y luego, transpasándolas
a una poesía mística y, por momentos, social.

Hay que hacer uso de raseros muy elásticos y de escalas sutiles
para discernirlos, porque toda su producción conlleva muestras y sig-
nos de un poetizar filosófico.

Cabe dar otros ejemplos en la historia de las letras y la filosofía.
En S. Agustín las pistas son visibles. Siendo principalmente teólogo
y filósofo, es también poeta o, si se prefiere para no marcar demasiado
rigor, posee una prosa poética sin que un residuo retórico corte en
definitiva su vuelo.

Extensa sería la lista de los medievales. Recordemos los más típi-
cos, Boecio, el Ps. Dionisio, Ricardo de St. Victor, S. Buenaventura.
En la época moderna ocupa lugar destacado Pascal y en lo que va de
este siglo, aunque su fama venía de la anterior, Bergson, cuya admira-
ble prosa podría ser denominada poesía en lato sentido, tanto más
que los lindes entre prosa y poesía han venido desdibujándose.

Más cerca, Heidegger, dentro de la pauta aplicada a Bergson, con
su verbo poblado de implicaciones y sus referencias a Hoelderlin y a
los presocráticos.

En nuestra lengua, Unamuno presenta las dos vetas ¿qué es más,
poeta o filósofo?

Así como los antedichos pertenecerían a la familia de los filósofos-
poetas con todas las reservas y riesgos que la denominación comporta,
la otra familia, la de los poetas-filósofos, con Dante a la cabeza, podría
reunir a Shakespeare y Calderón, Baudelaire y Poe, Manley Hopkins y
acaso a Antonio Machado y Lugones.

Lo que sí, parece indudable, que Dante tiene la precedencia en
este grupo no sólo cronológico sino como magnífico ejemplo concreto
de poeta-filósofo. Es el poeta, el alto poeta, que en cierta etapa de
su existencia cuando la tribulación personal y política le escuece hasta
los tuétanos, halla en la filosofía el bálsamo que lo alivia e impulsa a
lanzarse a la conquista y formulación de nuevos aspectos de la realidad.

2. Pero ¿se adueña propiamente de la filosofía o recoge simple-
mente un tejido de trozos de diversa inspiración doctrinaria en que
se alaba a la Dama Filosofía con brío fervoroso?

Un hecho, por cierto, ha oscurecido la estricta valoración del Con-
vivio. La Divina Comedia, en efecto, acapara de modo tiránico la aten-
ción de los lectores de Dante y, por consecuencia, queda preterido,
casi olvidado, aquél, tanto más que la *Commedia* es la historia del

género humano que se siente como cosa propia, como peregrinación personal de cada hombre, a la caza de la verdad y la belleza. Nadie puede permanecer, entonces, indiferente.

El Convivio, en cambio, posee cáscara dura, está acompañada de disquisiciones que recargan y despistan al que no tiene afición a quebrar la resistencia de páginas densas, sin casi percatarse del remanso de sus tres canciones. Por otra parte, a no olvidar que está inconcluso, ya que sólo pudo componer cuatro tratados de los quince programados. Quizás, por ahí, que se haya preferido indagar en sus fuentes como quien lo desmonta para trocarlo en un mosaico anónimo, de todos y de nadie. Mero compilador, por lo tanto. Conclusión ésta que si bien no fue enunciada tan crudamente, trasunta el enfoque de los que subestiman, en el fondo, el Convivio en la obra de Dante.

Con este emplazamiento, buen número de exegetas han husmeado las huellas de sus doctrinas, con cierta unilateralidad y, así, detectaron a Alberto Magno, a Santo Tomás y a Averroes asociados a Aristóteles, la fuente neoplatónica del *Liber de Causis*, alguna referencia del pensamiento gnóstico y la tesis de Miguel Asín, de su arabismo.

Semejante escudriño, con ser útil para fijar su concepción, no era dificultoso porque D. exhibe las autoridades de que se vale. Lo que sí tórnase ilegítimo y tergiversante cuando se tiende a adscribirlo a un filósofo o escuela determinada.

Los afluentes del pensar dantesco, en momentos en que la textura escolástica no estaba del todo asentada, en que seguían pujando corrientes diversas, a cualquier otro espíritu que no fuera Dante, le hubiera llevado a ser mero espejo o respaldarse en un frágil sincretismo.

Si tomamos la eruditísima edición del Convivio de 1964, a cargo de Busnelli y Vandelli, actualizada por A. E. Quaglio, Firenze, Felice Le Monnier, el menos avisado puede advertir, no obstante la gravitación del ingente aparato crítico, un tanto unilateral, la presencia de un nuevo lenguaje ceñido a una nueva estructura mental.

Siendo Dante, hombre que vivía hasta el fondo sus vivencias y luego las clarificaba para descubrir el propio destino y, en cierta manera, el de la humanidad, mal podía compaginarse con una actitud pasiva. Tal vez porque su menester no era el de pensador sistemático, se emancipó de las ataduras de un cuerpo doctrinario cerrado que le hubiera entorpecido la elaboración de sus intuiciones.

Va componiendo una síntesis en que acoge, por una parte, la tradición a la que pertenece, las vetas del fondo filosófico común, sin parcialismos, por la otra, remoja vocablos rancios y atina en proposiciones capitales en ética y antropología.

A lo largo del *Convivio*, en los cuatro tratados como en las tres canciones que se nutren mutuamente, es fácilmente advertible la fascinación que el pensar filosófico ejerció en Dante.

Cabe repetir lo antedicho, que la composición del *Convivio* respondió a una vital necesidad de su autor, en seguida de la muerte de Beatrice y su destierro de Florencia.

No es otra la conclusión que brota, particularmente del tratado II, cap. XII (XIII), 5/7, ed. citada: "Yo, que buscaba consolarme, no sólo encontré remedio a mis lágrimas, sino palabras de autores de ciencias y de libros; considerando los cuales, juzgaba justamente que la filosofía, señora de estos autores, de estas ciencias y de estos libros, era sublime cosa. Y de este fantasear comencé a ir donde ella se mostraba verdaderamente, en las escuelas de los religiosos y en las disputas de los filosofantes".

Y en el tratado III, xi, 11 y 13, tras la huella de Aristóteles, sostiene que no hay que aventurarse en el reino de la filosofía por simple deleite o alguna utilidad sino por honestidad, sin más, con recto deseo e impelido por la verdad, causa eficiente de la filosofía.

Tiene conciencia de que es una empresa ardua y nueva. En efecto, puntualiza: "Obra muy grande y elevada es la que tenemos entre manos y pocas veces intentada por los autores", lo que aparece confirmado por la segunda y tercera estrofa de la *canción* del tratado II: "Oíd el lenguaje de mi corazón / que yo no sé expresar tan nuevo me parece".

A este propósito nada más significativo que mostrar y decir qué es lo que se llama filosofía (III, 11, 1).

Estamos ante el venerable vocablo "lo que este nombre significa", casi un test, según como se expida, para apreciar a un pensador que lo sea de veras, a pesar de que no revista en el cuadro oficial o académico.

Tras haber historiado la voz desde Grecia y recordar su etimología subrayando que no es arrogante sino humilde, acentúa las recíprocas implicaciones que debe tener el amor y la amistad.

Sin que desaparezca su filiación a Aristóteles, lo ensancha con algún nuevo matiz:

"... para ser filósofo hay que tener amor a la sabiduría que hace benévola a una de las partes; hay que tener estudio y solicitud que hace también benévola a la otra parte, con que entre ellas nace familiaridad y manifestación de benevolencia" (III, 1, 8).

Importa apuntar que Dante se emplaza como quien busca sacar partido de locuciones un tanto estereotipadas. Por lo pronto enlaza más estrechamente, que de costumbre, el amor y la amistad y, además introduce sus realidades conexas que nos acercan a vivencias y sen-

timientos más experimentables de todos. Así cuando habla de *benevolencia y familiaridad*.

Veremos que en él es propensión que se marca tanto en la interpretación que cabe dar, desde luego como asunto opinable, de la relación de *Beatrice* y la *Donna Gentile*, como en lo que atañe a su antropología.

3. En el Convivio puede afirmarse que el habla itálica se torna lengua filosófica. Es un jalón realmente decisivo, puesto que el latín, habla de los letrados, parecía más apropiado para la excursión filosófica que iba a emprender.

Si bien la lengua popular, había ingresado a los dominios de la poesía en Italia como en otras partes, no, en cambio a las obras propiamente doctrinarias. Lo que Dante afronta, esta vez, parece inaudito, habiendo expuesto sus motivos en la mayor parte de los capítulos del tratado primero.

Abunda en disquisiciones en defensa de la lengua vulgar, con una dialéctica fina y probante, páginas que en buena parte reflejan su experiencia personal y le confieren una originalidad que brota del fondo de su alma florentina.

Basta indicar algunas de esas razones que llevan a la lectura de los susodichos capítulos.

Se trata de excusarla, dice en el cap. V, de una mácula *sustancial*, la de que el Comentario vaya en lengua vulgar como las *canciones* —que encabezan los tres últimos tratados— y no en latín.

Nos detenemos en el tercer motivo, el natural amor del habla propia, *lo naturale amore de la propria loquela*.

Dicho amor es causa de una doble perfección, concomitante de la que le hace *ser* y *ser bueno*.

“Este vulgar mío fue copartícipe (congiugnitore) con mis progenitores que en él hablaban. . . por lo cual es patente que ha concurrido a mi generación y ha sido cierta causa de mi ser (alcuna cagione del mio essere).”

Tal es la primera perfección analógica. Es un pasaje clave. No es el elogio común que se hace de la lengua materna. No sólo amor sino amor *perfectísimo* había proferido un poco antes y lo repetirá al cabo del capítulo. Queda la segunda, la que denomina *última* perfección, en cuanto el lenguaje vulgar fue su introductor en la vía de la ciencia y, con él, en el latín que lo impulsó a seguir en el estudio (XIII).

¿Qué quiere con esto decir Dante al darle un acento no registrable en sus antecedentes doctrinarios, Aristóteles o Cicerón?

Parece buscar encarecer cuanto está ligado a lo más familiar y entrañable de cada uno, de cada hombre en cuerpo y espíritu, del

que juega su propio destino temporal y eterno y que pretende, además, que se haga carne en todo ser humano.

Si tal sentido se omite, ligado a su concepción del hombre, el llamar una causa de su ser al habla vulgar, pareciera demesurado, fruto de un arrebató lírico.

No le cuesta vaticinar lo que habrá de ser la lengua itálica, al final del tratado:

“Será nueva luz, nuevo sol que se levantará donde el usual se ponga y dará luz a aquellos que están en tinieblas porque el usual no los alumbra”.

El tiempo le dio la razón. (Dejemos anotado al pasar, que en Alemania, por la misma época, Meister Eckhart también otorgará por vez primera, nivel filosófico al alemán. Dos hombres de la E. Media, la Oscura.)

4. Vale la pena prestar atención al ingrediente cristiano que conmueve y transforma lo recibido. Nos referimos especialmente a la doctrina del ‘eros’ y al papel de la mujer y la pareja.

En el círculo de Dante, dice von Balthasar, en que lo platónico sigue operando, el *eros* reina en el corazón como un *fatum* omnipotente, pero no es retenido por aquél y lo cierto es que resulta un *eros* trasmutado sin el cariz dramático.

Claro está que en este tema capital sólo puede apreciarse su proceso contando con la lectura del *Canzoniere* y la Divina Comedia. El citado autor ha visto la articulación que cuadra y así resume:

“La *Vita Nuova* es simbólica y melancólica, el Convivio es fragmentario y de temple filosófico y la *Commedia* logra la expresión total que alza a los primeros por encima de sí mismos y los encamina a la perfección”. Añade que el *eros* que trasmina el Convivio no es el de los autores de canciones, ni de los filósofos comunes.

No cabe limitarse a distinguir, según es de uso, por una parte, el *eros* como movimiento a Dios, al Acto Puro de Aristóteles y por la otra, el *ágape* o caridad como inclinación del mismo Dios a las creaturas, por sobreabundancia de amor. Son estas voces las utilizadas para precisar la diferencia del amor al modo heleno y al modo cristiano.

Tal vez la comprensión pueda lograrse mediante la dilucidación del arduo problema que ha dividido a los intérpretes de Dante: *Beatrice* y la *Donna Gentile*, sus dos amores.

La doctrina platónica del amor ve a la mujer amada como una idea y ha pesado grandemente este enfoque en los exegetas del florentino. Es la Afrodita Urania de Platón.

No parece descaminada la versión última de von Balthasar, a quien me vengo refiriendo. El Convivio representa el intento de hallar

un nexo con la amada muerta. El *eros* platónico se muda en el *amor* a la sabiduría, la filo-sofía.

La canción del tratado tercero, *Amor, che nella mente mi ragiona*. . . es objeto de un comentario —especialmente en los capítulos 8, 10, 13 y 14, en que la *Donna* filosofía se describe con lujo de detalles. Recae en la definición de la filosofía ya mencionada, según la cual tiene por sujeto material la sabiduría y, por forma, el amor. Y desde que la sabiduría es eterna, el amor que la ama, también debe serlo (III, 14). Por lo que insensiblemente este amor remite y se completa con la fe y la esperanza. Y de ahí nace, agrega, la caridad.

Beatrice coincide, en cierta forma, con la *Donna Gentile*, porque ella es la recibida por Dios plenamente. Por su conducto el *eros* se diviniza, convergiendo el amor de la criatura hacia Dios y de Este desbordante hacia el mundo. Es el ejemplo, nunca demasiado lejano, en cada uno de nosotros, del intercambio amoroso de la mujer y el hombre.

Consuena lo dicho con un párrafo que viene más adelante, cuando precisa que la sabiduría está principalmente —máximamente, dice el texto— en Dios y, añade: “Es nobilísima porque nobilísima es la esencia divina y existe en El por modo perfecto y verdadero, *como por eterno matrimonio*”.

No llama la atención, después de lo apuntado, y sin descuidar el sentido alegórico, el papel primerísimo acordado a la mujer, que no tiene parangón en autor alguno de la época. En Boecio, por ejemplo, que lo ha inspirado con su *Consolación de la Filosofía*, queda clauso en su valor simbólico.

Se nota, particularmente en el comentario a una estrofa de la Canción II, en que aparece la Dama gentil:

“Digo dama. . . y no hombre, porque más honestamente se experimenta con las damas que con los hombres. . . y sus actos, por su suavidad y medida hacen que despierte el alma. . . , etc. (III, 7). En la misma canción dice “su semblante ayuda nuestra fe” y el comentario acota: “la cual más que toda otra cosa es útil y buena al género humano, pues por ella escapamos a la muerte eterna y conquistamos la vida eterna”.

Por lo tanto, sitúa a la mujer, con el mentado sentido y alcance, en nivel más hondo y en el verdadero papel que la concepción cristiana postulaba y que la poesía trovadoresca no atinó en su logro.

No es aventurado, acaso, concluir que Dante interpretó cabalmente el sentido cristiano del amor, viendo al hombre y a la mujer en su dimensión temporal y eterna.

Von Balthasar hace hincapié en un notable trabajo de Charles Williams, para subrayar que el amor iniciado en la tierra entre dos seres humanos no puede quedar trunco en el curso de su itinerario

a Dios. Por cierto que la figura de la amada se enriquece de contenidos simbólicos, mas sería ridículo sostener que ella misma fuera un símbolo o una alegoría... Concluye de modo áspero: "alegoría, ¿de qué? ¿de la fe, la teología o la visión de Dios? No, sencillamente es una florentina de carne y sangre.

5. Llama la atención la preferencia otorgada a la filosofía moral sobre la metafísica, por Dante, según resulta de los caps. 3 y 15 del tratado II, en que traza un paralelo entre las diez esferas celestes y las ciencias. El octavo, el cielo estrellado, se compara a la Física y a la Metafísica, mientras que el noveno o cielo cristalino, a la Filosofía moral, reservando el décimo o el empíreo, a la Teología.

¿Cómo se explica esta divergencia frontal, pareciera, con Aristóteles y santo Tomás, en lo atinente al rango superior acordado a la ética? Esto nos pone en la necesidad de recordar la tesis que D. adopta en torno al tema de las dos vidas, la activa y la contemplativa. De ellas se ocupa en dos pasajes del Convivio.

"Es de saber que podemos tener en esta vida dos felicidades, según los dos diversos caminos, bueno y óptimo: la una es la vida activa, la otra, la contemplativa... Esta lleva a óptima felicidad..."

El planteo apóyase en Aristóteles y luego más firmemente en el Evangelio de Lucas al recordar a Marta y María a los pies de Jesús. En la D. Comedia recurre al símbolo de Lía y Raquel.

Pero no se queda en esto. El encuadre dialéctico emerge sin demora, proponiendo una aporía:

"Pues que la felicidad de la vida contemplativa es más excelente que la de la activa, ¿por qué no se procedió más bien por el camino de las virtudes intelectuales que por el de las morales?"

La respuesta está muy en la línea dantesca, pedagógicamente profunda: "Respetar la facultad del discípulo y llevarlo por el camino que le sea más leve. Las virtudes morales parecen ser y son más comunes, más conocidas y requeridas que las demás y están unidas en su aspecto exterior; por ello fue más útil proceder por tal camino" (IV, 17).

Va más lejos, se hace cargo que todos, hombres y mujeres somos, en dosis diversas, seres de vida contemplativa y activa, nadie en la proyección de su existencia, es puramente activo o puramente teorético.

La transferencia que realiza, con relación a sus fuentes, dando preeminencia a la filosofía moral, responde a su concepción antropológica, a la atención puesta en la existencia concreta y personal del hombre, al cariz ajustadamente cristiano del amor, de acuerdo con lo arriba señalado.

6. A propósito de Dante, de su doctrina del corazón —no del sentimiento en sentido moderno—, dice Guardini que la historia es historia del espíritu encarnado. Agrega que, a pesar de los aparentes dualismos, originados en tensiones ascéticas o contrastes históricos, sabe la fe cristiana de una significación auténtica de la materia y la corporeidad. Se expresa en la encarnación y se consuma en la resurrección. Contra lo que se suele suponer, la realidad fundamental del pensamiento dantesco, a lo largo de sus obras capitales, no es el espíritu sino el hombre.

Entre muchas notas corroborantes, tengamos presente estas dos. Expresa, en el Convivio III, 8, 7, “ningún rostro es igual a otro, *nullo viso ad altro è simile*.

Más adelante, IV, 20, 5, disuade a quienes creen que la estirpe solamente es causa de nobleza. “La divina semilla no cae en la estirpe sino en las personas *singulares*. . . , la estirpe no ennoblece a las personas singulares sino las personas a la estirpe.”

Por cierto, entonces, que Dante plasmó con precisión y hondura lo que perteneciendo a la concepción cristiana medieval, no había logrado su tesitura.

Como criterio hermenéutico es de notar que las obras de nuestro poeta-filósofo no consienten un tratamiento aislado. Fuerzan al dantólogo de recurrir a todas ellas, aunque se ponga especial énfasis en algún determinado aspecto de su variada personalidad. El torso es insuficiente.

G. H. M. TERÁN

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

EL AMBITO DEL OBJETO DE LA FENOMENOLOGIA EN E. HUSSERL

I. EXPOSICION

1. *Refutación de Husserl al Psicologismo: la irreductibilidad de la vida psíquica-superior de la inteligencia a los datos sensibles.* Cuando Husserl inicia sus *Investigaciones Lógicas* se enfrenta con el *Psicologismo*, que tiende a dominar todo el ámbito de la Filosofía. El Psicologismo quería atenerse a los *hechos* —*Positivismo*— de la experiencia —*Empirismo*— y explicar las múltiples manifestaciones de la conciencia del hombre por combinaciones de estos hechos, especies de átomos, de la vida psíquica. Toda la vida de la conciencia en sus aspectos gnoseológico, metafísico, lógico y ético y, desde luego, psíquico, eran explicados exclusivamente por los hechos psíquicos. La Filosofía se reducía, pues, a la Psicología, a un *Pan-psicologismo*¹.

El Psicologismo partía del falso supuesto de que los hechos psíquicos eran exclusivamente de condición sensible-material y prescindía, por ende, cuando no negaba expresamente, la existencia de los hechos psíquicos espirituales de la inteligencia y de la libertad, como irreductibles a los primeros. En todo caso, cuando admitía su existencia, se esforzaba por explicarlos como resultado de una combinación —asociación, división, etc.— de los hechos sensibles.

Con un análisis penetrante y objetivo de este complejo mundo de la conciencia, Husserl pone en evidencia que la negación de la vida psíquica espiritual, como esencialmente superior a la sensitiva, y la substitución de la misma por construcciones de actos empírico-materiales, lejos de ser hechos observables, son hipótesis y teorías

¹ Cf. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, t. 1, p. 67 y ss., especialmente p. 80 y ss. y 92 y ss., trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1929. Cf. también *Ideas para una Fenomenología pura*, p. 46 y ss., trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1949.

adoptadas a-priori, sin pruebas, y además falsas, porque mutilan y deforman la verdadera realidad de estos hechos superiores, tales como ellos se presentan en la conciencia, al sustituirlos arbitrariamente por actos inferiores, que si bien se relacionan y son supuestos por aquéllos, son esencialmente distintos y diferentes de los mismos². Al rescatar esta realidad de la vida psíquica superior de la inteligencia —a la que casi exclusivamente se han dirigido sus reflexiones filosóficas— y afirmar, consiguientemente, la irreductibilidad de la Lógica y la Gnoseología respecto a la Psicología, Husserl afirma con razón que él es el verdadero *positivista*, el que se atiene a los hechos de la vida psíquica superior, sin deformarla ni sustituirla con falsas teorías a-priori³.

2. — *Reconquista de la realidad de la inteligencia frente al Kantismo*. Más aún, la Filosofía debe a Husserl la reconquista de la realidad de la inteligencia en lo que ella realmente es, tal como se manifiesta en la conciencia, no sólo frente al Psicologismo empirista, que la suprime y substituye por otra realidad, sino también frente al *Conceptualismo kantiano*, el cual tampoco supera al empirismo en cuanto al objeto del conocimiento intelectual y deforma la verdadera naturaleza de éste, al sustituirla y querer hacer provenir su carácter *objetivo y universal* no del objeto mismo, sino de una *construcción a priori de las formas del entendimiento*, que actúan sobre los *fenómenos* y los convierten en *objetos, formas a priori* provenientes, en definitiva, de un *sujeto trascendental*. La objetividad no es algo inmediatamente dado en el acto del entendimiento como trascendente e irreductible al mismo, sino una construcción suya *a priori o trascendental*⁴.

3. *Redescubrimiento del carácter internacional del conocimiento*. En un esfuerzo realmente extraordinario —máxime si se atiende al ambiente en que comienza a actuar— Husserl logra reconquistar la realidad del conocimiento, de-velando, mediante un análisis minucioso y objetivo, su esencia singular, desconocida y deformada tanto por el empirismo como por el kantismo.

Este análisis de Husserl abarca diferentes sectores irreductibles: el de la *realidad existente*, de-velada por la percepción y los sentidos,

² *Investigaciones Lógicas*, p. 83 y ss. Cf. E. HUSSERL, *La Filosofía como Ciencia Estricta*, p. 13 y ss., especialmente p. 29 y ss. y p. 45 y ss., trad. de Elsa Tabernig, Ed. Nova, Buenos Aires, 1962.

³ Le sens de ce membre de phrase est incertain; la traduction française le saute simplement.

³ Cf. *Investigaciones Lógicas*, p. 92 y ss. del t. I.

⁴ Cf. M. KANT, *Critica de la Razón Pura*, trad. de Manuel García Morente, t. I, p. 262 y ss. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928.

y el de la *realidad eidética* o de las esencias y el de las *estructuras conceptuales*, aprehendidas por la inteligencia. Si bien, observa Husserl, este conocimiento superior no puede darse sin aquel inferior, es sin embargo irreductible a él, tan intuitivo y primero como él, superpuesto pero no extractado de él⁵. (Observemos, de paso, que en este punto Husserl exagera la independencia del conocimiento intelectual y confiere al mismo un carácter intuitivo y directo de su objeto, en una especie de neoplatonismo. El conocimiento intelectual es irreductible y esencialmente superior al sensitivo, pero no independiente de él, en cuanto al objeto, ya que no puede ponerse en contacto con su propio objeto sino a través de los sentidos y por abstracción de sus datos: la inteligencia aprehende su objeto propio: la esencia inmaterial y universal, pero comienza por aprehenderla por abstracción de los datos sensitivos.)

El gran mérito de la analítica husserliana consiste en haber redescubierto la estructura y *esencia intencional del conocimiento*, en toda su gama, vale decir, que el acto de conocer —el intelectual primordialmente —aparece en la conciencia como un acto en que se hace presente un objeto que lo trasciende.

En el acto de conocimiento el *sujeto* y el *objeto* se manifiestan como términos opuestos pero inmediatamente dados, irreductible el uno al otro. En su unidad, el acto cognoscitivo implica una esencial dualidad de *sujeto-objeto*, de tal manera que tal *acto subjetivo* —*noesis o cogitatio*— ni sentido tendría sin una realidad dada en él, pero como distinta y trascendente a él o, más brevemente, como *ob-jectum* —algo que está delante y distinto del acto— *noema o cogitatum*⁶.

Este reencuentro con el carácter intencional, esencial o constitutivo del conocimiento, coloca a Husserl —quien lo recibe, superándolo en rigor y precisión, del ex dominico Brentano— en la tradición tomista; la cual, muchos siglos antes que él, había puesto en evidencia y analizado profunda y ampliamente esta nota propia y exclusiva del conocimiento —y de la actividad de la conciencia, en general, también volitiva, y aún de la intuición sensible— y que se funda metafísicamente en la *inmaterialidad*, que en el acto intelectual es total o *espiritualidad*⁷.

a) Frente al *Empirismo*, que intenta explicar el conocimiento por combinación de actos puramente subjetivos y sensible-materiales,

⁵ Cf. E. HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, trad. de José Gaos, p. 17 y ss. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1949.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 210 y ss.

⁷ Cf. S. TOMÁS, *De Veritate*, 2, 2; ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 8, 431 b 21; ver también J. MARITAIN, *Reflexions sur l'Intelligence*, p. 27 y ss., Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926, y O. N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, y *La Persona*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

por representaciones encerradas en una pura inmanencia, sin posibilidad alguna de franquearla para alcanzar el ser trascendente, Husserl pone en claro que el conocimiento se constituye en forma de dualidad irreductible de *sujeto y objeto*, y que implica por ende, esencialmente algo distinto del *propio acto subjetivo*, bien que dado en él, un *objeto trascendente* —*noema o cogitatum*— de-velado en la inmanencia del acto subjetivo⁸. El empirismo, pues, ha desconocido la realidad del conocimiento y la ha substituido por otra, creadora del objeto dentro de la propia inmanencia. Contra esta deformación Husserl afirma, con vigor, *que ni el objeto crea al sujeto ni el sujeto al objeto*, sino que ambos se dan inmediata y simultáneamente en el acto cognoscitivo⁹. Vale decir, que los actos psíquicos cognoscitivos no se agotan en su *subjetividad* ni su actividad puede explicarse por combinaciones de los mismos, sino que se dan como una estructura *esencialmente intencional*, en que el acto no sólo implica la *inmanencia del sujeto*, sino a la vez *la trascendencia del objeto*, y que sin este objeto trascendente e irreductible a la actividad del sujeto el acto cognoscitivo es inexplicable y carece de sentido¹⁰.

b) También el *Kantismo* deforma el hecho del conocimiento, cuando sostiene que el *objeto* no está dado, sino creado o elaborado desde los fenómenos, como materia, por la intervención de las *formas a-priori* de la inteligencia trascendental. El *objeto* depende y está elaborado *a-priori* por el *sujeto o conciencia trascendental*. Los fenómenos subjetivos —datos sensibles elaborados por las formas espacio y tiempo de la sensibilidad— son subsumidos por la unidad de la conciencia, que *a-priori* actúa sobre ellos y los informa de doce *maneras, formas o conceptos*, los cuales los despojan de la subjetividad individual y los transforman en *objetos necesarios y universales*. El objeto no es una realidad primera, dada simultánea y primeramente como el sujeto, sino *elaborado y dependiente*, como tal, enteramente *del sujeto*¹¹.

La diferencia del *Kantismo* con el *Empirismo* radica en que aquél admite una actividad intelectual, *un concepto o forma trascendental*, un modo de actuar necesario y *a-priori* de la inteligencia, que trasciende el orden sensible material, y que no depende del sujeto individual, sino trascendental. Pero coincide con él al quitar el carácter inmediato y primero al *objeto*, tal como se manifiesta en la conciencia.

c) El error común, pues, al *Empirismo* y al *Kantismo* reside en quitarle al objeto su carácter de realidad primera inmediatamente

⁸ *Ideas...*, p. 210.

⁹ *Ibid.*, p. 81 y ss.; p. 210 y ss. y 235 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 198 y ss.

¹¹ *Critica de la Razón Pura*, t. 1, p. 199 y ss. y p. 212 y ss.

dada, es decir, de no ser verdaderamente un *ob-jectum* trascendente y distinto del *suje*to, sino un producto de la actividad subjetiva —sensible-material o espiritual-trascendente, según uno u otro sistema— y, por eso mismo, enteramente inmanente: *un fenómeno o apariencia objetiva* elaborada por el sujeto psíquico individual o trascendente, de un ser o realidad trascendente, que en sí misma permanece más allá del alcance del sujeto, oculta a su mirada y enteramente desconocida. *Gnoseológicamente* hablando, ambos sistemas —y subrayo la palabra *sistema* como creación a-priori en oposición al resultante de la de-velación de la realidad del conocimiento— son *agnósticos*: el fenómeno objetivo es una *pura apariencia de objetividad* conferida al fenómeno subjetivo o inmanente, tras la cual o más allá de la cual queda enteramente velado o inaccesible y tal vez hasta inexistente, un *ser trascendente* o realidad en sí. La conciencia queda inexorablemente encerrada en la inmanencia y todo intento de hipostasiar o conferir realidad trascendente a los objetos es una *ilusión trascendental*. Tales las “*Ideas*” de la *Dialéctica trascendental* de Kant: la del mundo, del yo y de Dios.

Frente a ese constructivismo objetivo a-priori kantiano, Husserl subraya vigorosamente la irreductibilidad inmediata y primera del *objeto*, como correlato intencional del *suje*to. En el acto de la inteligencia, la realidad conocida está inmediatamente dada como trascendente u *ob-jectum* y tan inmediata o primeramente dada como el sujeto, sin dependencia en cuanto a su realidad del sujeto, el cual sólo condiciona su aparición o trascendencia, sin constituirlo. De aquí que el *objeto* no sea un fenómeno o apariencia subjetiva de una realidad trascendente desconocida —como pretende el Kantismo y el Empirismo— sino la *manifestación o presencia del mismo ser o realidad trascendente* en el acto cognoscente. Tal carácter trascendente afecta a todos los objetos de la actividad intelectual —y, en general, a todos los actos de la conciencia, incluso de la voluntad y de los sentimientos,¹² y, por eso, tanto a los objetos mundanos, a las *esencias* o *eidos* o *noemas* como a la misma actividad intelectual —*noesis*—, cuando en un acto reflexivo ésta es tomada como *objeto* —las *secundae intentiones* de los Escolásticos— por la Lógica. Siempre que actúa la inteligencia, sea para contemplar la realidad del mundo, sea para contemplar la de la propia actividad, ambas realidades se manifiestan como *objetos trascendentes e irreductibles* a la propia actividad del acto inteligente que las aprehende¹³.

¹² Cf. E. HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*.

¹³ X. ZUBIRI, *Cinco Lecciones de Filosofía*, p. 227 y ss., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

4. *El Método Fenomenológico*. Precisamente el *método fenomenológico*, preconizado e instaurado por Husserl, consiste en un “*ir a las cosas*”, en dejar que la realidad *objetiva* —trascendente o inmanente—, *se manifieste* inmediatamente a la mirada de la inteligencia, sin intermediarios que puedan añadir, quitar o modificar —suposiciones, argumentaciones, conclusiones, etc.—, dicha realidad inmediatamente manifestada. No se trata, pues, de una mera apariencia o fenómeno de una realidad oculta tras dicha apariencia, a la manera empirista o kantiana (Cfr. n. 3), sino de la *manifestación o presencia de la realidad misma ante la inteligencia*. El método fenomenológico pretende atenerse rigurosamente a esta manifestación y nada más que a esta *manifestación* de la realidad trascendente o inmanente —*eidética o lógica*— en la conciencia, tal como se de-vela en ella por sí misma y con toda evidencia. La inteligencia agudiza su mirada para penetrar más y más hondo en el objeto inmediatamente dado, lo desenvuelve sin salirse de él y lo describe en todo su ámbito y repliegues, sin entrar en el análisis metafísico de esta realidad y sin indagar, por eso mismo, por raciocinio, sus constitutivos y causas que la fundamentan, es decir, aprehende sus manifestaciones inmediatas sin ir más allá de las mismas. A las veces, advierte Husserl, el núcleo objetivo inmediatamente dado se aclara y se agranda y las zonas, a primera vista no manifiestas, se esclarecen más y más ante la mirada atenta de la inteligencia. Lo que cae más allá del objeto de este método fenomenológico es lo no inmediatamente dado, lo que se supone o se sospecha más allá del mismo, lo que la inteligencia reclama como su fundamentación o su causa y cuya actividad intelectual constituye la *Metafísica*¹⁴. Advirtamos que si el método fenomenológico se hubiese atenido a esto aprehensión de la realidad interior y exterior, tal como se presenta en la conciencia intelectual, no sería sino el método practicado por los grandes filósofos de todos los tiempos, especialmente por Santo Tomás, como paso inicial de la Filosofía, que comienza observando la realidad, que va a estudiar después. Sobre tal *observación y descripción fenomenológica* de los hechos reales inmediatamente dados se añade luego un segundo paso, el de la *Metafísica*, como esclarecimiento y fundamentación suprema de esa misma realidad y de toda la realidad que ella implica.

5. *El ámbito del objeto del método fenomenológico de Husserl.*

Pero Husserl, en busca de un mayor rigor metodológico, ha limitado aún más el ámbito del objeto de la Fenomenología, ha querido atenerse al objeto o realidad manifestada en la inteligencia,

¹⁴ *Ideas...*, p. 64 y ss., y principalmente p. 145 y ss.

pero sólo en cuanto manifestada en ella. Ha intentado colocarse así en una posición anterior a toda tesis crítico-metafísico *realista* o *idealista*; posición que, por eso mismo, afirma, debe ser compartida como *evidente* por todos los filósofos, cualesquiera sean sus concepciones ulteriores de negación o afirmación del ser trascendente, realmente distinto del acto intencional de la persona. Husserl pretende ajustarse a lo *estrictamente de-velado en la conciencia del acto cognoscitivo y en cuanto de-velado en ella*. “El ser que para nosotros es el primero, es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en “referencia” al primero . . . [. . .]. La realidad en sentido estricto tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable que aparece por o para una conciencia [. . .]. Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo: el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de investigar teóricamente aquello de que se tiene experiencia, la naturaleza trascendente, llevemos a cabo la “reducción fenomenológica”. En otras palabras: en lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y dejarnos determinar a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos datos, ponemos todas estas tesis “fuera de juego”, no las hacemos con las demás, dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*. Así, pues, esto es lo que queda como “el *residuo fenomenológico*” buscado, lo que queda a pesar de que hemos “desconectado” el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las “constituye” en sí [. . .]. En la actitud natural *llevamos a cabo* pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas, no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo “ahí delante”, de lo “real”. Cultivando la ciencia natural, *llevamos a cabo* actos de pensamiento, ordenados según la lógica de la experiencia, en que las realidades, tomadas así como se dan, son determinadas

por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se construye nuevas. En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas estas tesis cogitativas, es decir, "colocamos entre paréntesis" las llevadas a cabo; "no hacemos estas tesis con los demás" a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas: *el campo fundamental de la Fenomenología*"¹⁵.

Hemos citado ampliamente este pasaje de las *Ideas* de Husserl, porque compendia en él con precisión su pensamiento. De este modo Husserl quiere elaborar una "*Filosofía como ciencia estricta*", determinar un ámbito que todos los filósofos y todos los hombres se vean obligados a admitir como evidente, anterior y previamente a cualquier posición filosófica ulterior, donde el filósofo ya no se atiene sólo a este ámbito intuitivamente dado y sólo en cuanto inmediatamente dado en su conciencia, sino que va más allá, traspasa sus límites, en busca del *ser* y realidad última que lo sustenta y da razón de él, en busca de una reconstrucción sistemática de la realidad o ser trascendente a la conciencia, en una *actitud metafísica*"¹⁶. De ahí que el fin que se asigna Husserl sea, por una parte, más *ambicioso* y distinto de toda la labor filosófica realizada hasta él: llegar a circunscribir *lo rigurosamente dado en la conciencia* de cuya evidencia o manifestación ninguna inteligencia pueda dudar o negarle su asentimiento, determinar con precisión el ámbito y el alcance del objeto dado fenomenológicamente en el ámbito de la conciencia de una manera evidente, y excluir de él cualquier determinación no incluida en el mismo. Precisamente para lograr este núcleo esencial del ámbito de la Fenomenología, Husserl es a la vez más *modesto* y limitado que otros filósofos, pues no trata de alcanzar con él la de-velación del ser real, ni mucho menos sus últimos constitutivos y causas que lo justifican y dan razón del mismo, sino que únicamente quiere aprehender el alcance preciso de la realidad que inmediata y eficientemente se manifiesta *como término objetivo o trascendente a la intuición o mirada de la inteligencia, pero sólo como objeto manifestada en ella*.

6. *En pos del "Método" y "Meditaciones Cartesianas"*. En busca de una "*Filosofía como ciencia estricta*", en sus *Conferencias* pronun-

¹⁵ *Ideas...*, p. 115-116.

¹⁶ X. ZUBIRI, *Cinco Lecciones de Filosofía*, p. 221 y ss. y p. 233 y ss. Véase también L. LANDGREBE, *El Camino de la Fenomenología*, trad. de Mario Presas, p. 70 y ss. y p. 115 y ss., Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

ciadas en la Sorbona con el sugestivo título de "*Meditaciones Cartesianas*", Husserl quiere colocarse en la misma posición que la del "*Discurso del Método*" y las "*Meditaciones*" de Descartes en busca de una fundamentación radical de la Filosofía en la conciencia.

Como el filósofo francés, el filósofo alemán, quiere elaborar su método sobre "*el cogito*", colocar a la inteligencia en lo inmediata y evidentemente dado en la conciencia. Sin embargo, quiere practicarlo con *más rigor* que el propio Descartes; porque éste, por una parte, ha ido *demasiado lejos en sus exigencias*, al poner en duda el valor de la inteligencia: debía haberse ajustado a lo inmediatamente manifestado en la conciencia sin ninguna duda previa, que practicada como él lo hace, invalida de antemano y sin crítica anterior toda la actividad de la inteligencia, con la cual tan sólo es posible realizar la tarea filosófica. Pero, por otra parte, Descartes *no ha sido lo suficientemente riguroso* en su método, al extraer del "*cogito*" la *existencia real* del yo, que no estaba formalmente dada en el acto de conciencia. Debió detenerse en la existencia implicada en el mismo *sólo en cuanto dada en la conciencia*. Con ello Descartes ha ido más allá de lo estrictamente dado en el "*cogito*", ha transgredido los límites de la conciencia del "*cogito*", y ha pasado al *ser real* con todas sus consecuencias metafísicas¹⁷.

A la luz de esta posición crítica de Husserl frente al *Método de Descartes* —en pos del cual, sin embargo, quiere ubicar al suyo fenomenológico— se comprende mejor el alcance y los límites, dentro de los cuales se ubica el objeto alcanzado por el método de la Fenomenología. Este método, según digimos en el párrafo (Nº 5), se atiene al objeto dado en la conciencia, *únicamente en cuanto dado o de-velado en la conciencia*, o sea, "*desconectado del mundo natural*" o real trascendente a la conciencia. Se trate del objeto concreto y existente captado en la percepción, o de la esencia o eidos aprehendido por la inteligencia o del pensamiento mismo tomado como objeto de otro acto intelectual —los objetos lógicos—, siempre *tal objeto* se presenta como *trascendente*, o distinto del acto que lo aprehende y en que se manifiesta, pero trascendente sólo dentro de los límites de la conciencia. En este punto y en lo que hace a la inteligencia, Husserl distingue con cuidado el *acto y su significación*, la *noesis* y el *noema*, el "*cogito*" y el *cogitatum*". En una palabra, el objeto es siempre el *término trascendente* de una *intención* o *significación objetiva* del acto. Sin embargo, Husserl precisa que tal trascendencia u objetividad del acto, que se manifiesta inmediata y evidentemente como término intencional del conocimiento, debe limitarse al ámbito de la conciencia

¹⁷ *Meditaciones Cartesianas*, trad. de José Gaos, p. 27 y ss., Colegio de México, México, 1942.

en que se manifiesta, es decir, *no es objetiva o trascendente sino en el ámbito de la conciencia*. El método fenomenológico, para ser riguroso y ajustarse a lo inmediata y eminentemente dado a la visión de la inteligencia, según Husserl, no puede negar ni afirmar que esa realidad sea trascendente en el sentido tradicional de *realidad o ser en sí* —esencial o existencial— más allá del pensamiento o del acto cognoscitivo que lo aprehende. El mundo captado y descrito por la *Fenomenología* no *difiere* del mundo de una *Filosofía realista* o de un hombre de sentido común; pero entre el fenomenólogo y el realista hay una diferencia radical: que el primero, a diferencia del segundo, si bien acepta ese mundo como trascendente y distinto del acto que lo aprehende, limita tal trascendencia intencional al ámbito de la conciencia “desconectada” del mundo realmente trascendente o real en sí mismo.¹⁸

7. *Las “Epojé” del Método Fenomenológico*. Para atenerse a lo estricta y evidentemente dado en la conciencia, el método fenomenológico de Husserl comienza con la “epojé” o suspensión del juicio de afirmación o negación sobre el ser real trascendente o inmanente para confinarlo a su pura *manifestación* en la conciencia. El ser real es reducido o disminuido a su *pura manifestación* en la conciencia, “desarticulado” del mundo natural. Husserl sostiene que el objeto es irreductible al sujeto, que el *objeto* significado o el *noema* es más que el *acto o noesis*, pero *ese plus* irreductible al sujeto, *sólo lo es como término trascendente dentro de la inmanencia intencional de la conciencia*. Husserl pone *entre paréntesis el ser real trascendente y el ser real del yo* y se queda con una dualidad intencional del sujeto-objeto dada en la conciencia¹⁹.

En su afán de rigor, de llegar a lo irreductiblemente dado, a lo que condiciona *a-priori todo acto de conocimiento* —o consciente, en general, incluyendo las voliciones, sentimientos, etc.— a la *conciencia trascendental*, Husserl pone entre paréntesis aún los objetos y actos subjetivos determinados de la conciencia: *tales* objetos y *tales* actos que se suceden y manifiestan en ella, para quedarse con el “*residuo fenomenológico*”, con lo que siempre e irreductiblemente está presente y condiciona *a-priori* cualquier acto de conocimiento o consciente en general; lleva a cabo la *epojé trascendental*. Con ella cree descubrir la estructura última y esencial de la conciencia, la *conciencia trascendental* o *el yo trascendental* intencionalmente dado con el *objeto* —no este o aquel objeto—. Esta unidad intencional del *yo-objeto* es lo siempre presente en la conciencia y condicionante *a-priori* o *trascen-*

¹⁸ *Ideas...*, p. 68 y ss. Cf. A. DE WAHLENS, *Husserl et la pensée moderne*, p. 115 y ss: “L’idée d’Intentionnalité”, M. Nijhoff, The Hague, 1959.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73 y ss.; y p. 131 y ss.

dental de todo sujeto-objeto determinado, y sin lo cual todo otro acto pierde sentido; es lo necesario y constitutivamente dado con toda evidencia en cualquier acto de la conciencia —intelectivo-volitivo—. No se trata ya del sujeto manifestado en un acto determinado frente a un determinado objeto, sino del *puro sujeto o yo trascendental* que implica indisolublemente la intencionalidad del *objeto*, pero no de un determinado objeto, que está presente en toda intencionalidad concreta, y sin la cual ninguna de estas podría darse, pues están condicionadas por aquélla. Tal sería según Husserl, la *estructura última, irreductible y trascendental* de la conciencia *pura intencionalidad de sujeto-objeto*²⁰.

8. *Supremacía del yo trascendental sobre el objeto*. A pesar de no estar constituido por el sujeto, el objeto en su aparición o manifestación *está condicionado trascendentalmente por el sujeto*. Este sujeto —del que se ha prescindido en su realidad mediante la “epojé trascendental”— es, por eso, un sujeto en cuanto se manifiesta en la conciencia como puro sujeto, *como el término que condiciona o hace posible la aparición de la manifestación del objeto en el término intencional de su acto*.

Es verdad que, a diferencia de Kant, para quien las formas *a-priori* de la inteligencia condicionan y elaboran o *construyen el objeto*, el apriori o yo trascendental de Husserl no lo construye *sino que únicamente condiciona su aparición* como término trascendente al sujeto, este apriori es necesario sólo para que el objeto tenga el sujeto en quien pueda manifestarse como tal, ya que la manifestación del objeto no tiene lugar ni sentido sin el sujeto²¹.

Sin embargo, en sus últimos escritos sobre todo, Husserl advierte que en esta dualidad irreductible del sujeto objeto, como término de la intencionalidad de la conciencia pura o trascendental, el *sujeto* se presenta en posesión de una supremacía sobre el objeto; porque el sujeto está siempre dado en la conciencia, permanece siempre el mismo presente en todos los actos conscientes, sean conocimientos, voliciones, sentimientos, etc, *es algo absoluto*. En cambio, el objeto no siempre es el mismo, cambia continuamente y su manifestación, penetración y *presencia* en la conciencia no sólo depende siempre de la *presencia del sujeto*, sino que sólo se presenta por un “escorzo” o manifestación suya y no por sí mismo. Cualquier objeto depende en su manifestación del sujeto o yo trascendental; pero, en cambio, el *sujeto no aparece dependiendo de ningún objeto*, sino que se manifiesta a sí

²⁰ *Ideas...*, p. 64 y ss.

²¹ OCTAVIO N. DERISI, *Los distintos sentidos del apriori en la Filosofía contemporánea y en el Tomismo*, en SAPIENTIA, Nº 86, p. 262 y ss., Buenos Aires, octubre-diciembre, 1967.

mismo en la manifestación de un objeto como *ser absoluto*, y no como condicionado por él. En una palabra, el conocimiento y la conciencia no pueden darse sin la presencia del sujeto —el mismo y único a través de los múltiples actos— como un *absoluto*; el cual, además, si bien se manifiesta siempre frente a un objeto, no aparece dependiente de él y menos de un objeto determinado y puede constituirse como objeto de su propio acto, mientras que el objeto nunca puede hacerse presente, hacer su aparición en la conciencia, sin el sujeto trascendental que lo condiciona ni por sí mismo sino por una manifestación o aspecto suyo²². Como dice Zubiri: “La conciencia en reducción se basta a sí misma; es el único ente que no necesita de ningún otro para ser. Es, pues, el único ser absoluto”²³. “El ego es *subjetividad trascendental* y a la vez se presenta como “constitución trascendental de la objetividad”²⁴.

Ahora podemos ver mejor en qué consiste el ámbito de lo dado y descripto por el método fenomenológico de Husserl. *Aparentemente* el mundo dado en el método fenomenológico no difiere del mundo natural del hombre de sentido común o del filósofo realista. El fenomenólogo y el realista están de acuerdo frente a los mismos objetos y ante el mismo sujeto y ante la descripción de ambos. *Realmente* el mundo del fenomenólogo es otro del mundo del realista; es un mundo *disminuido*, “*desconectado*” del ser natural, *des-realizado*, *des-ontologizado*, un mundo de *sujeto y objeto* mantenidos como términos intencionales de una *manifestación en la conciencia y únicamente en cuanto manifestados en ella* o, en otros términos, en que la manifestación objetiva está condicionada y depende enteramente de la subjetiva, y no de una realidad en sí, trascendente al sujeto o conciencia. Se trata, pues de un mundo constituido por el sujeto y el objeto sin *ser*, sin trascendencia ni inmanencia estrictamente ontológicas más allá del acto consciente mismo o *vivencia*, y en todo caso con una trascendencia e inmanencia en que el *ser* queda reducido a su *aparecer intencional subjetivo-objetivo*²⁵.

II. CRITICA

10. *Imposibilidad de la trascendencia objetiva sin la trascendencia real*. De aquí que en la Fenomenología de Husserl haya como dos direcciones antitéticas y hasta contradictorias. Porque, por una parte —principalmente en las primeras publicaciones, como las *Inves-*

²² *Ideas...*, p. 99 y ss.

²³ *Cinco Lecciones...*, p. 231.

²⁴ *Ibid.*, p. 246. En el mismo sentido afirma Levinas: “La intencionalidad es el acto de dar sentido” (*apud* DE WAEHLENS, *o. c.*, p. 117).

²⁵ X. ZUBIRI, *Cinco Lecciones de Filosofía*, p. 246 y ss.

tigaciones Lógicas— la Fenomenología se presenta como un movimiento de reconquista del carácter intencional del conocimiento —y, en general, de toda la vida psíquica en sus diversas direcciones: cognoscitiva, apetitiva, emotiva, etc.— y, con él, como un paso decisivo de retorno al realismo con la afirmación del objeto trascendente, de la *significación o sentido* —*el noema o cogitatum*— distinto e irreductible al acto subjetivo significante —*noesis o cógito*—, en vigorosa oposición al subjetivismo empírico-psicologista y trascendental kantiano²⁶. De hecho, la instauración del movimiento fenomenológico, tanto en el plano especulativo por Husserl, como en el axiológico por Max Scheler, fue considerado, en sus comienzos, como un retorno a la *Escolástica* y al *Tomismo*. Por ese camino retornaron al realismo Lansberg y Edith Stein, quien acabó en el Tomismo y buscó puntos de enlace entre la Fenomenología de Husserl —de quien había sido ayudante— y la Metafísica de Santo Tomás²⁷.

Pero por otra parte, sobre todo los últimos escritos de Husserl, la Fenomenología se presenta —acaso contra las intenciones mismas de su autor— como un retroceso al idealismo, con la diferencia con éste, de que para la Fenomenología el acto del conocimiento se manifiesta desde un comienzo como *polaridad intencional, de sujeto y objeto*, mientras para el idealismo tradicional y de Kant el *objeto es un producto del sujeto*. Con el correr del tiempo Husserl fue dando una preeminencia creciente al sujeto, *al yo trascendental*²⁸ y, al final, llegó a referirse a la “*trascendentalidad transubjetiva*”, a una especie de *sujeto trascendental* englobante de los yo trascendentales individuales, en una actitud marcadamente idealista.

Este acento de supremacía del sujeto lo sostiene expresamente Husserl en el párrafo 44 de sus *Ideas* con el sugestivo título “*El ser meramente fenomenológico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente*”. Dice allí Husserl: “sostenemos, pues que mientras a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se ve la cosa como una apariencia “absoluta” de ella, en lugar de exhibirlas por un lado sólo, es inherente a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo *algo absoluto* que no puede exhibirse, ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados. Es también evidente que los contenidos mismos de la sensación que matizan o escorzan y entran como ingredientes en la vivencia de la percepción de la cosa, funcionan a buen seguro como matices o escorzo como algo distinto de ellos, pero no serán ellos mismos a su vez por medio de matices o escorzos²⁹. Se ve claramente que para Husserl la *vivencia*

²⁶ *Investigaciones Lógicas*, t. 1º, p. 122 y ss., y p. 218 y ss.

²⁷ EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, Herder, Freiburg, 1950.

²⁸ *Ideas*, p. 74 y ss., y sobre todo p. 99 y ss. Cf. Nº 8 del presente trabajo.

²⁹ *Ideas*..., p. 101.

subjetiva o de la conciencia es absoluta, mientras que la realidad conocida, como objeto no es algo absoluto, sino que se presenta a través de sus apariencias en la conciencia, pero queda intocada en cuanto realidad en sí.

Es verdad que con su método Husserl no quiere ser subjetivista ni idealista, es decir, que no quiere afirmar ni tampoco negar el ser real trascendente, sino que únicamente quiere prescindir de ese ser transubjetivo y del ser real subjetivo, de lo que queda más allá o más acá de la vivencia intencional de la conciencia, que únicamente pretende quedarse en el mundo de la pura *manifestación* de los objetos y del sujeto en la vivencia de la conciencia y retener esa realidad objetiva trascendente sólo en cuanto dada en la conciencia, “desconectada del ser natural” o *ser en sí*. La intención de Husserl es permanecer en un mundo de *pura manifestación del objeto en la conciencia*, en un mundo más reducido y anterior al mundo del ser, propio de la *Metafísica*, mundo que, según él, constituiría el *ámbito del conocimiento filosófico como ciencia estricta*, ámbito evidente para cualquier inteligencia y anterior a cualquier sistema metafísico, en que cesaría esa ciencia y esa evidencia y sólo habría “concepciones del mundo”.

Pero la verdad es que esta posición, en que Husserl cree haber logrado un ámbito de seguridad de evidencia, es inestable e insostenible y desde luego nada evidente. Porque querer retener, por una parte, 1) la intencionalidad del sujeto-objeto del conocimiento y de la vida consciente en general con la irreductibilidad del objeto trascendente a la vivencia del sujeto y, por otra, 2) querer reducir esta intencionalidad objetiva a una mera instancia de trascendencia vivencial o meramente dada en la conciencia o, en otros términos, a una manifestación subjetiva-objetiva, encerrada en el ámbito de la conciencia, es imposible comprender, porque, analizada con rigor, *realmente resulta contradictoria*. Un noema u objeto distinto e irreductible a la noesis o acto subjetivo del conocimiento, no puede comprenderse siquiera sin *ser* o realidad distinta del acto, que le dé consistencia de tal. En otras palabras, o la trascendencia es verdaderamente tal: la de un ser —esencia capaz de existir o esencia existente— realmente distinta del sujeto, o no hay trascendencia del todo, sino una inmanencia estructurada intencionalmente y en que, por ende, el objeto necesariamente depende y está constituido por la vivencia subjetiva. Lo que es incomprensible e impensable es una trascendencia puramente fenomenológica, como mera manifestación objetiva sin objeto real, que le confiere consistencia, porque o se trata de una verdadera trascendencia de un ser real distinto del acto —dado, sí, en el acto en cuanto realmente distinto de él u *objectum* o *noema*— o no llega a constituirse como ser real, y entonces tal trascendencia se diluye

en la inmanencia subjetiva como un término objetivo del propio y único acto o vivencia subjetiva. Un *objectum*, un algo distinto del sujeto —aunque dado en él— sin ser en sí, más allá de la vivencia, se desvanece en la contradicción: *algo irreductible al sujeto, pero que no es en sí mismo*, algo que no es en sí y que sin embargo no se identifica con la única realidad del sujeto³⁰. La posición fenomenológica, tal cual la adopta Husserl, significaba, en definitiva, una recaída en el *subjetivismo*: es una Filosofía sin ser y, en tal sentido una “*ideosofía*”, reincidente en Descartes y Kant, como afirma Maritain³¹.

No vale insistir en que el método fenomenológico no niega ese mundo del ser real trascendente sino que simplemente suspende el juicio de realidad del mismo, lo “pone entre paréntesis”, porque precisamente lo que queremos poner en claro aquí es que esa posición es insostenible: que no se puede prescindir del ser real y retener a la vez la irreductibilidad del objeto trascendente, manifestado en la conciencia sólo en cuanto manifestado en ella, que no puede haber una trascendencia de algo irreductible a la vivencia de la conciencia, *que no sea un ser o realidad en sí*. En efecto, el objeto conocido se manifiesta en la conciencia como tal, como *objectum o noema* distinto e irreductible al *sujeto*, aparece en la conciencia como realmente trascendente al acto cognoscitivo del sujeto. No se puede separar la trascendencia del objeto, en el acto de conocimiento, de la trascendencia real del ser en sí, porque ésta está esencialmente identificada con aquélla y la objetividad del acto del conocimiento implica una trascendencia real que se manifiesta, como tal, en la conciencia. De aquí que lejos de alcanzar, con más rigor y precisión, el objeto de la conciencia, la “epojé” de Husserl encierra una verdadera deformación y desnaturalización del mismo conocimiento: ya que la *trascendencia objetiva de la conciencia es la expresión intencional de una trascendencia real presente* y dando sentido a la trascendencia intencional del acto. La “epojé” de Husserl mutila la trascendencia objetiva tal cual es dada en la vivencia de la conciencia, que no puede ser puramente dada en la conciencia, porque en ella es dada como trascendente a la conciencia misma y como siendo realmente en sí y, como tal, manifestada a la conciencia. Por eso, el objeto de la Fenomenología —el mundo, el yo, disminuido, desontologizado o “desconectado” del mundo natural o ser real— es un objeto sin sentido y contradictorio. Y si se lo puede significar de alguna manera, como

³⁰ J. MARITAIN, *Los grados del Saber*, trad. del A. Frossard, 2ª ed. castellana, p. 167 a 177, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

³¹ J. MARITAIN, *El campesino del Garone*, traducción de Esther de Cáceres, p. 150 y ss., Desclée, Bilbao, 1967.

lo hace Husserl, es porque subrepticamente se nutre de un ser real trascendente, que luego se pretende dejar entre paréntesis o neutro: el sentido es alimentado por un ser real, del cual sin embargo se quiere prescindir luego. El mundo de la Fenomenología es una realidad prescindente del ser, que sin embargo únicamente tiene sentido de tal por el ser implicado en él. La inteligencia no puede siquiera —y Husserl ha sido precisamente quien lo ha puesto en evidencia de nuevo, retomando una tesis de Santo Tomás— sin un objeto distinto del sujeto, y este objeto no tiene sentido como distinto del sujeto *si no es, si es nada*. “La operación [de la epojé de Husserl] comportaba una contradicción intrínseca, que el principio idealista le impidió ver”³².

Advirtamos de paso que la trascendencia no implica necesariamente un ser actualmente existente: implica o bien un ser que existe ahora o bien una esencia posible capaz de existir, aunque no exista, e incluso una esencia abstracta —el número matemático— que como tal no puede existir pero que es objetiva realmente en lo que expresa —no en el modo abstracto de expresarse—, que es realizable en la realidad concreta como individual. Por lo demás, toda esencia es tal y se concibe por su esencial o constitutiva relación a la existencia, como un modo finito de participar de ella³³. La intencionalidad y trascendencia del objeto está sustentada y es, por eso en definitiva, por la trascendencia del ser real existente, y, en suprema instancia, del Ser o Existencia en sí, sin la cual ningún ser contingente puede existir y ninguna esencia puede constituirse tal.

Si, por un momento, admitiéramos la posibilidad de esta “epojé” o puesta entre paréntesis del ser real —trascendente e inmanente—, únicamente quedaría la *nada*, la *pura manifestación intencional del sujeto-objeto*, desprovista y desconectada del ser, el puro acto de *aparecer sin ser*, un *subjetivismo fenomenológico* y, en última instancia, *nihilista*. De hecho aplicando este método fenomenológico a la existencia, Sartre afirma que el ser manifestado en el ser de la existencia humana se agota en su *aparecer*, y que a su vez la existencia humana o “*ser para sí*” es “*un ser que no es lo que es, y es lo que no es*”³⁴, una nada que quiere ser. La Fenomenología aplicada al orden existencial ha conducido a Sartre al *nihilismo*.

El mismo Heidegger cae en este subjetivismo ex-sistencial, a causa del *método fenomenológico adoptado*. En sus últimos escritos el Filósofo de Friburgo afirma con vigor la trascendencia del *ser* o *de-velación* de los entes en el *Dasein*: tal *ser* no se confunde con el

³² J. MARITAIN, *El campesino del Garone*, p. 151.

³³ S. TOMÁS, *S. Teológica*, I, 15, 2 y *De Veritate*, 2. 3.

³⁴ J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, p. 91 y ss., trad. de J. Valmar, Lozada, Buenos Aires, 1966.

ser del *Dasein*. Sin embargo, este *ser* de los entes sólo es *trascendente* en cuanto dado en el *Dasein*. Este es el *apriori* o *trascendental existencial*, que condiciona la *manifestación* o *ser* de los entes. Sin *Dasein* no es posible esta *de-velación* o *ser* de los entes; y un *ser* o *presencia* en sí de los entes, más allá del *Dasein*, carece de sentido para el hombre. Así como Husserl, en la *intencionalidad cognoscitiva*, no niega ni afirma al *ser real* del objeto, tampoco Heidegger niega ni afirma el *ser* o *presencia en sí* de los entes, en la *intencionalidad ex-sistencial del Dasein*. El *ser*, real en sí mismo, está entre paréntesis, más allá del alcance del *Dasein*, que sólo lo aprehende en su propia *de-velación* o *ser*, aunque como *ser* distinto y *trascendente* al suyo, en una *intencionalidad ex-sistencial puramente inmanente*. También en Heidegger el *Dasein* es *absoluto*, como el *sujeto* en Husserl, porque, si bien es el *a-priori* o *trascendental* que, sin constituir —como en Kant— condiciona en su inmanencia *ex-sistencial*, como distinto del propio *ser*, el *ser* o *presencia* de los entes —el *objeto* de Husserl—, y el mismo no se manifiesta sin este *ser* de los entes y, en tal sentido, la *mundanidad* es *nota ex-sistencial* del *Dasein*, sin embargo, esta *de-velación* o *presencia siempre actuante* del *Dasein* no se manifiesta dependiente del *ser* de los entes, sino *con el ser* de los entes. En todo caso el *ser* de los entes queda “desconectado” del *ser en sí real*, más allá del *Dasein*, reducido así a su *puro aparecer trascendente* en la *inmanencia ex-sistencial*. El paralelo entre Husserl y Heidegger, en este punto, es perfecto —lo cual confirma a dónde conduce el método fenomenológico—: el *objeto sin ser trascendente y real* reducido a *objeto en la conciencia*, de Husserl, corresponde en la *intencionalidad ex-sistencial de Heidegger*, al *ser* de los entes, sin *ser real*, sólo *trascendente al ser del Dasein en la inmanencia del mismo*³⁵.

Pero si se quiere mantener el hecho del conocimiento y, en general de los actos conscientes —no solamente cognoscitivos sino también volitivos, emocionales, etc.— en su *intencionalidad objetiva*, tal como se *de-vela* en la conciencia de una manera evidente e inmediata, es menester no coartarla ni deformarla, sino aceptarla en lo que ella es: un acto intencional que implica una *trascendencia real*, sin la cual toda *intencionalidad* y *trascendencia* se diluye en pura *inmanencia subjetiva*.

Santo Tomás había analizado magistralmente este carácter intencional del conocimiento y de la conciencia, poniendo en evidencia que la inteligencia no puede irrumpir en su acto, no puede pensar

³⁵ Cf. OCTAVIO N. DERISI, *El Último Heidegger*, c. I, núm. 10 y ss., p. 22 y ss., Eudeba, Buenos Aires, 1968. Ver también B. RIOUX, *La notion de vérité chez Heidegger et chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 66 y ss., p. 215 y ss. Montreal-París, P.U.F., 1963; y R. ECHAURI, *El ser en Heidegger y la Metafísica Tomista*, p. 148-50, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

sin el *ser trascendente*, y la voluntad no puede querer sin el *ser o bien trascendente*; que el *ser —o bien*, que con él se identifica— es el *objeto formal*, especificante de toda vida espiritual, no solamente de la del hombre sino aun, analógicamente, de la del mismo Dios³⁶. Sin duda esta vigorosa concepción tomista, asentada en la más rigurosa observación del acto consciente —intelectivo y volitivo— y, en tal sentido, fenomenológica, puede y debe enriquecerse con los numerosos y profundos análisis de Husserl, de Max Scheler y, en general, de la Fenomenología; pero también es verdad que el método fenomenológico para ser *rigurosamente fenomenológico* debe atenerse a lo que se manifiesta *realmente* en la conciencia, y no debe mutilar ni deformar esa manifestación, sino observarla y recibirla tal como realmente se presenta; y entonces la Fenomenología logra todo su valor y alcance como un paso inicial de la Filosofía, como *introducción* necesaria a ella, rica en análisis y descripciones del acto intencional de la conciencia intelectual, volitiva, etc.; la cual esencialmente implica el *ser real trascendente e inmanente*, sin el cual carece de sentido; y que, por eso mismo, conduce necesariamente a la *Metafísica*, como a la fundamentación indispensable y explicación inteligible necesaria de aquella observación fenomenológica primera, y sin la cual no hay Filosofía. Una descripción puramente fenomenológica es una introducción a la Filosofía, pero no es *estrictamente Filosofía*.

En síntesis la *Fenomenología* no puede prescindir del *ser*, si quiere atenerse fielmente a los datos inmediatos del conocimiento y de las vivencias de la conciencia; y, por esa misma razón, por la presencia del ser que tal observación encierra, la Fenomenología remite necesariamente a la *Metafísica*, como a la instancia suprema inteligible en busca de la fundamentación que dé explicación y razón de ser a la realidad observada y a las realidades en ella implicadas.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

³⁶ S. TOMÁS, S. *Teológica*, I, 79, 7; C. G. II, 83; *In. Met IV*, lec. 6, n° 646.

ORIGENES DOCTRINALES DE LA TERCERA ESCOLASTICA EN LA FILOSOFIA ARGENTINA DEL SIGLO XIX

I. LINEAS ESENCIALES EN FILOSOFIA Y EDUCACION

El convencimiento, cada vez más evidente, de la imposibilidad de ofrecer una exposición coherente y especulativa del pensamiento filosófico argentino en el siglo XX sin retroceder a sus supuestos en el siglo anterior, hizo necesario el estudio y la exposición sumaria de las principales doctrinas de la segunda mitad del siglo XIX desde la perspectiva de su evolución hacia el presente. Dejo para el futuro inmediato la exposición de la historia total del pensamiento filosófico argentino desde los primeros años del siglo XVII hasta nuestro presente.

Situados por ahora a mediados de la centuria pasada, el racionalismo naturalista había corroído los fundamentos de la fe y, cuanto más, afirmaba un deísmo descarnado. Entonces, por un lado, una reacción contra la "razón" racionalista podía conducir al escepticismo y, por otro, una afirmación tajante de la fe y la tradición al margen de la razón, debía conducir a un puro fideísmo estéril. Entre ambos extremos suele moverse el tradicionalismo tanto europeo como argentino, desde una afirmación terminante de la revelación de la verdad por Dios en el lenguaje como en de Bonald (1754-1840) y la afirmación de la impotencia de la razón en el primer Lamennais (1782-1854), hasta una más mitigada actitud consistente en sostener que la revelación primitiva sólo tuvo como materia las verdades sobrenaturales y las supremas del orden natural, como acontece en Bautain (1796-1867), menos todavía en Bonnetty (1798-1879) y en autores tan leídos entre nosotros como Ventura de Ráulica (1792-1861) y Augusto Nicolás (1807-1888). Pero siempre será casi imposible delimitar los campos con claridad, pues en casi todos nuestros autores (como en Bautain) está simultáneamente presente la influencia del espiritualismo de Cousin principalmente. No debe pensarse, sin embargo, que nuestros tradicionalistas se limitan a reexponer

servilmente a los europeos; algunos, sin duda lo hacen, pero varios de ellos pensaron con su propia cabeza y formularon tesis propias.

Tampoco debemos olvidar que algunos tradicionalistas ya pueden ser considerados iniciadores de la restauración de la tercera escolástica como es el caso del propio Lammennais y Donoso Cortés (1809-1853) y, naturalmente, Balmes (1810-1848), a quien me referiré más adelante, lo mismo que a Juan M. Ortí y Lara (1826-1904). Pero nuestros tradicionalistas tuvieron siempre presentes los libros de Chateaubriand (1769-1848), José de Maistre (1754-1871) y las obras de la restauración como aquellas escritas por Montalembert († 1870), Lacordaire († 1861), Mons. Dupanloup († 1878), Louis Veuillot (1813-1883) y la obra precursora de Louis Le Play († 1882) con respecto a un orden social cristiano. Por eso, no existe un límite exacto en el cual concluye el tradicionalismo y comienza el nuevo escolasticismo. Debemos pues hacer indicaciones generales sobre el pensamiento predominantemente tradicionalista y comenzar a señalar, al mismo tiempo, el tránsito a la tercera escolástica.

a) Impotencia de la razón y filosofía cristiana en Félix Frías.

Sin olvidar el pensamiento de Facundo de Zubiría (1796-1861)¹ que, si bien es antecedente importante por la época en que vivió se evade de los límites de mi trabajo, el espiritualismo tradicionalista puede seguirse ya en una amplia concepción de la filosofía argentina de FÉLIX FRÍAS (1816-1881)² o en la primera filosofía pedagógica argentina de Martín Avelino Piñero. En cuanto a Frías, el campo del pensamiento filosófico se muestra como el reino de la anarquía (I:I, 131) y, en el individuo, apenas si conviene como "ejercicio gimnástico"; la razón dejada a sus solas fuerzas es elemento de desorganización (I:I,132). Entonces, con Pascal, debemos poner el punto de partida en el "conocimiento del hombre por sí mismo" (I:III,465); pero, para ello, y para no mutilarse, es menester que "su alma entera sea a la vez el instrumento y el objeto de su estudio". Pero el alma ante la sola razón está ante un juez incompetente, pues "el corazón, dice Frías siguiendo a Pascal, la imaginación, hablan un lenguaje incomprensible para la sola razón". Pero la crítica pascaliana a la

¹ FACUNDO DE ZUBIRÍA: 1. *El principio religioso como elemento político, social y doméstico*, Imprenta J. Claye, París, 1860; 2. *Discursos morales y filosóficos*, 2 vols., Imprenta de J. Jacquín, Besanzon, 1863.

² FÉLIX FRÍAS: 1. *Escritos y discursos*, 4 vols., Ed. de C. Casavalle, Bs. As., 1884. Bibliografía: A) Agustín Díaz Bialek, *Félix Frías*, 30 pp., Imprenta de la Univ., Córdoba, 1945; B) Alberto Caturelli, *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*, 80 pp., ib., 1951; C) Américo Tonda, *Félix Frías. Su etapa boliviana*, 284 pp., Ediciones Argentina Cristiana, Córdoba, 1956.

mera razón, en Frías (no en Pascal) es ejercida en un ambiente doctrinal tradicionalista influenciado por Donoso Cortés principalmente, y Montalembert, de Bonald, Dupanloup, Gratry: esto es evidente porque, con Donoso, se practica y recomienda una radical desconfianza de la razón y, al mismo tiempo, se afirma que “nada de lo que ha dicho (la filosofía), los principios que puede emitir, no hay uno solo que no haya sido dicho ya en los Evangelios” (1:I, 165). De ahí se deriva el menosprecio de toda filosofía puramente “humana”, separada de la fe que propone la verdad y, por eso, Frías llega a decir que “un niño que sabe el catecismo tiene más ciencia que el anciano, por filósofo que sea, que no lo aprendió o lo ha olvidado” (1:I,195). Para la razón, Dios y el hombre constituyen un misterio (1:I,245) y, por eso, en cuanto objetos simultáneos del pensar filosófico y de la religión, se identifican religión y filosofía puesto que “en nuestra religión no sólo hay una filosofía, ella contiene la *única verdadera filosofía*” (1:I,300). En consecuencia, la civilización verdadera (sostiene Frías extremando las ideas de Donoso) proviene de la Revelación: “el origen de la civilización moderna... empieza... de este lado de la Cruz” (1:II,185,187). Más aún, “la civilización *es* el Cristianismo” (1:II,195) y si había barbarie antes del Cristianismo, combatir al Cristianismo significa volver a la barbarie (1:III,272). En el orden político significa (con de Maistre y Donoso) abrir el cauce a la dictadura como la “inevitable consecuencia de las faltas de los hombres (1:I,211).

Se comprende la crítica de Frías a la filosofía ecléctica, particularmente en la forma de Cousin a la que llama “caos filosófico” y forma de un “egoísmo de la inteligencia” (1:I,143); particularmente señala, ahora con Balmes, el peligro de inducir al panteísmo por la influencia del idealismo alemán (1:I,143,404). En este sentido las autoridades más seguras son Balmes y Santo Tomás (a quien dice conocer a través de Balmes) (1:I,366). En consecuencia, esta actitud permite valorar la libertad como libertad *moral* o “capacidad de acertar” en la elección (1:I,242), fuente, a su vez, de toda otra libertad; pero, en el fondo, es claro que se trata de una libertad *cristiana* (1:I,10) originada (en su forma agónica actual) en el primer pecado (1:II,186). De ahí la necesidad de una libertad moral que se autorreconquiste por medio de la *virtud* y de ahí también la necesidad de una “literatura moral” (1:I,134-135,436) que tenga como objetivo (lo mismo que todo arte) aquella “belleza ideal” situada en el fin último del hombre (1:I,437). Este es el fundamento de todo lo bello, puesto que “lo bello que no es bueno no es verdadero”; más aún, lo bello “es la virtud, esto es, la verdad buena” (1:I,199); dicho de

otro modo, es la “resplandeciente vestidura de la virtud” (1:III,470) o simplemente, “el esplendor de la verdad” (1:III,466).

De todo esto se siguen consecuencias político sociales con referencia a la Argentina: es necesario rechazar el racionalismo de la Revolución Francesa, destructor del hombre, abdicando de su liberalismo (1:I,259) que fundó la revolución en el odio (1:III,243). Pero rechazar el liberalismo no significa rechazar la democracia sino todo lo contrario, pues existen dos democracias: una “mala democracia” (que en verdad es demagogia) racionalista e irreligiosa, hija del orgullo y otra “buena democracia” que es la verdadera, “pacífica y cristiana” (1:I,341;II,428-429), aceptando el Cristianismo que “es el código y la luz de las sociedades civilizadas” (1:III,183). Más allá de la evidente influencia de Balmes respecto de esta lucha entre las dos democracias, Frías quiere ir más lejos, pues todo el orden universal es armonía con el Dios bíblico y así se siente autorizado a reactualizar y desarrollar la expresión de Tertuliano: *el alma, dice, es naturalmente cristiana* (1:III,465-6). El pensamiento de Frías, aunque se resiente de fideísmo, está animado de un gran sentido de la unidad, de fuerza interior y pujanza especulativa.

b) *La filosofía pedagógica de Martín Avelino Piñero.*

En análogo ambiente cultural se mueve el pensamiento de MARTÍN AVELINO PIÑERO (1820-1885)³, cordobés que estudió en el Seminario de su ciudad natal e ingresó a la Compañía de Jesús; expulsada ésta por Rosas, se secularizó, fue canónigo de la Catedral de Buenos Aires, Rector del Colegio Nacional de Santiago del Estero; al morir, dejó su biblioteca a la residencia de la Compañía en Córdoba. Entre sus muchos escritos destaca el dedicado a la educación que constituye la primera filosofía pedagógica argentina (1855). En armonía con sus otras obras, Piñero cree necesario afirmar ciertas verdades primeras “cuya evidencia es superior a toda demostración”: *Yo pienso, yo siento, yo existo* (1:145). A su vez, distingue entre verdad teológica y filosófica desde el punto de vista del conocimiento, puesto que la verdad es el conocimiento de las cosas como son en sí (1:153). La verdad teológica es el conocimiento de Dios en sí mismo con ayuda de la revelación; la verdad filosófica es el conocimiento de la naturaleza (creaturas) como son en sí y en su relación mutua y con Dios. Pero el tradicionalismo fideísta de Piñero se evidencia en su afirmación de que la verdad filosófica “es una emanación de la verdad

³ MARTÍN AVELINO PIÑERO: I. *Principios de educación* (1855), 2ª ed., París, 1869. Bibliografía: A) Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en Córdoba*, parte III, cap. V (aun inédita).

teológica”, puesto que Dios es la fuente de toda verdad y, por eso, la misma fe es “una exigencia filosófica de la naturaleza del hombre” (1:107). Supuesta entonces la distinción entre verdad teológica y filosófica (que en el fondo no se distinguen si bien se mira) la filosofía tiene como fin “encontrar nuevas verdades desconocidas por medio de las conocidas” (1:154) y, en cuanto las verdades son metafísicas (mundo intelectual), físicas (mundo material) o morales (mundo moral), así también se divide la filosofía: *natural*, que conoce el mundo físico y que comprende casi todas las ciencias, y *racional*. De aquí se sigue el lugar de la *educación* que “debe formar la razón” (1:158). Pero la educación total es física, intelectual y moral (1:168). Más aún: es “la formación progresiva de la razón, del corazón y del cuerpo simultáneamente, con relación al fin para que es criado el hombre” (1:28). El hombre tiene alma, “sustancia espiritual” trina en potencias como Dios (1:31), afectado por el mal; la educación tiene pues como misión “encaminar al pobre mortal hacia el *bien*, y separarlo del *mal*” (1:33) formando la razón, la conciencia y las pasiones. La conciencia, para Piñero, es cierto “sentimiento interior de la bondad y malicia de sus operaciones” (1:41). En ese sentido es educativa la política porque gobernar bien es formar bien muchos hombres y, por eso, el político debería ser un santo o de una talla moral como la del General José María Paz (1:55) por quien Piñero siente veneración. Pero aquello que a la obra de Piñero le confiere más relevancia es la afirmación de la educación como formación de *todo* el hombre; pero todo el hombre no es el varón sino los dos sexos. Luego, la *educación de la mujer* es el aspecto olvidado, injusticia secular que debemos reparar; en cuanto “imagen de Dios” (1:174) tiene los *mismos* derechos que el varón y en nada le es inferior: la inteligencia “no es un don exclusivo de un sexo” (1:178) y debemos liberar y hacer justicia a esta “emperatriz destronada”. La mujer debe tener los mismos derechos políticos que el varón: “¿de qué principio del derecho natural se ha deducido esta costumbre, que impida a la mujer el poder elegir y tomar parte en la legislación?” (1:83). La educación será *diversa* porque el sexo denota diversidad pero en el mismo nivel de dignidad.

Naturalmente que la educación será religiosa, pues la fe es “la necesidad fundamental de las operaciones intelectuales de la criatura racional” (1:106), moral, fundada en la idea de Dios-legislador (1:142), destruyendo las “preocupaciones” de la conciencia si se tiene presente que preocupación es “un juicio práctico sin reflexión ni raciocinio” (1:150). También la educación ha de ser formación del cuerpo en “salud” y en “robustez”. Por último, en cuanto el género humano “se compone de dos sexos diferentes” y cada uno tiene “su modo de

ser especial” también socialmente, diversa será la educación pero “el fin eterno es uno mismo para los dos” (1:168). Cuando se lee a Piñero se recuerda a Vives y hasta a Erasmo, pero no hay dudas que debemos recordar a Fenelon y a Bossuet, a La Bruyère y a *Julia* de Rousseau asumido en una visión cristiana del mundo; precisamente porque su doctrina es católica, sostiene Piñero, por eso es religiosa, social y progresista (1:307). Debe reconocerse que los *Principios de educación*, “mi profesión de fe en todo”, como dice Piñero (1:16), no sólo constituye la primera filosofía pedagógica argentina (pensada para el país) sino también la expresión de una coherente visión del hombre y del mundo

2. EL HOMBRE, LA HISTORIA, LA NECESIDAD

a) *Dos tradicionalistas cuyanos.*

En el mismo ambiente doctrinal, gracias a la labor de Arturo Andrés Roig, podemos conocer mejor el pensamiento de dos escritores mendocinos: MANUEL ANTONIO SÁEZ (1834-1887)⁴ y Faustino de Arredondo. El primero, como es común en esta línea de pensamiento, ve en el racionalismo, tanto alemán como francés, el camino al ateísmo, causa de todos los males del hombre moderno (1:32). La miserable condición del hombre, a causa del pecado, le impide salvarse por sí mismo y necesita de “un mediador poderoso” (1:42) que permite la iluminación de la ley civil. Luego, Sáez, como todos los tradicionalistas, ve en el Evangelio la verdadera ley de la sociedad civil y le sirve de apoyo también para propugnar el federalismo argentino. En cuanto a FAUSTINO DE ARREDONDO (1839-1908)⁵, asturiano radicado en el país, muévase en el ambiente de las ideas de de Maistre, Donoso, de Bonald, aunque sin la armadura interna de Frías ni cierta originalidad que puede atribuirse a Piñero. Por un lado, el hombre es un misterio (1:158) y, por otro, la caída arrastró su dignidad (1:159). Pero la misma naturaleza del hombre indica lo que debe ser: cristiano (1:171) y mueve a la condena del “siglo de la luz”, es decir, del siglo XIX para Arredondo (1:173). La palabra es lo propio del hombre y tiene su origen en Dios (de Bonald) estableciéndose una relación necesaria entre palabra y verdad transmitida por la tradición (2:86) y la Iglesia. La “palabra interior” (tribunal

⁴ MANUEL ANTONIO SÁEZ: 1. Antología de sus textos por Arturo A. Roig, *El pensamiento de don Manuel Antonio Sáez*, 186 pp., Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos y Sociales, Nº 5, Mendoza, 1960.

⁵ FAUSTINO DE ARREDONDO: 1. Sus textos principales, publicados por Arturo A. Roig, “Mons. Faustino de Arredondo: Páginas antológicas”, *Cuyo*, I, 1965, p. 151-175, Mendoza (del libro *Pinceladas*). 2. A. A. Roig, “La filosofía de Mons. Faustino de Arredondo”, *Cuyo*, II, p. 77-105, Mendoza, 1966 (de sus libros, *Páginas de viaje* (1882) y *La Verdad* (1898)).

de la razón) no puede conocer el porqué de las cosas (de Maistre), sino sólo en Dios. En la naturaleza, no es posible la determinación de causas de acuerdo con Buffon; pero aquí, como ha señalado Roig (2:95) el tema se transpone al orden teológico sosteniendo que todo es un "continuado milagro", un misterio, como es también misterio el hombre cuyo "molde" no se ha encontrado en la escala de los seres anteriores (2:98). Misterio que autoriza a hablar de dos ilustraciones: la de la tradición cristiana (verdadera) y la de Voltaire y Rousseau; en la primera se sitúan los pensadores, en la segunda los filósofos que "escribieron pero no pensaron" (2:103). Solamente en la línea de la tradición es posible hablar de verdadero progreso que es el progreso cristiano.

b) *La filosofía de la historia en Benjamín Sánchez.*

Otro cuyano, ahora un sanjuanino, BENJAMÍN SÁNCHEZ⁶, es autor de la primera filosofía de la historia, sistemática y orgánica, sin olvidar los antecedentes de Gregorio Funes y Calixto del Corro; pero Sánchez se propone realizar *per se* una filosofía de la historia "a la luz del Cristianismo" (1:V). Su esfuerzo es verdaderamente notable no carente de fuerza creadora y el hecho que sea una ciencia cristiana lo indica su mismo desarrollo "porque fue ideada por San Agustín, fundada por Bossuet, tratada en sus principios por Vico, enseñada por Schlegel, expuesta por Molitor, estudiada en sus elementos por Lasalz, legislada por Gratry..." (1:617-618). La enumeración misma pone en la pista de sus principales influencias. Pero, simultáneamente, Sánchez quiere situar epistemológicamente a su ciencia: La filosofía de la historia "trata del desarrollo general del género humano hacia el cumplimiento de su destino en el espacio y en el tiempo" (1:1). El género humano debe ser pensado como "una sola persona" (San Agustín); en consecuencia, el *sujeto* de la historia es la humanidad como persona moral; el *objeto* en el desenvolvimiento de la humanidad en el tiempo y el *fin* es "el cumplimiento del destino de la humanidad" (1:11-12) por medio de aquellas *instituciones* permanentes de la historia que son la familia, la propiedad, la religión y el Estado (1:565-610). Así, la humanidad puede ser considerada desde el punto de vista de la ciencia según la cual está sujeta a la "ley universal de desarrollo de la vida" que, bajo la influencia de Vico, Sánchez concibe como "la infancia, la adolescencia, la juventud y la madurez; por cuyas edades tiene que pasar continuamente

⁶ BENJAMÍN SÁNCHEZ: *1. Filosofía de la historia*, XI + 334 pp., Ed. Lajouane, Buenos Aires, 1889.

bajo la educación de Dios" (1:17); todo lo cual es la base de los tres períodos constantes: "religioso, científico y social" (1:25). También es triple la esfera de actividad de la humanidad (con Dios, consigo, con el mundo exterior) que corresponde a los tres mundos indicados por el P. Gratry: "el mundo de la naturaleza, el mundo social, y el mundo religioso" (1:18). Desde el punto de vista de la fe, la historia implica, para Sánchez, la misma economía de la Redención cristiana, pues "sin los misterios del cristianismo, quedarían incomprensibles los acontecimientos capitales del desarrollo del género humano" (1:35); de donde se sigue que una filosofía de la vida se funda en el doble conocimiento racional y revelado. Más allá de las influencias, muy matizadas, de Bossuet, Pascal, Vico, Balmes, el mismo planteo de Sánchez le obliga a una extensa descripción del proceso del "objeto" de la filosofía de la historia desde los orígenes de la humanidad; supuesto ya el pecado como "fuente del aislamiento nacional de los pueblos antiguos", ya la Redención como "la causa del progreso y el lazo de la unidad a que tienden los pueblos modernos" (1:43), no ha sido el salvajismo el estado original del hombre como lo atestiguan los monumentos antiguos (Vico); por eso, "la edad de oro de los poetas, dice viquianamente, es una gran verdad histórica" (1:71). Simultáneamente, la historia antigua es "educación y preparación de la humanidad para la recepción del Evangelio" (1:85).

En Egipto se muestran por primera vez las instituciones de la historia; en la India, el enlace de las tres instancias de la civilización: religión, filosofía y sociedad (1:107); Roma recibe de la Providencia la "supremacía jurídica" (1:163). Pero surge siempre la evidencia de la ineficacia de la ciencia en la historia de los pueblos antiguos si es abandonada a sí misma y la necesidad consiguiente de la Revelación (1:195). Por eso, toda la humanidad converge hacia el Verbo: "Jesucristo es el centro de la historia del mundo" (1:197) y, en Él, clarifica la naturaleza humana (1:199), descubre el misterio del mal (1:201), se pone como fuente de la verdadera libertad (1:203) y, por consiguiente, el Evangelio (que es Su palabra) contiene "el verdadero concepto del progreso" (1:202).

Al cabo de un extenso análisis que Sánchez hace llegar hasta las Cruzadas, hace notar la constante de la "indocilidad germánica" y de la "corrupción romana" frente al papel civilizador de lo cristiano (1:374), antagonismo que explica el renacimiento del paganismo que invade la civilización moderna después de las Cruzadas; mientras tanto se produce el más grande acontecimiento histórico posterior que es el descubrimiento de América, "operado con un fin esencialmente religioso" (1:385) poniéndose en América los fundamentos de la verdadera democracia precisamente cuando Europa se torna

despótica (1:388). Esta afirmación, notablemente aguda, implica, en Sánchez, una apreciación negativa del "filosofismo" como negación del misterio y que, aliado a la Reforma y a la Revolución Francesa (1:409) prepara "una inmensa catástrofe" (1:466) resultado de la "rebelión de la civilización contra el cristianismo" (1:468) como puede verse en la "secularización de la familia" y en la conversión de la libertad en esclavitud. Por eso, en el fondo y con San Agustín, se trata de la lucha misteriosa de las dos ciudades: "la ciudad humana y la ciudad divina; la ciudad fundada por las pasiones y los artificios del hombre, y la ciudad fundada por el soplo fecundo de Dios: la Revolución y la Iglesia, aquellos dos colosos del mundo moderno y atletas formidables de la filosofía de la historia" (1:511).

Más acá del último acontecimiento grande de la historia (la emancipación de América) Sánchez ve signos de restauración en el Concilio Vaticano, en la "restauración de la filosofía escolástica" y del pensamiento de Santo Tomás (1:544). Al principio el Verbo y al fin el Verbo, puesto que "en la Historia se liga íntimamente el principio con el fin" (1:549). Sorprende la modestia, la fuerza de convicción y cierta grandiosidad de concepción en el pensamiento de Sánchez que no duda en afirmar, como los Padres antiguos, que "sólo el cristianismo es dueño del porvenir" (1:574). Corrompidas las instituciones esenciales (religión, familia, propiedad y Estado) la gran catástrofe está a las puertas y, para el cristianismo, la aurora del Nuevo Día.

c) Amor y realidad en Manuel Demetrio Pizarro.

Esta línea de pensamiento extiende su palabra a lo que debe decirse sobre la filosofía misma, sobre el hombre y su origen y sobre el eterno problema de la necesidad y su relación con la libertad humana. En efecto, MANUEL DEMETRIO PIZARRO (1841-1909)⁷ * sos-

⁷ MANUEL DEMETRIO PIZARRO: 1. *Miscelánea*, 4 vols., Alfonso Aveta Editor, Establecimiento La Minerva, Córdoba, 1897, 1899, 1900, 1902. 2. *Juicio crítico* (Carta) sobre A. Rodríguez del Busto, *Origen y desenvolvimiento de la especie humana*, 101 pp., Casa Editora de A. Villafañe, Córdoba, 1894. 3. *Política internacional (sociología)*, 32 pp., Talleres Tipográficos de "La Patria", Córdoba, 1902. 4. *Crónica política*, 124 pp., Imprenta El Comercio, Córdoba, 1909. Bibliografía: N. N. (Navarro Viola?), *Rasgos biográficos del doctor D. Manuel Demetrio Pizarro*, 89 pp., Imprenta de Ostwald y Martínez, Bs. As., 1891; Manuel E. Río, "Manuel D. Pizarro", en *Córdoba. Su fisonomía. Su misión*, p. 341-366, Córdoba, 1967. Carlos E. Deheza, *Manuel D. Pizarro*, 61 pp., Imp. de la Univ., Córdoba, 1946.

* Manuel Demetrio Pizarro nació en Córdoba en cuyo Seminario de Loreto estudió; en la Universidad de Trejo estudió filosofía y derecho egresando como Maestro en Artes (doctor en filosofía) y Bachiller en derecho civil. Más tarde se graduó en Derecho. Tuvo una agitada vida política: ministro de Gobierno en Santa Fe, senador nacional, ministro de Justicia del Presidente Roca, vocal de la Suprema Corte de Justicia, Gobernador de Córdoba. Al mismo tiempo, sabía vivir en retiro y meditación en su casa de campo "Providencia". Era un hombre apasionado y valiente. Murió en Córdoba, en 1909.

tiene que la filosofía ha logrado su relativa plenitud en el Cristianismo, pues a medida que asciende el espíritu “corresponde un más alto grado de civilización” (1:IV,95) y el mundo logra “su más alto grado de civilización con la idea cristiana”. Por eso, Pizarro cree que ya no es posible separar la filosofía de la fe sin que descienda su propia calidad; por desgracia también es posible ese descenso (naturalismo, iluminismo, positivismo) pero, en tal caso, “la filosofía toda será pobre y mezquina en sí misma” (1:IV,97) y la religión, la verdad, la ciencia, perderán su unidad “para convertirse en simples términos de relación” y la misma filosofía irá a dar en una “filosofía fragmentaria”. Se comprende así por qué Pizarro llega a decir que él es sólo un *creyente* (1:II,262) y por qué disiente con la división de la filosofía de Amadeo Jacques que no incluye a la Teología (1:II,263). Y si bien incluye a la Metafísica, ésta debe ser, pues, “la ciencia de Dios”. Pasa que, para Pizarro, el “principio religioso” es informativo del alma y, por eso, de la filosofía y de todo otro quehacer humano como las artes, las ciencias, las letras: “la fe religiosa constituye el fondo de toda civilización, y se manifiesta necesariamente en las costumbres, en las ciencias, en las artes y en la literatura de los pueblos. El principio religioso ilumina la inteligencia en sus ideas y conmueve el corazón en sus afectos, comunicándoles la noción de lo verdadero y el sentimiento de lo bello, según la índole o el genio de aquel primer principio informativo del alma, llamado a externarse en las palabras... El principio religioso domina así la verdad científica y el sentimiento estético, que son el origen y el objeto de las bellas letras (1:II, 265). Por ello, la incredulidad racionalista conduce al materialismo que fabrica de su incredulidad su “fe” abriendo el camino a una “teogonía materialista o cósmica” (1:II, 267). De ahí se siguen que “eliminado lo sobrenatural, el mundo moral desaparece” (1:II, 269) perdiendo su carácter de necesidad lo verdadero, lo bello, lo bueno; por este camino (que es el de Kant, Hegel y Proudhon) se inaugura el desorden esencial tipificado en el satanismo de la *Filosofía de la miseria* de Proudhon (1:II, 270-3). Imposible, pues, pasar por alto, el aporte liberador de la Escritura, como lo puso de manifiesto Donoso Cortés en su célebre discurso sobre la Biblia (1:II, 281-3). El cristianismo inauguró una nueva civilización: “la conciencia quedó emancipada; el hombre fue libre; se rescataron los derechos primeros de la sociedad” (1:I, 319). Aquí se asienta la crítica de Pizarro a la *escuela positivista*, como él le llama al pensamiento de Haeckel y al de Spencer; al primero en cuanto cree (en su obra *Historia de la creación*) que la evolución acabará con los dogmas y misterios religiosos y al

segundo en cuanto pretende imponer sus preocupaciones antiteológicas (1:II, 217-9).

Con estos supuestos puede Pizarro preguntarse por el origen y naturaleza del hombre: a propósito de un retórico discurso de Antonio Rodríguez del Busto en la inauguración del Ateneo de Córdoba (1894), Pizarro afirma que no se puede admitir como verdad científica e histórica el estado salvaje del primer hombre; es contradictorio sostener al mismo tiempo que es la *palabra* su nota destacada porque entonces debe decirse que ya el hombre posee “la *intelectualidad* del ser que reproduce el *lenguaje humano*” (2:72). No debe confundirse el primer grito con la primera palabra. Lo primero corresponde a la animalidad; la palabra corresponde al *pensar*. No es posible sostener que el hombre llega por grados al *verbo* (intelectualidad). Por eso, Pizarro se decide y prefiere “creer en la *revelación del verbo*” (2: 72); así pues, el estado salvaje es sólo “una decadencia” del primitivo estado social del hombre, un “estado accidental” (2: 81); desde que el hombre aparece sobre la tierra posee “la *idea* que es base de toda civilización, y del lenguaje que es su principal *instrumento de acción*, y como el cetro mismo de su imperio sobre todo lo creado” (2:86). Por consiguiente, el hombre advino a la existencia en estado de “relativa civilización”. La tesis del salvajismo primitivo es precursora del darwinismo que, como también Haeckel, destierra el *misterio* y el *milagro* en nombre de la ciencia (2:101).

El debilitamiento de la idea de Dios creador mella la existencia de las instituciones del Evangelio, conduce a las guerras de conquista, al divorcio (“poligamia sucesiva”) y a la eliminación de la noción del alma humana (positivismo) (3:20). Por eso hay, hoy, dos corrientes dentro de nuestra civilización: una que hace del hombre pura fisiología y, otra, que pone “el principio de la vida inorgánica en el hombre” (3:23) y el *misterio* que “la ‘ciencia positiva’ y la ‘política práctica’ no quieren conocer” (3:24). “Alma”, “espíritu”, son misterios que la ciencia ignora pero que la *fe* adivina (3:25) y que no mueren con el cuerpo (*vida inmortal*). Tanto la ciencia positiva como la política práctica conducen a un mundo anticristiano y anti-humano. Allí cabe el anarquismo, “contradictorio, indefinible, inhumano” (1:I, 57) que también implica un misterio (1:I, 58), que no está lejos del liberalismo moderno que, junto a la “moral” evolucionista (Darwin) y a la moral utilitaria (Bentham), se confunde con ellas en el propósito de fundar “la moral sin religión y la sociedad sin Dios” (1:I, 238-9). En consecuencia, el verdadero *progreso* no consiste en la “economía del capital” sino en el *amor* cristiano (1:I, 260); se explica también porqué Pizarro cree que Proudhon dijo

verdad cuando estimó que toda cuestión política esconde un problema teológico (1:I, 320). Se comprende que, una vez más, se sostenga que el Evangelio es el código absoluto (1:I, 244-5) y que, pese a todos los embates en su contra, la Iglesia Católica jamás perecerá (1:II, 368). Sobre esta firme base de su fe, Pizarro rechaza la tesis de Sarmiento sobre el "gobierno puramente civil" (1:II, 187-225) que corresponde al positivismo pero en el orden político bien representado por Cavour (1:II, 220).

Coherentemente con estos principios, Pizarro, en el orden educativo, defiende la restauración de la Facultad de Teología en la Universidad, cuya supresión rebaja "el nivel intelectual y moral de la Nación" (1:I, 312-3); en el orden político prevé la instauración de "la Gran República Universal", aunque esta "unidad política del mundo moderno" (1:I, 59) anuncia los días finales del dolor (1:I, 61). De todos modos, la realidad está regida por la *ley del amor* (1:I, 66) que nació con la predicación de Jesús en la Montaña y no por la "lucha por la vida" darwiniana. El pensamiento de Pizarro, más allá de su formación lograda en las *Institutiones Philosophicae*, de Jean Bouvier, en las obras de Balmes y la lectura de Lammennais, en la frecuentación de Bossuet, Lamartine, Sainte Beuve, Donoso Cortés, Gratry y, sobre todo las Escrituras, logra un perfil personal y una fuerza interior notable que explica la posterior evolución del pensamiento cristiano en Córdoba.

d) Necesidad, libertad y educación en Tobías Garzón

Menos rico quizá que Pizarro, pero moviéndose entre las influencias de Balmes y Donoso aunque sin descuidar el infaltable Cousin, todo sustentado por la presencia de las Escrituras, TOBIÁS GARZÓN (1849-1914)⁸ encara una explicación del hombre a partir de la idea de necesidad: el pecado original "había sembrado la semilla de la necesidad" aunque "también ha sido el origen de toda prosperidad" (1:5) en el orden moral, social y económico. Pero esta necesidad puede ser considerada ya en *acción* por medio de la razón, ya aban-

⁸ TOBIÁS GARZÓN: 1. *Necesidades en el orden moral, social y económico*, 30 pp., Imprenta de Rafael Yoffre, Córdoba, 1872. 2. *La escuela*, 22 pp., Córdoba, 1883. Se ha perdido *La libertad*, ib., 1884.

* Tobías Garzón nació en Córdoba el 13 de abril de 1849. Cursó sus estudios en el colegio de Monserrat y en la Universidad. Junto con su hermano Ignacio fundó una escuela y el diario *La Opinión*. Fue Secretario de la Universidad de Córdoba y profesor del Monserrat. Autor de varios libros de gramática castellana y el célebre *Diccionario argentino* (8 vols. manuscritos, en 4º, más de 400 pp. cada uno). De sus tres ensayos filosóficos parecen haberse perdido los dos citados en último término en la bibliografía. Me ha sido imposible encontrarlos. Murió en Córdoba el 20 de mayo de 1914.

donada a la *inercia*. En cuanto a lo primero, la necesidad es “fuerza motriz” y origen del progreso, aunque causa de males; de allí nacen el trabajo y la industria para concluir la creación. En cada orden de cosas hay una necesidad superior que es “una especie de resorte del alma” (Balmes). Si vemos esto históricamente, descubrimos la raíz de “la ley de la perfectibilidad” (1:11) que responde a un orden eterno y así es como debemos ver el adelanto de la técnica. Por consiguiente, “la *filosofía* también es hija de la necesidad” (1:12) en cuanto búsqueda de la verdad; más aún: “la necesidad del amor y el sentimiento de lo bello, son la fuente y origen de la *poesía*” (1:13). Pero, como “la belleza es una verdad... puede decirse que la verdad es también objeto de la *poesía*”. Y así se explica la cita de Cousin (1:14) en la cual se dice que el hombre no ve a Dios sino en las formas de lo verdadero, lo bello y lo bueno (1:14). En cuanto a la necesidad “en *inercia*” es grave mal: el pecado como perturbación del orden moral; pero, simultáneamente, “las necesidades en el orden moral, despiertan las ideas de derecho y deber” (1:17) y desde esa perspectiva Garzón considera el trabajo, la pereza, las pasiones, el dolor como pena. El hombre y los pueblos viven de la necesidad, pero ésta es impotente para la adquisición del bien; su primera condición es la *educación* “conveniente, uniforme y obligatoria” (1:25) como fuente, dice siguiendo a Facundo de Zubiría, de la *libertad*. Luego, “la educación es la más imperiosa de las necesidades de un pueblo democrático” (1:27); esto no es más que responder “a la ley general que ha precedido a la gran obra de la creación” (1:29). Debemos pues enseñar al proletariado “que en su cabeza existe una fuerza superior a la pujanza... de su corazón” (1:30).

3. LOS APOLOGISTAS CATOLICOS Y LA FILOSOFIA

Simultáneamente con las preocupaciones propiamente filosóficas y religiosas situadas en el ambiente del tradicionalismo cristiano pero que, como veremos más adelante, también preparan intentos más sistemáticos de refundación del pensamiento cristiano en la escolástica remozada, existe un conjunto de escritores que, sin ser filósofos en sentido estricto, contribuyen al desarrollo de ese proceso y, a veces, contribuyen de modo notable tanto en la enseñanza como en los escritos y en la acción pública. Creo que son, propiamente, apologistas en el sentido estricto del término, si lo entendemos como “apología”, es decir, discurso en defensa o alabanza de alguien o de algo; entonces, la apologética propone pruebas tanto históricas como doctrinales, en este caso, de la verdad de la religión católica.

Y precisamente en aquellos apoyos "doctrinales" aparecen elementos filosófico-teológicos verdaderamente utilizables y que ejercieron influencia en mayor o menor medida. Esta actitud "apologética" era muchas veces apasionada, otras bastante retórica, pero siempre agónica, propio de las luchas civiles en las que sus autores se vieron envueltos.

Buen ejemplo de todo esto es que se acudiera al periódico como medio de expresión, como es el caso de JOSÉ GENARO CARRANZA con *La Bandera católica*⁹ y muchos otros que veremos en seguida. En Buenos Aires, MIGUEL NAVARRO VIOLA (1830-1890)¹⁰ combate la ley de educación primaria en cuanto significa la introducción del racionalismo filosófico en la educación y la misma abiliación del Cristianismo. Por el mismo motivo combatió las ideas del Congreso Pedagógico de 1882. Juntamente con Frías, Goyena, Estrada, Lamarca y Achábal Rodríguez participó en la fundación del diario *La Unión* y él mismo dirigió otros. En ese orden de cosas, lo más importante fue la fundación, junto con Vicente Quesada, de la *Revista de Buenos Aires* (1863-1871) y, en orden a la docencia, su permanente magisterio con los jóvenes. Fue el maestro de José Manuel Estrada.

Una actividad análoga en todo desarrolla en Córdoba GERÓNIMO CORTÉS (1831-1893),¹¹ distinguido jurista y hombre público, profesor de la Universidad de Córdoba primero y después de la de Buenos Aires. Luchó denodadamente en defensa de la doctrina cristiana y combatió el agnosticismo naturalista. Era también cordobés TRISTÁN ACHÁBAL RODRÍGUEZ (1843-1887)¹², Maestro en Filosofía por la Universidad de Trejo y delegado por la Juventud Católica de Córdoba al Congreso Católico Argentino de 1884. Achával Rodríguez se plan-

⁹ *La bandera católica* apareció en Córdoba entre los años 1856-1858.

¹⁰ MIGUEL NAVARRO VIOLA: 1. Escribió en los periódicos *Mosaico Literario* y *El Padre Castañeda*. 2. Con Vicente Gil Quesada fundó *Revista de Buenos Aires* (1863-1871), reeditada luego como *Nueva Rev. de Bs. As.* 3. *Abolición del Cristianismo en la enseñanza o sea el racionalismo en las escuelas de primeras letras*, Buenos Aires, 1869. Bibliografía: A) Agustín Rivero Astengo, *Miguel Navarro Viola. El opositor victorioso* (1830-1890), Ed. Kraft, Buenos Aires, 1948.

¹¹ GERÓNIMO CORTÉS: 1. *Refutación de las ideas filosófico-religiosas que contiene el viaje a la Patagonia Austral de Francisco P. Moreno*, 22 pp., Bs. As. 1879. 2. *Vistas fiscales*, 3 vols., Preámbulo de Lucio V. López, XLVIII-495 pp., 495 pp. y 578 pp., Bs. As., 1887. 3. *Discursos parlamentarios*, en Actas de la Cámara de Senadores (1875-1878). Bibliografía: A) Manuel E. Río, *Op. cit.*, p. 440-443; B) Ignacio Olmedo, "El Dr. Gerónimo Cortés en su centenario", *El Pueblo*, 30 set., 1933, Bs. As.; C) Vicente O. Cútolu, *Nuevo Dic. biográf. arg.*, vol. II, p. 368-370, Ed. Elche, Bs. As., 1969 (excelente).

¹² TRISTÁN ACHÁBAL RODRÍGUEZ: 1. *Discursos sobre la enseñanza religiosa*, Bs. As., 1887. 2. *Discursos Parlamentarios* (Congreso de Belgrano y, más tarde, Cámara de Diputados). 3. "Nuestra idea", *Estudios*, t. I, p. 7-10, Bs. As., 1901. Bibliografía: A) Néstor T. Auza, "Primer Congreso de Católicos Argentinos", *Archivum*, julio-set. 1945/1959, p. 253-256, Bs. As.; B) Ludovico Lóizaga, *Tristán Achábal Rodríguez. Su vida y su obra*, 295 pp., L. J. Rosso, Bs. As. 1930; C) Francisco Tessi, "El centenario del Dr. Tristán Achábal Rodríguez", *Criterio*, XVIII, 904, p. 39-43, Bs. As., 1945; "El doctor Achábal Rodríguez, prócer y maestro de la democracia cristiana", *ib.* XIX, 934, p. 125-6, 1946.

teó el problema de los deberes cívicos de los católicos y se decidió por la formación de "un solo partido político" en defensa de los principios cristianos, la libertad, la ley y la justicia atacados en su raíz por el naturalismo laicista (A, 244-245). Así como no puede haber contradicción entre la religión católica y la ciencia, no puede haberla entre las verdades que profesa el Catolicismo y las instituciones democráticas (B, 159-160); en el fondo, hay una afirmación básica: "el sentimiento religioso... es el que sirve de base a todos los demás sentimientos del corazón humano; el atributo fundamental de la inteligencia, es la facultad de la fe" (B, 162). Aquí se funda su defensa de la religión en la escuela y su identificación del verdadero cristiano con el país y su libertad real, cotidianamente conquistada.

La influencia del espiritualismo francés fue quizá superada por PEDRO GOYENA (1843-1892)¹³, que había sido profesor de filosofía del Colegio Nacional de Buenos Aires, por medio de su ardorosa adhesión a la doctrina cristiana. Este hombre, que bebía los clásicos griegos, latinos y franceses en sus fuentes, no dejó, por cierto, obra filosófica pero contribuyó no poco a crear un ambiente favorable al pensamiento cristiano.

El mismo ardor palagético, la misma sinceridad, brillaba en la personalidad de RAFAEL GARCÍA († 1887)¹⁴, un enamorado de "su" Universidad (Córdoba) cuyos destinos alcanzó a presidir y cuya tradición católica defendió. Aunque jurista riguroso, de una mentalidad completamente diversa de la de un Goyena, por ejemplo, un universitario estricto, en sus escritos existe un claro fundamento filosófico que consiste en poner el derecho y la justicia en su último fundamento que es Dios. Cuando en el año 84 se suscitaban los problemas de la enseñanza laica y como consecuencia de haber apoyado públicamente la pastoral del Vicario Capitular del Obispado, el Gobierno Nacional lo expulsó de su cátedra (junto con los profesores Castellanos y Berrotarán) por sostener ideas "retrógradas" y contrarias a la civilización. Como dice uno de sus biógrafos, García "ejercía el magisterio como un oficio divino" (A, 48) y a semejante oficio dedicó toda su vida.

¹³ PEDRO GOYENA: 1. Cf. los Discursos parlamentarios, alrededor del año 90. 2. Fundó con Estrada *La Unión* (1882). Bibliografía: A) Enrique Rodríguez Larreta, "Goyena (el genio ático y el espíritu católico)", *La Nación*, 6 junio 1892, p. 1, c. 2; B) Epifanio Portela, "Pedro Goyena", *La Nación*, 29 mayo 1892, p. 1, c. 2; C) Varios, *Un gran argentino: El doctor Pedro Goyena* (recopilación de juicios críticos y biográficos), 95 pp., Ed. Difusión, Bs. As., 1943.

¹⁴ RAFAEL GARCÍA: 1. *Fallos y escritos jurídicos*, 3 vols., compilados y publicados por el Dr. Nicolás Amuchástegui, Imprenta Coni, Bs. As., 1888. Bibliografía: A) N. Amuchástegui, "Apuntes biográficos", en la obra anterior, p. 5-99; B) Enoch Aguiar, *Rafael García, político, universitario, magistrado*, Univ. de Córdoba, 1945; C) Juan B. González, "La piedad de un hombre ilustre", *El País*, 6 agosto 1926, p. 6, col. 4-6, Córdoba.

En Buenos Aires, la múltiple actividad ejercida durante la larga vida de EMILIO LAMARCA (1841-1922)¹⁵ dejó sus huellas junto a la de sus amigos Goyena y Achábal Rodríguez, como García y Estrada, expulsado de su cátedra en el 84. Logró fundar la primera Universidad Católica, ahogada en su origen por el Estado e insistió en la *raíz moral* de los problemas argentinos (hogar, escuela, política).

En esa época comienzan a funcionar centros de estudios y conferencias de cierta importancia: Mientras en Córdoba el Ateneo de Córdoba era ecléctico en el sentido que se acogían todas las opiniones, la *Academia del Plata*, fundada en 1879 en Buenos Aires, intentaba ser el hogar y el ojo vigilante del pensamiento católico bajo el espíritu de la Compañía de Jesús. En sus comienzos combatió el naturalismo en política y el positivismo en filosofía y la representó bien la revista *Estudios* (hasta hoy) fundada por el P. Vicente Gambón.¹⁶ Los primeros integrantes de la *Academia del Plata* fueron (bajo cierta tutela espiritual de Félix Frías) José Manuel Estrada, Pedro Goyena, el ya citado Frías, Manuel D. Pizarro, Pedro L. Funes, Emilio Lamarca, Apolinario Casabal, Santiago Estrada, Miguel Navarro Viola, Toribio Ayerza, Enrique Prack, José M. Berrás y hasta ella llegaron también Jacinto Ríos y Juan M. Garro.

Este grupo de hombres a la vez de pensamiento y de acción, pero más de acción que de pensamiento, marca cierto límite entre la simple proposición de temas fundamentales y la reflexión crítica sobre tales temas. Por eso no es del todo fácil establecer un límite preciso. Pero algunos de ellos, como Estrada, oscilan ya entre el tradicionalismo y la neoescolástica y otros, como Esquiú y sobre todo Ríos, deben ser considerados escolásticos. Pero ahora debo retroceder un poco para reconstruir la evolución del pensamiento cristiano en la segunda mitad del siglo pasado pero en la tradición directamente escolástica.

4. ANTECEDENTES FINISECULARES DE LA TERCERA ESCOLASTICA

a) *El balmesiano como antecedente docente*

Jaime Luciano Balmes (1810-1848) debe ser considerado uno de los primeros, cuando no el primero de los pensadores cristianos que se hacen verdaderamente cargo de la necesidad de asumir las

¹⁵ EMILIO LAMARCA: 1. Cf. N° especial de *Estudios*, set-oct., 1944, Bs. As. Bibliografía: Varios, *Etapas del Catolicismo argentino* (la parte escrita por Lucas Arrayagaray, p. 133-138), Sociedad San Vicente de Paul, Bs. As., 1952.

¹⁶ Cf. NÉSTOR T. AUZA, "Hombres de la Academia del Plata, 1869-1900", *Estudios*, N° 530, p. 731-742, Bs. As., 1961.

exigencias del pensamiento inmanentista moderno *por y en* el pensamiento cristiano clásico, poniendo al mismo tiempo las bases de la tercera escolástica. Balmes ejerció tan extensa influencia en nuestro país que es casi indeterminable; pero la utilización de sus obras, en la mayoría de los casos, no estaba a la altura del filósofo catalán pues eran leídas con espíritu apologético o insertadas en el tradicionalismo y hasta en el espiritualismo francés, que Balmes tanto combatió. Se leía más la *Filosofía Elemental* que la *Filosofía Fundamental*. De todos modos, creo que se debe en buena parte a la influencia de Balmes la persistencia de los temas claves del pensamiento cristiano. Puede seguirse este proceso en la Universidad de Córdoba en cuya Facultad de Filosofía la obra de Balmes fue texto de estudio y fue propuesto su pensamiento por algunos profesores cuyo nombre merece ser salvado del olvido. Al comenzar la segunda década del siglo, Balmes sigue como texto. En un papel suelto del profesor FRANCISCO DE PAULA MORENO (que enseñara filosofía por varios años) se dice: "En el primer año se enseña, Lógica por Bouvier y Metafísica por D. Jaime Balmes. En el 2º año se enseña, Filosofía Moral por D. Jaime Balmes y por D. José Joaquín de Mora".¹⁷ El Dr. Moreno enseñó pues por la *Institutiones Philosophiae* (1824) de Jean Baptiste Bouvier (1783-1854) impuestas como texto, tanto en teología como en filosofía, por el gobierno de la Provincia¹⁸ aunque es de sospechar que antes también se enseñó por él como sería el caso de SANTIAGO DERQUI (1809-1867) designado profesor de Lógica en 1836. Bouvier puede ser considerado ya un escolástico decadente, ya un antecesor del renacimiento escolástico; pero lo cierto es que su influencia se extendió más en el campo de la teología,²⁰ cediendo el paso a Balmes en la filosofía. El programa de primer año de filosofía de Francisco de Paula Moreno, en su segunda parte, es una compendiada exposición de la Metafísica (Estética, Ideología pura, Teodicea) del manual de Balmes.²¹ Igualmente, he encontrado las proposiciones sostenidas por Moreno en la oposición a la cátedra de Filosofía (que ganara Luis Vélez) y en ellas sostiene la doctrina balmesiana de premios y penas y, sobre todo, rechaza que la pena tenga sólo carácter correccional: "La doctrina, dice, que establece que toda pena no debe ser más que correccional, es inmoral, subversiva de las ideas de justicia, contraria a los sentimientos del corazón y altamente

¹⁷ *Archivo de la Universidad de Córdoba*, L. 11, fol. 9, 1857/8.

¹⁸ *Arch. de la Univ.*, L. 10, fol. 217-8 (12 febrero 1854).

¹⁹ *Arch. de la Univ.*, L. 8, fol. 336.

²⁰ Cf. los Programas de las disciplinas de Teología, de acuerdo al tratado de Bouvier: *Arch. de la Univ.*, L. 11, fol. 209-210 (17 set. 1857).

²¹ *Arch. de la Univ.*, L. 11, fol. 341-344, mayo 20, 1858.

cruel".²² Moreno, como Balmes, sostiene el carácter expiatorio de la pena. También por esa época enseña filosofía CAYETANO R. LOZANO (aproximadamente entre 1867 y 1875) aunque después lo encontramos enseñando Derecho Internacional en 1880.²³ También LAUREANO PIZARRO (1829-1879), que pierde su concurso con Vélez, sostiene las líneas fundamentales de la ética balmesiana como puede verse en las proposiciones sostenidas acerca de las ideas morales y sus caracteres prácticos.²⁴

El dominio de Balmes en esta época fue bastante completo, sobre todo en la docencia del Dr. LUIS VÉLEZ (1831-1881)* entre los años 1860 y 1880 aproximadamente. En las conclusiones defendidas en el concurso, Vélez sostiene: "1º La imaginación no merece fe cuando está en oposición con las leyes de la naturaleza", que corresponde al parágrafo 38 de la Lógica de Balmes; "2º El testimonio de la imaginación no merece crédito cuando se opone al de los demás hombres" (Balmes, Nº 40) y "3º El testimonio de la imaginación para ser fidedigno debe ser claro y constante" (Balmes, Nº 37).²⁵ Dispongo, además de varios programas de clase de Vélez en los cuales expone concienzudamente toda la lógica balmesiana y, a veces, más resumidas las otras disciplinas; en el segundo año de filosofía expone minuciosamente la ética y la historia de la filosofía. Esta última generalmente no pasa de Leibniz, pero su extensión varía según el año.²⁶ Es significativo que el texto de Balmes, luego de la breve exposición del idealismo alemán, dedique un espacio mayor (el último capítulo) a la exposición y crítica del sistema krausista (c. 62) que es precisamente en esos años, introducido en Córdoba, aunque prontamente criticado y expulsado por varios profesores, según mostraré más adelante. Por esa época, entre los libros que adquiere la Universidad, figuran obras de Bossuet (las *Variaciones*), de Wolf ("Ius Naturae y las *Institutiones juris naturae et gentium*), alguna traducción de Fichte (*Fundamentos del derecho natural*), algunas obras de Krause y, junto a él, Lermínier, el curso teológico de Perrone y, en la misma materia, los tratados de Berti, Lugo, la *Theologia Moralis* de Billuard y 9 vols. con las obras de Santo Tomás de Aquino. Hacia

²² *Arch. de la Univ.*, L. 13, fol. 63. Cf. Jaime L. Balmes, *Cursos de filosofía elemental*, Ética, Nos. 215-232.

²³ *Arch. de la Univ.*, L. 15, fol. 445; L. 16, fol. 83-4; L. 16, fol. 395 y L. 21, fol. 25.

²⁴ *Arch. de la Univ.*, L. 13, fol. 69, abril 26, 1860.

²⁵ *Arch. de la Univ.*, L. 13, fol. 75, abril 27, 1860.

²⁶ *Arch. de la Univ.*, L. 14, fol. 127-8, fol. 477-480; L. 13, fol. 911-913; L. 14, fol. 123-4.

* Luis Vélez nació en Córdoba el 24 de agosto de 1831 y cursó sus estudios en el Monserrat y en la Universidad en la cual fue bedel y después profesor. Diputado al Congreso de Paraná en 1857. Junto con su hermano Ignacio fundó el importante diario *El Eco de Córdoba* en 1861. Al año siguiente fue diputado nacional hasta 1876 y en el siguiente senador. En 1881, año de su muerte, fue interventor en San Juan.

1868 entran a la Biblioteca Mayor los 59 volúmenes de la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra, al mismo tiempo que los editores Lajouane y Casavalle de Buenos Aires nutren de libros a la Universidad.²⁷

b) La Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba, a fines del siglo XIX

Es muy interesante conocer la marcha de la única Facultad de Filosofía que, por entonces, existía en el país ininterrumpidamente desde que abrió sus puertas en 1614. En febrero de 1864, por decreto del Presidente Mitre refrendado por el ministro Eduardo Costa, se dividen los estudios de la Universidad de Córdoba en "preparatorios" (un remoto rastro de los mismos fueron los de Latinidad) y "universitarios" o mayores. Los preparatorios estaban constituidos por el Colegio de Monserrat y los "mayores" por Ciencias Exactas y Filosóficas: cuatro años en los cuales, además de las matemáticas, se enseña: 1º Lógica y gramática general, 2º Estética e Ideología, 3º Psicología, Teodicea e Historia de la Filosofía, 4º "Moral y disertaciones escritas sobre la materia", Física general y experimental.²⁸ La distribución de las materias del plan parecen coincidir con el texto de Balmes y así debe haber seguido desarrollándose la vida de la Facultad aunque decadente porque no pasaba, por lo general, de la pura docencia. Alrededor de diez años después se intenta una reorganización con el expreso apoyo de Gerónimo Cortés, entonces diputado nacional.²⁹ En el año 1879 la Facultad subsume el Colegio de Monserrat (preparatorio) y es nombrado decano el Dr. Filemón Posse y delegado ante el Consejo Superior el Dr. Justino W. Juárez³⁰ con lo cual la Facultad queda legalmente constituida. Pero su existencia parece haber sido precaria y aún se conserva un "proyecto de Reglamento orgánico de la Facultad de Filosofía y Humanidades"³¹ debido a los señores Juan Vialet, Jorge Pouleson y Ruiz de Garibay que mantiene las líneas esenciales. El Decano de la Facultad es simultáneamente Rector del Monserrat. Al año siguiente, 1880, el Dr. Justino W. Juárez es nombrado profesor de Filosofía, don Apolinario

²⁷ Cf. nóminas y facturas, *Arch. de la Univ.*, L. 10, fol. 473; fol. 474 y 509. Anteriormente, L. 10, fol. 437-374; L. 21, fol. 168; L. 22, fol. 113; L. 28, fol. 152; L. 32, fol. 280; L. 49, fol. 368.

²⁸ *Arch. de la Univ.*, L. 27, fol. 179-184 (Bs. As., 20 febrero, 1864).

²⁹ Se conserva un telegrama de Gerónimo Cortés en ese sentido, *Arch. de la Univ.*, L. 20, fol. 187, 8 set. 1878.

³⁰ Cf. las notas en *Arch. de la Univ.*, L. 20, fol. 555, 17/18 oct. 1879 y fol. 783-4, 27 octubre 1879.

³¹ Se trata de un impreso, *Proyecto de reglamento orgánico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba*, 3 pp., de gran formato, 2 columnas, Córdoba, 26 de oct. 1879, en *Arch. de la Univ.*, L. 25, fol. 43-45.

Aragañarás de Latín y el Dr. Pascual Soprano profesor de Griego.³² Pero obsérvese bien que no se confundían los estudios preparatorios (nuestro bachillerato) del Monserrat con los de la Facultad de Filosofía y prueba de ello es no sólo el plan sino hasta el presupuesto que se prepara y vota por separado³³. Queda fijo el plan de estudios³⁴ y se dispone que los grados que seguirá confiriendo son los de Bachiller en letras o Filosofía, diploma de Licenciado y diploma de Doctor. Al año siguiente son delegado y subdelegado al Consejo Superior los doctores Eleoforo Fierro y Gaspar Ferrer,³⁵ luego el Dr. Benjamín Posse y pasan a enseñar Griego el Dr. Oscar Doering³⁷ y Latín el Dr. Domingo Castellanos.³⁸

Pero la decadencia de la antigua Facultad, pese a su transformación, parecía irreversible. La casa que había albergado la docencia de un Muriel, de un Rufo, de un Peramás, de un Elías del Carmen o de Castro Barros, se precipitaba a su casi extinción. Una dramática nota del Vicedecano Cristian Breuil,³⁹ en marzo de 1882, al mismo tiempo que explica que no se ha abierto aún la matrícula, aclara que "ha seguido funcionando" en los términos dispuestos por el Gobierno Nacional (decreto del 1º de marzo de 1880) que constituyen sólo una reorganización puesto que "no significa la supresión de la actual". Tenía pues clara conciencia de la continuidad ininterrumpida de la Facultad de Artes a través de doscientos sesenta y ocho años. Todavía unos años después (1889) se otorgan grados de Maestro en Filosofía,⁴⁰ pero la Facultad parece que ha dejado de funcionar. Hacia el 1890 aun figura y seguirá figurando en los Estatutos y un año después aun envía sus listas de libros para comprar. Pero la antigua Facultad, por pura inanición, existirá sólo en el papel. Habrá que esperar a 1922 para que se funde el Seminario de Filosofía por un proyecto de Saúl Taborda, hasta el *restablecimiento* de la misma en el Instituto de Filosofía en 1933 que, pese a su nombre, tuvo la estructura de Facultad y poder para otorgar grados. Pareciera que, simultáneamente, la Filosofía se refugia en la Facultad de Derecho a través de la docencia de la filosofía jurídica o el derecho natural con hombres como Cornelio Moyano Gaci-

³² *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol 1-2, marzo 30, 1880.

³³ *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol. 5, mayo 10, 1880.

³⁴ *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol. 38-44, junio 29, 1880.

³⁵ Véase el decreto del Presidente Avellaneda fijando las materias en *Arch. de la Univ.*, L. 31, fol. 16-17, marzo 10, 1880.

³⁶ *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol. 59, set. 7, 1881.

³⁷ *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol. 65, mayo 30, 1881.

³⁸ *Arch. de la Univ.*, L. 46, fol. 67, mayo 31, 1881. Cf. la aprobación del Ministerio, *ibidem*, fol. 71, junio 25, 1881; también, L. 31, fol. 127.

³⁹ *Arch. de la Univ.*, L. 42, fol. 47-48, marzo 18, 1882.

⁴⁰ Por ejemplo el título de Maestro (doctor) en Filosofía a Elcazar Garzón, el 8 de mayo de 1899, *Arch. de la Univ.*, L. 42, fol. 387.

túa, Telasco Castellanos, Pablo Julio Rodríguez, Tomás García Montaña, Rodolfo Ordóñez, Ignacio Garzón. Pero sobre ellos he de volver más adelante. Es hora de poner los ojos en Buenos Aires.

c) *José Manuel Estrada entre el tradicionalismo y la escolástica.*

Merece un estudio detallado el pensamiento filosófico que circula por toda la ingente obra de JOSÉ MANUEL ESTRADA (1842-1894).⁴¹ Al mismo tiempo que sostiene que "la experiencia es el fundamento legítimo de toda doctrina filosófica" (1, II, 219) no deja de señalar que "Dios es la clave y el fin último del problema filosófico" (1, IX, 96); de lo cual puede concluirse que Estrada pensaba que la filosofía no debe separarse de la experiencia pero que, partiendo de ella, es Dios el problema fundamental. Por eso Estrada combate tanto el eclecticismo (al que llama "la ensalada ecléctica") como al positivismo (1, XI, 398-9) y piensa que "la *Suma* de Santo Tomás, es el más portentoso producto de la humana inteligencia" (1, XII, 165). La tradición inaugurada por San Agustín o la más reciente de Santo Tomás se ha interrumpido entre los siglos XVI y XIX (1, XII, 348) dando paso a "los sofistas" y a los que "sobre las ruinas cartesianas levantan el edificio de la Enciclopedia". Con estos supuestos críticos, es preciso decir que la inteligencia tiene como objeto la *verdad* pero carece de la unidad que debe buscarla en la filosofía y en la religión (1, VI, 59, n. 1). Esta unidad será imposible al positivismo que de simple método pretende constituirse en doctrina (1, VI, 54). Dios existe como ser necesario y creó todo de la nada, "del estado de mera posibilidad" (1, I, 25); es antes del tiempo, eterno y uno e implica el rechazo del dualismo, del atomismo y del panteísmo (1, I, 7-9) y su esencia consiste en su propia declaración reveladora: *Ego sum qui sum* (1, I, 25). El tradicionalismo parece reaparecer cuando Estrada sostiene que el origen de todos los errores consiste en la rebelión de la razón y la negación de la fe (citando a Ventura de

⁴¹ JOSÉ MANUEL ESTRADA: 1. *Obras Completas*, 12 vols., Librería del Colegio, Bs. As., 1899/1904. Bibliografía: A) Volumen especial de *Stromata* N° 4: "Estrada", con trabajos de J. C. García Santillán, Enrique B. Pita, Rómulo Amadeo, José Ignacio Olmedo, Faustino Legón, Salvador N. Dana Montaña, Segundo V. Linares Quintana, Rafael Moyano Crespo y Huberto M. Ennis; B) Francisco S. Tessi, *Vida y obra de José Manuel Estrada*, Bs. As., 1928; C) Santiago de Estrada, "Mi abuelo Estrada", *Sol y Luna*.

* José Manuel Estrada nació en Buenos Aires el 13 de julio de 1842 y es figura sobresaliente de la vida argentina. Se formó con fray Buenaventura Idalgo en el Colegio de S. Francisco. Ejemplo de precocidad, desde muy joven escribió y enseñó (Escuela Normal y Colegio Nacional). Fundó la *Revista Argentina* (1868-1882) y el diario *La Unión* (1882) y a raíz de su defensa de la enseñanza religiosa fue expulsado de sus cátedras en 1884, como Rafael García en Córdoba. Ocupó importantes cargos en el gobierno de la educación y en la diplomacia y se constituyó en el paladín del catolicismo argentino: Estudioso, de inteligencia clara, valiente, virtuoso, leal, Estrada es un ejemplo de hombre íntegro. Murió siendo embajador en Asunción el 17 de setiembre de 1894.

Ráulica) (1, I, 11). De todos modos, Estrada piensa que nuestra libertad finita es reflejo de la libertad infinita de Dios (1, I, 155) puesto que el hombre es imagen de la Trinidad (1, I, 154-5).

Estrada interpreta la idea de progreso como perfeccionamiento moral del hombre (1, IV, 98) patentizado en la vida mística que contribuye al progreso colectivo (1, IV, 95-6). Desde este punto de vista, aunque la ciencia no sea por sí cristiana ni anticristiana es indirectamente cristiana (1, XI, 439-440). La ciencia auténtica no debe ser pues contraria a lo cristiano. Volviendo al hombre, existe en él la idea innata de la inmortalidad (1, I, 51) la cual, además, puede probarse, por las sanciones de una vida futura (1, I, 55) que se deduce de la imperfección de la justicia humana (1, I, 173-4). Por eso, el hombre, inteligente, sensible y libre (1, VI, 54-5) tiene como problema fundamental el de su naturaleza y destino final. Por este camino, Estrada defiende, en el tema del origen del hombre, la tesis creacionista directa y la unicidad de la raza humana, contra las enseñanzas de Gustavo Minelli en la Universidad de Buenos Aires (1, I, 3-109). Supuesta la creación, Estrada parece volver a Santo Tomás cuando considera la Providencia como "la razón existente en Dios de todas las cosas", garantía de la libertad y de la ley (1, I, 162); este movimiento eterno de la voluntad divina es también la dirección de la *historia* (1, I, 4). Estrada piensa con la tradición agustiniana que la historia es búsqueda de Cristo (1, I, 96) bajo la presencia de la eternidad. Siguiendo expresamente a Bossuet (1, I, 97) por su parte cree que la voluntad de los hombres puede retardar la evolución histórica de los pueblos (1, I, 476-7). Cristo es el centro de la historia moderna (1, IX, 14) y, a la vez, como sostiene Donoso Cortés, todo se resuelve en una unidad superior pues no pudiendo deificarse el hombre, Dios se humanizó (1, IX, 17-18). Contra Vico, Estrada cree que no es Roma el centro de la historia pero, con Vico, piensa que hay que buscar en el genio de las naciones las causas de los hechos (1, IX, 30-31).

La historia es, pues, inseparable de la Revelación y, en verdad, los mitos primitivos son rastros de la Revelación (1, I, 12); pero su sobrenaturalidad no podrá ser captada por los racionalismos como el de Manuel Bilbao, ni su divinidad y universalidad por la crítica de Renán (siguiendo a Mons. Freppel) (1, I, 136-7, 20) que no pasa de ser un remedo de la obra de Strauss (1, IX, 24). Su permanente combate contra Renán condujo a Estrada a traducir el libro de Mons. Freppel sobre la *Vida de Jesús* de Renán⁴². Guardada la so-

⁴² MONS. FREPPEL, *Refutación de la "Vida de Jesús", de Ernesto Renán, por el señor Abate Freppel, profesor de la Ciencia Sagrada en la Sorbona*, traducida al español por don José Manuel Estrada, 156 pp., in 16º, Imprenta de Mayo, Bs. As., 1863.

brenaturalidad de la Iglesia, ésta no está en contradicción con ninguna forma legítima de gobierno (1, I, 141) y, por eso, no puede haber contradicción entre Catolicismo y democracia (1, I, 224-5).

La ética de Estrada es tomista en sus líneas generales: Todo ser tiene un fin y el hombre es el agente de su propio fin (1, VI, 50-51), pero el fin último es Dios (1, VI, 52); si se niega lo absoluto, no existe la moral y, por eso, la moralidad no puede deducirse de la materia ni del análisis de la mera naturaleza (1, XI, 49-53). Supuesto el fin último del hombre que es Dios (1, XII, 173) y siendo Dios la fuente de toda ley (1, VI, 27), Estrada define la ley con Santo Tomás como *ordinatio rationis* para el bien común promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad (1, VI, 32-4) aprovechando esta doctrina para rechazar la doctrina del krausista Ahrens a la que Estrada conoce bien.

La ley está en interna relación con la libertad. Estrada distingue libertad psicológica, moral y social y esta última es dividida en libertad civil y política (1, IV, 97; VI, 16-17). La libertad política es "aplicación" de la ley moral y, a su vez, la libertad civil no existe sin la ley (1, VI, 133-4). En cuanto la libertad es sólo un medio (1, X, 280) para Estrada el fin de la libertad individual y de la sociedad se confunden (1, X, 281) y, bien entendida, es la paz social predicada por Le Play (1, X, 435). Pero como la libertad se hace una con la perfección interior del hombre, "la santidad es la suprema libertad" (1, XII, 263).

Sobre estas bases funda toda la doctrina sobre el matrimonio que, por otra parte, depende en su totalidad de Santo Tomás (*S. Th.*, III^a, q. 57, supl.) estudiado como oficio de la naturaleza, como contrato y como sacramento (1, XII, 632-6) que funda la familia como base y modelo de la sociedad (1, I, 187). No hay sociedad sin autoridad y, por eso, en un medio transido de liberalismo, Estrada sostiene que si bien la autoridad proviene de Dios (1, XI, 244) Dios la confiere a la *comunidad* que no es la "masa", ni un hombre ni una clase; esta doctrina más próxima a Suárez que a Santo Tomás (a ambos cita Estrada) le autoriza a sostener, simultáneamente, que "no hay otro soberano que el pueblo" (1, XII, 89). También con Santo Tomás cree que el Estado es "la multitud de los hombres ligada con un vínculo de sociedad" (1, XI, 517) y su fin es el bien común (1, XI, 650-1) y el ejercicio de la autoridad de acuerdo a las exigencias del bien común (Suárez). Respecto de las relaciones del Estado con la Iglesia, su pasión por la libertad de la Iglesia le llevó a sostener (1871) la fórmula liberal de "la Iglesia libre en el Estado libre", fórmula proveniente de Montalembert y Lacordaire

interpretada por Cavour (2, 232); pero más tarde (1883) sostuvo la doctrina ortodoxa, pues la autoridad de la Iglesia se ejerce simultáneamente con la del Estado y si bien tienen objetos diversos, debe buscarse conciliación en los problemas mixtos para procurar el bien común (1, XI, 182). Más aún, con Santo Tomás sostuvo más tarde (1884): "La Iglesia tiene de derecho divino cierta potestad sobre las cosas temporales de los Estados" (1, XII, 420).

Toda la doctrina anterior ilumina en Estrada sus tesis sobre la educación, esencialmente antinaturalistas: La educación no parte del Estado sino de la familia (1, IV, 106); no sólo no compete al Estado (1, VI, 356) sino, primitivamente, al orden doméstico (1, VI, 276), como formación del carácter. En el fondo, se trata de la más noble tarea, puesto que completa la creación divina y el maestro se comporta como ministro de Dios (1, IX, 146-7). Ha de ser, pues, educación de la inteligencia, de la sensibilidad, de la voluntad; no informativa (1, IX, 233-4) sino educación moral y, como tal, religiosa, no indiferente (1, IX, 235-6). Estos principios fueron no sólo apasionadamente sostenidos sino extendidos a toda la realidad americana, pues aunque el retardo de América se debe al racionalismo, la misión de América puede resumirse en dos palabras: "fe y libertad" (1, I, 274). No puede negarse que Estrada sigue citando a de Maistre, Lacordaire, Bautain, Lammennais, Donoso, de Ráulica, Nicolás, pero, al mismo tiempo, son decisivos los textos que tiene en cuenta de Suárez, de Santo Tomás, de San Agustín. Por eso, creo que Estrada se mueve en un cierto límite entre un tradicionalismo sumamente mitigado (casi inexistente) y la neoescolástica todavía no asumida en toda su fuerza crítica. A través del dinamismo de esta posición todavía intermedia de Estrada surge un pensamiento bien trabado, pujante, rico y vigoroso.

b) *El pensamiento filosófico-teológico de Mamerto Esquiú*

Esta presencia todavía imprecisa de la escolástica se hace vigorosa y explícita en el pensamiento de MAMERTO ESQUIÚ (1826-1883)⁴³ *.

⁴³ MAMERTO ESQUIÚ: 1. *El Padre Esquiú, Obispo de Córdoba. Sus Sermones, discursos, etcétera*, 2 vols., Obra compilada por Alberto Ortiz, Imprenta del Comercio, Córdoba, 1883. 2. *Fray Mamerto Esquiú y Medina (su vida privada)*, ed. de Fray Mamerto González, 925 pp., Est. Gráficos La Moderna, Córdoba, 1910. 3. *Fray Mamerto Esquiú y Medina (su vida pública)*, 990 pp., ib., 1914. Bibliografía: A) Manuel Gálvez, *Vida de Fray Mamerto Esquiú*, 2ª ed., Club de Lectores, Bs. As., 1944; B) Alberto Caturelli, *Mamerto Esquiú. Vida y pensamiento*, T. e. u. c. o, Córdoba, 1971 (1ª ed. de 1953).

* Mamerto Esquiú nació en Piedrablanca, Catamarca, el 11 de mayo de 1826, ingresando de niño en el Convento de Catamarca donde hizo sus estudios de Filosofía y Teología, ordenándose sacerdote en 1848. En el Seminario catamarqueño enseñó filosofía. Sus sermones tienen importancia histórica por la ocasión en que fueron pronunciados, como el del 9 de

En ese sentido, Esquiú nada tiene que ver con el tradicionalismo, aunque leyera a Donoso Cortés; la afirmación de Korn que Esquiú era tradicionalista y que “los guías predilectos de Esquiú no son los escolásticos”⁴⁴ (afirmación repetida después por otros) es absolutamente inexacta. La temprana sustitución del Manual de Altieri por Balmes, aunque responde al espíritu general de los estudiosos católicos, lo pone en el camino del renacimiento escolástico. Después, su devoción por Santo Tomás es evidente (1, 38). Precisamente sobre Santo Tomás funda la idea de *sabiduría* como el conocimiento de la causa última en un género de seres (1, 26) (sabiduría relativa). El siglo XIX le parece contrario a la idea de sabiduría y, bajo la influencia de Curci (uno de los fundadores de la neoescolástica italiana) y Cornoldi (y quizá de Kleutgen a través de Curci) combate lo que él llama la decadencia de la metafísica por obra del positivismo que ha producido “una verdadera impotencia para las especulaciones metafísicas” (1, 613). Restaurando el carácter teleológico del universo y liberándose del materialismo positivista, es posible la restauración de la metafísica. Si se acepta que Dios está al principio y al fin de toda ciencia, pues Él confiere la unidad (2, I, 126), al mismo tiempo, bajo la influencia de Santo Tomás y San Buenaventura, es posible sostener que en las nociones generales de las ciencias, el entendimiento participa del intelecto divino; es, por ello, “destello de la razón eterna” (2, I, 155). Pero, con San Agustín y Santo Tomás, debemos sostener, aunque distintas, la unión de fe y ciencia; Esquiú llega así a sostener que la piedad es útil para todo (2, I, 148). Por un lado, la ciencia es “un deber... sagrado”, bíblico, pero, sin fe se vuelve trunca y sin caridad, orgullo (2, I, 198). De ahí que Esquiú vea en la filosofía de Santo Tomás “la gran necesidad del día” (4, 110) que debería propagar, pensaba, la Universidad de Córdoba (1880). En este momento, Esquiú se hace eco y luego propugnador de las enseñanzas de la *Aeterni Patris* (1879) sobre la restauración de la filosofía escolástica (4, 876). Fue tan lejos en su intento que propugnó y obtuvo la refundación de la Facultad de Teología en Córdoba (1881) muerta inmediatamente en su mismo nacimiento por el gobierno de Roca.

La influencia de San Buenaventura se hace evidente en la afirmación de Dios revelado por la *escala* de los seres (1, I, 19), pero la

julio de 1853. Estuvo en Paraná, Tarija y Sucre. Propuesto como Arzobispo de Buenos Aires, considerándose indigno huyó a Ecuador. Viajó a Tierra Santa (1876) y dos años después fue propuesto como Obispo de Córdoba, renunciando a ello, pero debió aceptar al fin por obediencia estableciéndose en Córdoba en 1881. Nimbado de santidad, murió en 1883. Su causa de beatificación y canonización se tramita en Roma.

⁴⁴ ALEJANDRO KORN, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, en *Obras Completas*, p. 184-5, Ed. Claridad, Bs. As., 1949.

de Santo Tomás reaparece en la demostración de la existencia de Dios por el movimiento (cap. 13 *ScG*): “Pero donde hay movimiento, hay motor que por necesidad absoluta debe ser inmóvil. Y qué es Dios... sino el primer motor inmóvil de todas las cosas” (1, I, 156). Esquiú, sin embargo, afirma el valor metafísico del argumento en Santo Tomás, más allá del texto aristotélico. La esencia de Dios, así descubierta, es la *aseidad* (1, I, 70), como identidad de *essentia y esse*; pero, mientras Aristóteles trata de demostrar la existencia del primer motor *físico* del universo, “Santo Tomás trascendía todo el orden material para establecerse en el verdadero, científico, del principio de causalidad” (2, 115). La *aseidad* le hace ver a la creatura como casi nada (2, 139) y evidencia la omnipotencia, la gloria extrínseca de Dios y la identificación en Dios de voluntad e intelecto (2, 822) aunque no sabemos cómo se concilian las perfecciones divinas (1, I, 201). Tomista es esta doctrina como lo es la que se refiere a la conservación y la providencia, utilizando a veces el tratado de Perrone (2, 115-6). Por este camino, Esquiú se interna en el arduo problema teológico de la predestinación en el cual sigue fielmente a Santo Tomás en sus comentarios a San Pablo. La cristología de Esquiú (que debo pasar por alto) se apoya en San Pablo, San Juan Crisóstomo, Santo Tomás y San Agustín y pone un especial énfasis en la doctrina sobre la justificación, la fe y las relaciones entre la ley antigua y la nueva en las Escrituras. Con Santo Tomás distingue entre pecado actual y original (1, I, 268) intentando demostrar que fuera de la ley judaica existía otra ley anterior que “nos hacía solidarios del pecado original” (2, 23). Pero lo más interesante es su relación con la *libertad*; en efecto, el pecado es “servidumbre” a algo tomado como fin absoluto; pero hay otra “servidumbre de amor” que es la libertad cristiana (2, 24), pues el ser libre respecto de Dios es aparente libertad (pecado) y ser esclavo suyo es verdadera libertad. Las tesis de Esquiú sobre la persona de Cristo siguen a Santo Tomás, San Buenaventura, Juan de Avila, San Alfonso, Melchor Cano y el infaltable Juan Damasceno y, a veces, Donoso Cortés.

Todo esto le sirve de base para pensar una filosofía de la historia (que pensó concretar en una obra que no escribió) y que parte de la Creación y pone luego la Reparación por el Verbo. Pero la historia, entonces implica la *promesa y preparación* (1, I, 54) por la intervención personal de Dios instituyendo la única verdadera teocracia que ha existido (1, I, 55) al lado de los grandes imperios y cuya carta fundamental fue el Decálogo. El *cumplimiento* por la Redención del Verbo que debe dividirse en la *misión* (el Evangelio), la *doctrina* (Epístolas) y la *institución* (triunfo de Cristo) (2, 61). En cuanto a nuestro tiempo presente, debemos reconocer que “la impie-

dad en masa se mueve en el sentido del socialismo, o sea del panteísmo humano"; más aún, "el mundo se ha deificado y el ídolo necesita y pide con furor holocaustos continuos" (2, 59-61). Ya la historia argentina enseña que hay que ser fieles al gobierno de la providencia, pues "los pueblos no quedan impunes" (3, 959-960); tampoco la felicidad del pueblo reside en la abundancia de todos los bienes (3, 961). La historia es la lucha de las dos ciudades.

Respecto de la sociedad, el hombre es por esencia social (1, I, 102) y natural es la autoridad que no proviene de la llamada "soberanía popular" que, para Esquiú es "la soberanía de interés" (1, I, 26-27) sino de Dios, aunque (con Santo Tomás) tiene como causa instrumental al pueblo. Importante es, para el cristiano, no mezclar a Jesucristo con denominaciones políticas (1, I, 56) aunque sí pensar (con Nicolás) que el Evangelio debe ser la ley fundamental de toda nación (1, I, 57). Esta doctrina ilumina su célebre Sermón de la Constitución, pues entre la anarquía y la constitución liberal era menester aceptar un gobierno, "el que no parezca peor, con tal que sea Gobierno" (1, I, 105); esta doctrina es tomista y se llama "del mal menor". Del mismo modo Esquiú fue tomista en el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (subordinación indirecta del Estado en cuestiones mixtas) y, por ello, combatió la primera posición de Estrada sobre "el Estado libre en la Iglesia libre" (1, I, 165-175). Estas tesis fueron extendidas por Esquiú a toda América a la cual asignaba una vocación mariana. Como es sabido, había en Esquiú un *místico* cristiano cuyos estados de progreso espiritual pueden percibirse muchas veces en las páginas de su *Diario de recuerdos y memorias*. Desde el punto de vista filosófico, es evidente que Esquiú asumió la tradición escolástica en las fuentes tomistas y, por eso, aunque aún no sea una actitud crítica, debe considerarse a Esquiú como el antecedente más importante de la tercera escolástica en la Argentina.

e) Luis Fernando Falorni contra el idealismo y el positivismo

Menos abundante que Esquiú y más cerca del periodismo que del libro, LUIS FERNANDO FALORNI *, vehemente y polémico, demuestra en sus escritos una buena formación filosófica. Para Falorni el

45 LUIS FERNANDO FALORNI: 1. *El Rey Papa y el Papa Rey*, Refutación a una correspondencia de Emilio Castelar, 104 pp., Tipografía Rivas, Córdoba, 1882. 2. *La cuestión religiosa*, 220 pp., Imprenta Rivas, Córdoba, 1885. 3. No he podido conseguir aun su *Comentario al Deuteronomio*, Bs. As., 1862.

* El Padre Luis Fernando Falorni era italiano, franciscano y poco se sabe de su vida anterior: Llegó al país en 1857 y estuvo en Salta y Tucumán. En 1881 se estableció en Córdoba donde enseñó Hermenéutica Sagrada e Historia Eclesiástica en el Seminario de Loreto. Fundó

pensamiento cartesiano y lockiano ha llevado a la pretensión de que la verdad es “producto de la actividad del espíritu humano”. Por eso “ahora se están recogiendo los frutos de esta filosofía que tan inocente ha parecido a un sinnúmero de doctores y publicistas católicos, que, abandonando a San Buenaventura y a Santo Tomás de Aquino, ha enseñado la filosofía de Descartes y de Locke en los mismos conventos y Seminarios conciliares” (1, 10). De esta actitud crítica primera, Falorni concluye las que dirige contra el racionalismo wolffiano (1, 15) y, en especial, contra el panteísmo fichteano y hegeliano: en efecto, es falso que “la humana razón, el *Yo absoluto*, es la regla y el criterio supremo de la idealidad y de la realidad, del *Yo* y del *no yo*, de lo finito y de lo infinito: la razón, el *yo* se pone a sí mismo y a todas las cosas” (1, 48); falso también el materialismo desde que “la sensación es el criterio y la regla de toda verdad”. Por este camino se ha llegado al “panteísmo egoísta de la escuela alemana, y de consiguiente al Dios Estado de Hegel y de Fichte, o al nihilismo” (2, 14); en tal estado, como en el materialista, “el individuo es un átomo del todo que es el mismo Estado” (*ib.*, y 1, 36) lo cual puso las bases del “despotismo liberal” (1, 50) por un lado y, por otro, del nihilismo (1, 51).

Para Falorni es el protestantismo luterano uno de los grandes “demoledores” paganizantes (2, 11-12 y 156), lo mismo que la secta masónica (2, 52). Y siendo el hombre por naturaleza religioso, el ateísmo que se abre paso en el idealismo panteísta señala una época de degradación (2, 13). Por el contrario, antes que toda ley positiva, existe la ley divina que manda conservar el orden de la creación (1, 39) y que es la misma ley moral, base de la verdadera libertad de conciencia (2,16); por eso, “todo gobierno de instituciones libres y democráticas, es una verdadera teocracia, prescindiendo en este instante de todas las formas gubernativas” (1, 39); luego, una verdadera democracia “no hará más que favorecer la libertad de la Iglesia” (2,27). Por fin, o se admite la dualidad Dios-hombre, infinito-finito, en cuyo caso “el hombre dependerá siempre de Dios” (2, 15) y la libertad de la religión, o no quedará más camino que el panteísmo destructor del hombre o el nihilismo. En esta misma línea tanto de pensamiento cuanto de actitud vital, se sitúan no solamente Esquiú y Falorni (su amigo) sino otros como Pablo Julio Rodríguez y, sobre todo, Jacinto Ríos. Por ahora echemos una ojeada a las cátedras universitarias.

y dirigió el periódico *La prensa católica* (1880-1887) y fue uno de los profesores propuestos por Esquiú para la Facultad de Teología. Tampoco se conoce con exactitud la fecha de su muerte, probablemente acaecida hacia 1888 ó 1890. Su principal actividad intelectual la desempeñó en Córdoba.

f) *Antecedentes en la docencia universitaria*

Al mismo tiempo que el positivismo, de cuya exposición y valoración me ocupo más adelante, inspira hechos nuevos como la fundación de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, en el interior y en particular en la Universidad de Córdoba, la docencia universitaria pone los antecedentes de la tercera escolástica argentina y la inspiración de otros hechos que vendrán a componer el cuadro del pensamiento filosófico nacional. Tengo la impresión de que no debe olvidarse tanto la acción como la docencia de DAVID LUQUE (1828-1892), profesor que fue del Seminario cordobés, pero de quien no he podido descubrir escritos pese a la convicción personal de que existen. Mientras tanto, en la Universidad enseñó largos años Teología, el doctor ULADISLAO CASTELLANO (1834-1900) * y su docencia puede trasparentarse en los programas de clase que han llegado hasta nosotros ⁴⁶: En 2º año (1861) sigue a Juan Perrone S. J. (1794-1876) cuyas *Praelectiones Theologiae* ⁴⁷ expone tanto el tratado sobre Dios y sus atributos, como el referido a Dios creador. En cuanto al tercer año sigue exponiendo Perrone sobre la Encarnación, la Gracia y el mérito; pero en cuarto año (los actos humanos y la conciencia) sigue al ya mencionado Jean B. Bouvier. ⁴⁸ Tanto este último como, principalmente, Perrone, suelen ser considerados como antecesores de la aparición de la tercera escolástica y, sin duda alguna, mantienen en Córdoba una tradición doctrinal.

Más directamente ocupado de la filosofía (y de varias otras ciencias) se destaca la figura de PABLO JULIO RODRÍGUEZ (1831-1912) **

* Mons. Uladislao Castellano nació en San Javier (Córdoba). Ingresó en el Seminario y luego se doctoró en la Universidad. Enseñó en el Colegio Eclesiástico de Buenos Aires y luego fue nombrado profesor de Teología en la Universidad de Córdoba. Fue rector del Seminario y vicerrector de la Universidad (1869-1875). En 1892 fue Obispo Auxiliar de Córdoba y en 1895 fue electo Arzobispo de Buenos Aires. Como jefe de la Iglesia argentina tuvo descollante actuación. Falleció en su pueblo natal el primer año del siglo XX.

⁴⁶ *Arch. de la Univ.*, L. 13 fol. 875-7, 1º de abril, 1861; L. 14, fol. 119-120 (5 set., 1862); L. 14, fol. 439-442 (9 abril, 1863). Además, L. 13, fol. 855-859 (1º de mayo, 1861); L. 14, fol. 451-453 (5 abril, 1863). Bibliografía: A) Manuel E. Río, *Op. cit.*, p. 313-326; B) Alfredo Díaz de Molina, "Monseñor Uladislao Castellano (1834-1900)", *Archivum*, enero-diciembre, 1961, p. 275-283, Bs. As.

⁴⁷ IOANNES PERRONE, *Praelectiones Theologiae*, 32ª ed., 9 vols., Marietti, Romæ, 1877.

⁴⁸ Aprobación del texto de Jean Baptiste Bouvier por el Gobierno Provincial, *Arch. de la Univ.*, L. 10, fol. 317-8, 13 feb., 1854.

** El doctor Pablo Julio Rodríguez nació en Buenos Aires, maestro en Filosofía, doctor en Derecho Civil y Canónico y agrimensor, pertenecía a una antigua familia cordobesa. En 1857 fue profesor de Latín y Gramática hasta 1863. Nunca abandonó la enseñanza del latín, pero también enseñó Matemáticas y Física, Derecho Natural, Público Internacional y, sobre todo, Filosofía del Derecho desde 1897 al fallecer Telasco Castellanos. Gratuitamente enseñaba filosofía en el Convento de La Merced. Junto con Nicéforo Castellano y Agustín Garzón fundó el Colegio Amparo de María en 1869. Se retiró de la Universidad, donde todos le llamaban ya "maestro", en 1907 después de cuarenta años de docencia. Murió en 1912.

curiosa por lo enciclopédica al modo renacentista y su ya larga docencia en la Universidad dio como resultado seis obras conocidas (no filosóficas) ⁴⁹ y unos *Apuntes de filosofía del derecho* que me ha sido imposible encontrar, pero cuya existencia conozco, fundado en el testimonio de Enrique Martínez Paz ⁵⁰, que fue su discípulo. No participo, sin embargo, de la opinión de que Rodríguez haya sostenido un racionalismo ético-religioso solamente, sino decididamente escolástico en la línea de un Cathrein y de un Taparelli. Dispongo del ejemplar que perteneció a Rodríguez de los *Elementos de derecho natural* de Rafael Rodríguez de Cepeda ⁵¹, escolástico español de la generación de Ortí y Lara, Urraburu y otros y quizá constituye un dato sugeridor; por otra parte, fue corriente en el ambiente cordobés la utilización de los tratados de Taparelli, Liberatore, Cepeda, Zigliara. Después trataré de explicar cómo un profesor de orientación krausista como TELASCO CASTELLANOS (1845-1897) en ciertos temas se inclinaba por las ideas de Taparelli. Mientras tanto, veamos cuáles fueron los frutos inmediatos del pensamiento de Pizarro, Esquiú, Falorni y la influencia de la *Aeterni Patris*.

g) *El tomismo militante de Jacinto Ríos*

Como se ve, desde dentro de la Universidad y desde el ambiente por ella creado y mantenido, se había preparado la disposición adecuada para la recepción positiva de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879) sobre la restauración de la filosofía cristiana; León XIII luego de considerar la naturaleza de la filosofía, sus fuentes y su método, insiste en la necesidad de fundarse en la tradición, pero al mismo tiempo en el progreso críticamente asumido por la consideración de sus causas últimas. De ese modo, se supera el tradicionalismo (que es en el fondo una forma de escepticismo filosófico) y el inmanentismo. Aunque no del todo liberado de influencias tradicionalistas, JACINTO RÍOS (1842-1892) ⁵² se considera un campeón de

⁴⁹ PABLO JULIO RODRÍGUEZ: 1. Prescindo de la cita detallada de sus obras no-filosóficas. Bibliografía: A) Enrique Martínez Paz, "Discurso" en *Doctor Pablo Julio Rodríguez. Homenaje*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1933.

⁵⁰ ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ, *Tratado de filosofía del derecho*, p. 202, Editorial Litvack, Córdoba, 1946.

⁵¹ RAFAEL RODRÍGUEZ DE CEPEDA, *Elementos de derecho natural*, 681 pp., Establecimientos tipográficos Domenech, Valencia, 1899.

⁵² JACINTO RÍOS: 1. *Tesis* (latina) para optar al grado de doctor en Teología, dic. 1877, dirigida por Ríos, *Arch. de la Univ.*, L. 24, fol. 142, Cha. 2. Prólogo a Mons. Parisís, *Libertad de la Iglesia*, trad. de J. Ríos, 94 pp., Córdoba, 1879. 3. *Publica Thesium Sacrae Theologiae*, etcétera, bajo la dirección de Ríos (Reproducción fotográfica en Luis Roberto Altamira, *El Seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto*, p. 349, Instituto de Estudios Americanistas, Univ. N. de Córdoba, 1943). 4. *Discurso pronunciado en el día de la Natividad de María*,

la restauración, en especial, de la filosofía tomista. Pero veámoslo más detenidamente. En efecto, dispongo de dos tesis teológicas sostenidas en la Universidad bajo la dirección de Ríos y algunas de cuyas proposiciones son útiles para comprobar la definitiva superación del tradicionalismo: "la fe no extingue la luz de la recta razón, ni puede jamás serle contraria" (1, prop. 6) y menos todavía se opone al progreso de la razón humana al cual provee absolutamente (1, prop. 7). Pero esto no puede significar que todas las verdades de la religión provienen de la misma fuerza de la razón, pues "la razón no es la norma primera de todos los conocimientos como acontece en el racionalismo" (1, prop. 8). Se explica entonces que, para Ríos, "el sistema del *racionalismo* es erróneo e impío, por el cual se niega la existencia de la revelación divina y sobrenatural" (3, prop. 1). Se ve claramente cómo en Ríos se ha reencontrado la doctrina de la escolástica tomista con el evidente propósito de rechazar, a la vez, materialismo y racionalismo. Pero este tomismo era todavía apologético, militante, polémico y, en ese plano, Ríos todavía adopta actitudes propias de los tradicionalistas. El pensamiento moderno es, en gran medida, un error y Ríos utiliza, para ponerlo en evidencia, obras como la de Mons. Freppel, el P. At y todavía Chateaubriand porque piensa que ha llegado la hora de un apostolado que tiene por misión "afirmar y defender la doctrina católica en toda su integridad contra los errores modernos" (6, 5). Esto implica la necesidad de la "afirmación intrépida" y el rechazo de la "tibieza"; el mejor ejemplo es el *Syllabus* (6, 6) de Pío IX, o sea, "colección de los errores modernos" cuyo contenido es menester aceptar "porque es la afirmación íntegra de la verdad católica contra los errores contemporáneos" (6, 8).

Con estos supuestos, propios de una ardiente militancia, Ríos concibe al hombre como ser religioso en quien la religión es el "vínculo divino que une a la criatura con su Criador" (4). Precisamente el mundo moderno rechaza este vínculo y, por eso, la alternativa se plantea entre el nihilismo y el catolicismo, pues, como sostiene en un discurso sobre Santo Tomás, el liberalismo ha dividido a la humanidad en dos partidos: el liberalismo que conduce al nihilismo y el catolicismo que quiere instaurar todas las cosas en Cristo (8, 4-5). En ese discurso trata de mostrar que la doctrina de Santo Tomás es el camino a seguir (8, 7). Pero no es suficiente toda la

32 pp., Córdoba, 1882. 5. *El liberalismo y los malos periódicos*, 23 pp., Córdoba, 1882. 6. *Discursos pronunciados en la Sociedad de la Juventud Católica*, 40 pp., Córdoba, 1883. 7. *El Syllabus*, 55 pp., Cba, 1884. 8. *Discurso en honor de Santo Tomás de Aquino*, Imprenta de Coni, Bs. As., 1885. 9. *El doctor Pedro Ignacio de Castro Barros*, 240 pp., Bs. As., 1886. Bibliografía: A) Manuel E. Ríos, "Presbítero doctor Jacinto Ríos", en *Op. cit.*, p. 301-311.

ciencia y toda la teología sin la *santidad* de vida que implica la fidelidad “en toda ocasión y en todo tiempo” (8, 12). Así pues, “misión providencial” fue la de Santo Tomás (8, 15) aunque, de veras, no puede decirse que Ríos haya profundizado críticamente el pensamiento del Aquinate. Lo que a él le resulta claro es que el inmanentismo conduce al socialismo y el catolicismo “al establecimiento de la soberanía social de Jesucristo” (8, 19). En ese camino, precisamente y respecto de la filosofía tomista, “es necesario restaurar su estudio en los establecimientos de enseñanza superior de la República, ya sea constituyendo nuevas universidades sobre la sede del principio religioso, ya sea fundando una Universidad Católica, en la cual la Teología ocupe el primer lugar, y las demás ciencias, las letras y las artes vengan a agruparse en torno suyo” (8, 29). Naturalmente, Ríos está en contra del racionalismo de la “hórrida barbarie de la filosofía alemana” (8, 22) y del naturalismo materialista y, en el orden social rechaza, por ejemplo tanto la tolerancia civil de cultos (3, prop. 2) a la cual considera “impía y absurda” (1, prop. 2) como la separación total de la Iglesia y del Estado (3, prop. 4). Aunque hoy no sea de nuestro agrado una militancia tan desnuda de rigor filosófico, no podrá negarse que Ríos contribuyó a preparar el ambiente para que aquel rigor se abriera paso. Si se vuelve la atención a todo cuanto he expuesto hasta aquí, puede comprobarse una línea, no siempre recta sino zigzagueante, de movimiento progresivo de las posiciones tradicionalistas y espiritualistas hacia la tercera escolástica. De tal modo que, cuando esta última aparece, sobre todo en Córdoba con Nemesio González, José María Liquero y Martínez Villada, no fue por generación espontánea ni provino de grupos más o menos milagrosos e inexplicables fuera de la Universidad, sino de una *larga preparación interna*. Los futuros grupos escolásticos no fueron más que sus beneficiarios. Como ocurre siempre en la historia del pensamiento humano.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

HEGEL E CRISTO

Il vecchio Hegel, giunto al fastigio della sua gloria nell'Università di Berlino, ebbe decretate dal governo prussiano una medaglia che portava la sua effigie con la dedica: *G. F. W. Hegelio philosopho christiano*. Su questa linea si mise la cosiddetta "destra hegeliana" di C. L. Michelet, Marheineke, G. J. Bolland, Martensen e soci i quali vedevano in Hegel il restauratore del Cristianesimo dopo l'ondata d'incredulità della *Aufklärung* con Herder e specialmente con Lessing e Kant. La sinistra hegeliana invece con il Baur, Strauss, Feuerbach e poi Marx smascherarono la sfinge hegeliana e non videro nel suo complicato castello di astrazioni se non un abile strumento concettuale per il possesso del mondo della natura e della storia da parte dell'uomo: la divinità non è che la Ragione umana universale, la rivelazione si spiega unicamente come il perfezionamento che la coscienza umana compie nel suo sviluppo storico diventando consapevole del suo destino.

E Gesù Cristo? Non è facile dare una risposta immediata e lineare. Hegel è un pensatore metodico ed ostinato, che si rivela quanto mai abile nello smorzare l'effetto immediato dei propri pensieri quando si tratta di raggiungere una conclusione o una visione d'insieme: i suoi scritti, dalla gioventù fino all'età matura, ci rivelano una coscienza sicura che procede verso uno scopo ben determinato. Ebbene, questo scopo è di idealizzare Cristo riducendolo o a un tipo formale di moralità come fa nei primi scritti giovanili o considerandolo come il momento più alto della storia dell'umanità in cui si compie effettivamente la sintesi o unità dell'umano e del divino. Hanno quindi ragione i fautori della sinistra a denunciare il trucco della vuota teologia hegeliana e a rivendicare in base ai suoi principi la liberazione dell'uomo dallo stato di alienazione o estraneazione (*Entfremdung*, *Entäusserung*) in cui l'idealismo l'ha gettato. Da questa semplificazione alla negazione radicale di ogni religione non fu che un passo: una negazione che sembra divenuta quasi il lasciapassare della cultura contemporanea, una negazione "sofferta" vorrei dire... più

che proclamata perché lo spirito è ormai talmente sconcolato ed estraniato che prende coscienza soltanto del vuoto, del negativo, del mancamento che lo spinge da isola in isola nella dispersione del finito. Eppure di questa situazione fallimentare della coscienza umana nella cultura contemporanea se Hegel può dirsi il padre, bisogna ammettere ch'essa non era nelle sue previsioni. Lo studio dei suoi scritti mostra all'evidenza che Cristo sta al centro della sua concezione della storia e che la Persona di Cristo gli fornisce la chiave stessa della verità dell'uomo, quella "riconciliazione" (*Versöhnung*) di tutti i dissidi che lo placa nel travaglio dell'esistenza e l'inserisce nell'eterno. Vediamolo brevemente nei suoi momenti caratteristici.

La "Aufklärung" aveva esaltato la religione di natura sulle religioni positive ed aveva perciò respinto il Cristianesimo come religione particolare inferiore, risultato del fanatismo e della superstizione secondo la dichiarazione del Lessing. Il medesimo Lessing, nell'edizione dei celebri *Frammenti di Wolfenbüttel* del Reimarus, aveva messo in circolazione la velenosa critica di Spinoza alla divinità di Cristo e nei suoi scritti la perfida ironia dell'abilissimo scrittore oscilla tra un Cristo impostore ed un Cristo vittima dei propri sogni di messia fallito. Hegel, a differenza di Kierkegaard che ha trovato nella negazione di Lessing l'istanza per proclamare il dovere di un ritorno al Cristianesimo autentico del Nuovo Testamento, non prende alcuna posizione di principio ma procede a "comprendere", a diluire nel "Tutto" della Ragione assoluta l'aspetto storico e l'aspetto dogmatico del Cristianesimo. Ma questo processo di dissoluzione ("Auflösung") del dogma nella Ragione, della storia nel Concetto, del divino nell'umano ovvero questa "elevazione" al punto di vista speculativo (*Erhebung zum spekulativen Standpunkt*), si compie per gradi. Per comodità e data l'indole elementare di queste note, li riduciamo alle due tappe principali: 1) degli *Scritti giovanili* fino al 1800, e 2) *Scritti della maturità* che abbracciano le opere sistematiche. La distinzione non ha valore puramente cronologico, ma interessa il movimento intimo del pensiero hegeliano.

L'edizione integrale degli *Scritti giovanili* ha portato un contributo decisivo per l'interpretazione del pensiero hegeliano: Hermann Nohl che ne ha data l'edizione completa li ha chiamati "Scritti teologici giovanili" (*Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907) e con ragione, ma questi scritti sono nella scia dell'Illuminismo e possono piuttosto intitolarsi anch'essi "Della distruzione della teologia" come quelli di Lessing e consorti. Ma è innegabile che fra le righe dei testi hegeliani si annunzia, più o meno evidente, una passione nuova di concretezza e di comprensione che l'Illuminismo ignora e di per sé non può accogliere. L'intermediario, senza dubbio deve essere

visto nello stesso Kant di cui Hegel —dopo il periodo di Tubinga— comincia a sentire fortemente l'influsso. Basterà per il nostro intento accennare ai momenti principali.

A) *Gli scritti giovanili*

Composti sotto il preponderante influsso kantiano, essi rivelano l'ardore del neofita che cerca l'espressione concreta della propria fede filosofica e già indicano con timbro sempre più risoluto quel superamento del formalismo kantiano che maturerà negli scritti sistematici a partire dalla *Phänomenologie des Geistes* del 1807. La prima novità che in questi scritti si fa strada è la "concretezza storica" in cui viene immersa e interpretata la Ragione assoluta o *Vernunft* kantiana. La seconda novità integrativa della prima —che i più recenti studi sullo sviluppo della dialettica hegeliana hanno chiarito— è l'interpretazione dello sviluppo storico della *Vernunft* mediante l'idea della vita e dell'amore. Ecco qualche saggio.

1. *La vita di Gesù*. Fu scritta nel 1795 e vuol dimostrare l'alto livello e l'universalità della predicazione di Cristo, contro l'angustia ed il nazionalismo ottuso della religione ebraica: Cristo è la personificazione della "ragione universale" che concide con la stessa legge morale. Sintomatico è il prologo: "La ragion pura insofferente di ogni limite è la divinità stessa. E' quindi secondo ragione ch'è stato ordinato in generale il piano del mondo; è la ragione che insegna all'uomo a conoscere la sua destinazione (*Bestimmung*), lo scopo assoluto della sua vita. Spesso, invero, essa si è ottenebrata; nondimeno non si è mai estinta completamente ed anche nelle tenebre ha sempre conservato un tenue bagliore. Fra i giudei ci fu Giovanni che rese di nuovo gli uomini attenti a questa sua dignità che per essi non doveva essere qualcosa di estraneo, ma che dovevano cercare in se medesimi nel loro vero io, non nella discendenza (*Abtammung*), non nell'aspirazione alla felicità, non nel farsi servi di qualche uomo famoso, ma coltivando la particella della scintilla divina ad essi largita la quale dà loro la testimonianza che è dalla divinità che in un senso più elevato essi discendono. Così la formazione (*Ausbildung*) della ragione è l'unica fonte della verità e della tranquillizzazione che Giovanni non pretendeva di possedere come sua prerogativa o come una rarità, ma che tutti gli uomini possono far scaturire da se stessi. Ma un maggior merito si è acquistato Cristo per aver portato un miglioramento (*Besserung*) delle massime (moralì) perdute dagli uomini e la conoscenza della moralità autentica e del culto purificato di Dio" (ed. H. Nohl, p. 75).

Cristo è ridotto quindi a un *Maestro di morale* che scuote una tradizione inceppata e sa tirare da se stesso la consapevolezza della

divinità e della sua volontà al di sopra della lettera della Legge. Nel racconto che Hegel fa seguire della vita di Cristo sono omesse tutte le pericope evangeliche che attestano l'origine divina del Cristo: è detto senz'altro che i suoi genitori sono Giuseppe e Maria senza il minimo accenno all'Annunciazione, alla concezione e nascita verginale e ai fatti soprannaturali che accompagnarono questa nascita... anticipando di un secolo e mezzo — da fedele seguace dell'Illuminismo — il metodo della *Entmythologisierung* di B. Bultmann. Nella *Vita di Gesù* prendono rilievo i lati polemici contro i Giudei e la casta farisaica con ampi squarci estratti dai Vangeli (da p. 82 ss. è riportato quasi per intero il sermone del Monte) intercalati da dichiarazioni come la seguente: “Se tenete i vostri statuti ecclesiastici e gli ordinamenti positivi come la legge suprema ch'è stata data agli uomini, voi misconoscete allora la dignità dell'uomo e la facoltà che è in lui di creare da se stesso il concetto della divinità e la conoscenza della sua volontà — colui che non onora in se stesso questo potere, egli non onora la divinità. Ciò che l'uomo può chiamare il suo Io e ciò che lo fa sovrastare alla tomba ed alla corruzione della tomba (*Verwesung*) e decreterà da se stesso la meritata ricompensa, questo è in grado di giudicare se stesso — questo io si manifesta con la ragione la cui attività legiferante non dipende ormai da nulla e alla quale nessuna autorità del cielo e della terra non saprebbe fornire un altro criterio di giudizio...” (p. 89). Nulla si dice sui miracoli di Cristo e sulle sue profezie e lo scritto termina con la sepoltura di Cristo, ridotto a un esperto precettore della morale kantiana, a un paladino dello “imperativo categorico” che viene espressamente enunziato con la più limpida ortodossia: “Ciò che potete volere, fatelo secondo una massima in tal modo che ‘essa’ possa valere come legge universale degli uomini, anche per voi — ecco la legge fondamentale della moralità, il contenuto di tutte le legislazioni e dei libri sacri di tutti i popoli” (p. 87). Sarebbe questa, per Hegel, la porta stretta del Vangelo!

2. Nello *Spirito del Cristianesimo e il suo destino* del 1799, alla fine di questo periodo, si nota un profondo cambiamento: l'arido moralismo kantiano cede il posto alla corrente della *vita* e dell'*amore* che unifica e supera in sé ogni contrasto. A questo modo Hegel intende l'efficacia della fede che spinge Gesù a perdonare i peccatori e risolve l'antitesi profonda fra giudaismo e cristianesimo riportando quest'ultimo all'universalità e alla serenità dello spirito greco rivelato dal Winkelmann, Goethe e Hölderlin. Leggiamo il nocciolo del nuovo orientamento. Che anche Gesù non abbia trovato la connessione fra peccato e perdono dei peccati, fra l'alienazione (*Entfremdung*) da Dio e la riconciliazione (*Versöhnung*) con lui, fuori della natura, ciò lo si potrà mostrare soltanto più tardi. Per ora si può

sempre in ogni modo indicare ch'egli ha posto la riconciliazioni nell'amore e nella pienezza della vita e che egli in ogni occasione non si è molto discostato da questa forma di esprimersi. Dov'egli trovava fede, pronunciava risoluto la sentenza: Ti sono rimessi i tuoi peccati. Questa sentenza secondo Hegel non è l'annientamento obbiettivo del peccato, la distruzione di un destino che ancora sussiste, ma la fiducia (*Zuversicht*) di Gesù che nella fede di coloro che lo comprendono, ha riconosciuto un cuore (*Gemüt*) uguale a sé e leggeva in esso la sua elevazione sopra la legge e il destino e annunciava loro la remissione dei peccati... Credere in Gesù Cristo significa di più che conoscere la sua realtà e sentire la nostra poca forza e potenza ed essere un servo: lo fede è una conoscenza dello spirito mediante lo spirito (*Glauben ist eine Erkenntnis des Geistes durch Geist*) e soltanto gli spiriti affini possono conoscersi e comprendersi, mentre gli spiriti dissimili conoscono soltanto la differenza dell'uno dall'altro. Il coraggio, la fiducia del decidere sulla pienezza della vita, sulla ricchezza dell'amore risiede nel sentimento di colui che porta in sé tutta la natura dell'uomo... Una (simile) natura totale ha in un momento col suo sentimento penetrato la natura altrui e ne ha sperimentata l'armonia o la disarmonia — di qui la sentenza di Gesù, ferma e sicura: 'Ti sono perdonati i tuoi peccati' " (p. 289 s.). Ed Hegel propone come esempi la "confessione di Pietro" (Mt. 16) e la conversione della peccatrice pentita "la bella e celebre Maria Maddalena". A differenza della *Vita di Gesù*, ch'era un florilegio di testi evangelici collegati da brevi riflessioni, lo *Spirito del Cristianesimo* procede in forma serrata nello sviluppo dell'accennato principio fondamentale ove s'intravedono, per arditi accenni, i capisaldi del futuro sistema. Qualche testo per chiarire la nuova posizione che assume il nostro tema: "All'idea che avevano i Giudei di Dio come loro padrone e dominatore, Gesù oppone il rapporto di un padre ai figli (c'è nei *Frammenti* di Hegel anche un commento al *Pater noster*). La moralità eleva la dominazione nelle sfere di ciò ch'è arrivato alla coscienza: l'amore toglie i limiti delle sfere della moralità. Ma l'amore stesso è ancora una natura incompleta (può essere felice o infelice); nei momenti dell'amore felice c'è posto per l'oggettività; ma ogni riflessione toglie l'amore, ristabilendo l'oggettività e rimettendo con essa la sfera delle limitazioni. L'intuizione dell'amore (*Anschauung der Liebe*) sembra soddisfare l'esigenza della pienezza, ma c'è una contraddizione: il principio che intuisce, che rappresenta, è anche il principio che limita e non riceve che l'oggetto limitato, ma l'oggetto dovrebbe essere un Infinito; l'Infinito non può essere portato in questo recipiente" (p. 302). Un po' più avanti Hegel s'impegna direttamente con il Prologo del Vangelo di S. Giovanni e si pone esplicitamente il problema

del riconoscimento della divinità di Cristo. Essa non può avvenire con un processo di conoscenza, come pretendevano i Giudei — perché la conoscenza mette in rilievo la differenza invalicabile e quindi l'incompossibilità di coesistenza della natura divina e della natura umana — ma soltanto mediante la "fede" (*Glaube*) ed è la fede che Gesù esige dai Giudei. Qui ritorna il principio dell'unità mediante l'amore: "Questa fede è caratterizzata dal suo oggetto, il divino (*das Göttliche*); la fede nel reale è una conoscenza di un oggetto qualsiasi, di un che di limitato e come un qualsiasi oggetto è diverso da Dio, così è diversa questa conoscenza nella fede del divino. Dio è uno spirito e coloro che lo pregano, devono pregarlo in spirito e verità (*Jo. 4, 23*). Ma come può conoscere uno spirito ciò che in se stesso non è uno spirito? Il rapporto di uno spirito a uno spirito è il sentimento dell'armonia, la loro unificazione: come potrebbe l'eterogeneo unificarsi? La fede nel divino non è possibile se non perché nel credente stesso c'è qualcosa di divino nel quale, credendo, egli ritrova la sua propria natura, anche se non ha coscienza che ciò che egli ha trovato è la sua propria natura" (p. 313). Il compimento della fede non è una conoscenza, il legame che unisce non una realtà concettuale comune, ma l'amore; l'unione nell'amore "costituisce lo sviluppo del divino negli uomini, il rapporto nel quale essi si trovano con Dio mediante il compimento con lo Spirito Santo, per diventare figlio di Dio . . . Nell'amore l'uomo trova se stesso in un altro; poiché l'amore è una unificazione della vita (*Vereinigung des Lebens*), esso presuppone una separazione, uno sviluppo, una multiformità della medesima che si è elaborato" (p. 321 s.). Ma alla fine di questo ditirambo all'amore, che costituirebbe l'essenza della religione del Cristo, Hegel vede dei pericoli e primo fra tutti quello che l'entusiasmo dei credenti li esalti al punto da scindere l'unione stessa della comunità perché ciascuno segua l'impeto dello spirito, come si sarebbe verificato nelle prime comunità cristiane.

Nello *Spirito del Cristianesimo* Hegel non può più evitare di prendere posizione sull'argomento dei miracoli e della divinità di Cristo: la sua posizione anticipa e prepara in pieno le negazioni di Feuerbach, Strauss, Bauer . . . La "risurrezione" di Cristo è un fatto puramente psicologico: il bisogno di riavere, di rivedere il Maestro morto, l'orrore per la decomposizione del suo corpo nel sepolcro . . . creò nella fantasia dei discepoli la "bella immagine del Risorto". Eppure in un'aggiunta Hegel si contraddice in pieno e rivela l'inconsistenza della spiegazione soggettivistica quando scrive: "Due giorni dopo la sua morte Gesù resuscitò da morte e la fede ritornò nei loro cuori, e presto lo Spirito Santo discese su di essi e la risurrezione divenne il principio della loro fede e della loro salute". Ma allora la risurrezione è causa della fede dei discepoli, una realtà oggettiva probativa,

e non effetto —come pretende Hegel— di una proiezione soggettiva dell'immaginazione. Quel che Hegel aggiunge: “Poiché l'effetto di questa resurrezione fu così grande, poiché questo fatto divenne il centro della loro fede, bisogna ammettere ch'era molto profondo il bisogno ch'essi ne provavano” (p. 333, nota b), mette in evidenza il carattere illuministico della sua spiegazione. Il saggio si conclude con un'analogia spiegazione dei *miracoli* di Cristo, che sono dichiarati impossibili e indegni di Dio perché lo metterebbero in balia dell'esteriorità e della materia: “Quando un Dio opera, è soltanto da Spirito a Spirito (*Wenn ein Gott wirkt, ist es nur von Geist zu Geist*): l'attività presuppone un oggetto sul quale si opera; ma l'efficacia dello spirito è nel togliere il medesimo (*Aufhebung*, termine celebre nello Hegel posteriore per indicare il passaggio dialettico del superamento degli opposti). Il manifestarsi (*das Herausgehen* — l'uscire, l'esternarsi) del divino è soltanto uno sviluppo così che, in quanto esso toglie (*aufhebt*) il suo opposto, mostra se stesso unificato nella sintesi: ma nei miracoli lo spirito appare operante su dei corpi...” I miracoli sono allora la manifestazione di ciò che non è divino, poiché “sono ciò che è contro natura e contengono quindi l'opposizione la più rigida dello spirito e dei corpi collegati in uno stato di rozzezza senza misura. L'azione divina è il ristabilimento e l'ostensione dell'unità, il miracolo la più radicale scissione” (p. 338 s.). La conclusione di questa interpretazione del miracolo si riflette immediatamente nella negazione della divinità di Cristo: Hegel, che non distingue fra natura e persona, trova assurdo che la natura di Cristo sia Dio! Anche l'argomento delle profezie, toccato alla fine, segue la medesima sorte: esse sono nate, e sono poi state ritrovate dagli Apostoli, per il “bisogno” che l'uomo religioso sente della divinità. La conclusione contiene il nucleo della dottrina definitiva di Hegel sulla religione ch'è spiegata come la forma della “scissione” (*Trennung, Zerreißung*) del divino e rompe quindi la continuità e la pienezza della vita.

B) *Gli scritti della maturità*

Gli scritti giovanili ci hanno mostrato un Hegel illuminista, gnostico e ariano che concepisce Cristo come un uomo eccezionalmente dotato di senso morale e della nostalgia del divino così da trasfigurarsi nella coscienza degli Apostoli e dei discepoli, che non sanno fare a meno di lui, in Dio stesso. Gli anni della maturità sono impiegati all'elaborazione del sistema e il problema teologico è tenuto prudentemente in sordina. Ma il corso delle idee procede nella sua logica implacabile; soltanto bisogna osservare che, mentre la religione —qualsiasi religione, anche quella cristiana rivelata— viene subordinata alla

filosofia, Hegel abbonda nelle espressioni di ammirazione per Cristo e il Cristianesimo: poiché sono due i capisaldi del dogma cristiano, la creazione libera di Dio e l'Incarnazione, ambedue sono per Hegel uno scoglio perché contrastano col principio dell'immanenza e dell'identità assoluta dello in sé e del per sé, del finito e dell'infinito, del mondo e di Dio stesso. Il Cristianesimo resta, a causa dei suddetti dogmi, nella sfera della "rappresentazione" in quanto mantiene ancora quelle distinzioni; mentre la filosofia procede oltre e arriva alla concezione dello Spirito assoluto ch'è "l'essenza eternamente uguale a sé, che fa di se stessa un altro da sé e conosce quell'altro come se stessa" nell'identità senza residui. Così Hegel può dire che "il contenuto della filosofia e della religione è il medesimo", ma questi due campi differiscono nella "forma" in quanto la religione è legata ancora al dualismo e alla rappresentazione, mentre la filosofia attinge "l'Idea che pensa se stessa" (*Enz. d. philos. Wissenschaften*, ss. 573-574). La *Filosofia della religione* degli ultimi anni costituisce il sontuoso sviluppo di questo principio perseguito con tutti gli accorgimenti di un'abile tattica per sfuggire alla censura governativa che si mostrava, del resto, molto tollerante in materia, trattandosi di lezioni orali (il testo fu pubblicato dal Marheineke dopo la morte di Hegel).

Più vivo e acuto è il senso del problema che Hegel mostra nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* trattando del Cristianesimo. Dopo aver ribadito il principio che Dio si mostra come "l'unità del finito e dell'infinito", Hegel dichiara che l'uomo ha il compito di liberarsi dalla tendenza a voler tenere separati i due termini ed è questo lo scopo stesso della religione cristiana: "L'identità di soggetto o oggetto viene nel mondo quando il tempo fu compiuto: la coscienza di questa identità è la conoscenza di Dio nella sua verità. Il contenuto di questa verità è lo stesso spirito, il vivente movimento in se stesso. La natura di Dio di essere puro spirito diventa manifesta all'uomo nella religione cristiana". Ed Hegel si accinge a mostrare il ritmo intimo della divina essenza da cui scaturisce la Trinità: "Cos'è mai lo spirito? Esso è l'uno, l'Infinito uguale a se stesso, la pura identità, la quale in un secondo momento (*Zweitens*) si separa da sé come l'Altro di se stesso, come il per-sé e l'in-sé contro l'universale. Ma questa separazione (*Trennung*) è tolta in modo che la soggettività atomistica, come la semplice relazione a sé, anche l'universale, è l'identico con sé". Da questo principio nasce la processione trinitaria: "Noi diciamo allora che lo Spirito è l'assoluta distinzione in se stesso per via della sua assoluta distinzione, l'amore come sensazione (*Empfindung*) e il sapere come lo Spirito così che esso può essere concepito come trinitario: il Padre e il Figlio e questa distinzione nella sua unità come lo Spirito" (*Vorlesungen über die philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Lipsia 1917, p. 734).

Hegel dedica un paragrafo speciale a "Cristo e la religione cristiana" nel quale celebra precisamente la "certezza dell'unificazione anzi dell'unità compiuta in Cristo di Dio e dell'uomo" (*Die Gewissheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff des Gottmenschen*, p. 735). Così si è realizzata la "riconciliazione" (*Versöhnung*) con Dio: ma, aggiunge Hegel, per afferrare l'essenza di questa unità, bisogna sollevarsi al di sopra dell'individualità particolare di Cristo e fissarsi nel "concetto di spirito" come tale. Si nega l'assenza dello spirito quando se ne considera la storia particolare (da chi, come, dove è nato, che ha fatto nella tale e tale occasione, che ha insegnato, ecc.) e di secondaria importanza è anche l'indagare con l'amminicolo dell'esegesi critica e della storia sul senso della Scrittura, e nella dottrina della Chiesa e degli antichi Concili. La credenza (*Beglaubigung*) —ripete Hegel a distanza di trent'anni— della divinità di Cristo è il testimonio del proprio spirito, non i miracoli; poiché solo lo spirito conosce lo spirito . . ." (p. 737). Siamo al momento culminante della concezione hegeliana del Cristo. Perché io mantenga che questo singolo è Dio, osserva Hegel, occorre anzitutto la *fede*: "cioè dev'essere assolutamente vero che Dio è l'unità dell'individuale e del divino" — come legame estrinseco dei distinti che sono qui Dio e l'uomo. Poi occorre l'*amore* . . . Il mistero della religione cristiana è questo: in essa è espresso che il soggetto ha in sé un valore infinito poiché è oggetto della grazia divina". Hegel conclude che quanto si compì in Cristo, cioè l'unità del divino e dell'umano, deve compiersi in tutti: "La riconciliazione non deve quindi essere nell'unico individuo divino-umano, ma in tutti; così si ha che Cristo abita nella sua comunità e alberga nel cuore di tutti" (p. 738) ed in questo senso egli (Cristo!) è lo Spirito Santo (sic!).

Segue un'entusiasta celebrazione del Cristo e della Sua azione rivoluzionaria nella religione e nella società del suo tempo di cui credo valga la pena leggere il testo integrale che riporto —come meglio mi riesce— a conclusione di questi appunti: "Cristo si eleva sul popolo giudaico con una franchezza di parola infinita. L'autocoscienza dello spirito si è espressa in lui con una energia enorme che dimentica ogni realtà esteriore e ci riempie ancor oggi di stupore. Un uomo si presenta a una folla e parla senza timore di una beatitudine di cui avranno parte unicamente coloro che aspirano al Regno di Dio. Questo Regno viene espresso soltanto come l'essenza (della buona novella) e tutto ciò che Cristo dice, esprime un rifiuto contro tutti i legami materiali e morali del mondo. Il presentarsi di una simile inferiorità è per il mondo completamente rivoluzionaria. 'Beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio!' egli dice nel sermone del Monte (*Mt. 5, 3 ss.*): una massima della più grande semplicità ed elasticità contro tutto

ciò che può gravare dall'esterno sull'animo umano. Il cuore puro è il terreno sul quale Dio è presente all'uomo: chi è veramente penetrato di questa massima è difeso da ogni legame e superstizione estranea. A questo fine tendono anche le altre massime: 'Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio' e 'Beati coloro che saranno perseguitati per amore della giustizia perchè di essi è il Regno dei cieli' e 'Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro ch'è nei cieli'. Qui noi abbiamo una ben determinata richiesta da parte di Cristo. La infinita elevazione dello spirito per la schietta purezza è posta al vertice come fondamento. La forma della mediazione non è ancora indicata, ma è indicato lo scopo come una legge assoluta. Per ciò che riguarda il rapporto fra questo punto di vista dello spirito circa l'esistenza mondana, anche per questo è posta come fondamento sostanziale questa purità: 'Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia ed avrete anche tutto il resto' e 'le sofferenze di questa vita non sono paragonabili a quella gloria dell'altra' (S. Paolo, *Rom.* 8, 18). Qui Cristo dice che la sofferenze esteriori come tale non sono da temere e da fuggire perché esse sono un nulla a petto di quella gloria... Egli disse perfino: 'Voi non dovete credere che io sia venuto a portare la pace sulla terra. Non sono venuto a portare la pace, ma la spada. Poiché sono venuto ad eccitare gli uomini contro il proprio padre e la figlia contro la madre e lo nuora contro la suocera' (*Mt.* 10, 35). In questo c'è un'astrazione da tutto ciò che appartiene alla realtà, perfino dai legami morali. Si può anche dire che in nessun luogo si trovano espressioni così rivoluzionarie come nei Vangeli, perchè di tutto ciò che altrimenti è tenuto in pregio, qui è considerato per cosa indifferente e degna di nessuna considerazione" (*Op. cit.*, p. 739 s.).

Un Hegel quindi stupito e indeciso di fronte alla rottura col finito, proclamata dal Vangelo, perché non ha voluto credere, come Pietro, nel Cristo Figlio di Dio vivo. In questa erosione distruttiva del dogma centrale del Cristianesimo da parte dell'idealismo tedesco è sintomatico lo spostamento radicale che si compie nella concezione luterana dell'esperienza circa l'opera redentrice di Cristo il quale diventa per il credente come il suo "Io superiore": a questo modo, come prima conseguenza, veniva lasciata cadere e diffidata la concezione teologica dell'unione delle due nature nell'unica Persona divina in Cristo; poi, alla "fede storica" veniva sostituita la fede come esperienza individuale del credente in cui si attua la libertà del cristiano. Ed è allora anche sintomatico che nello sviluppo della coscienza moderna la caduta dell'elemento o momento metafisico proprio del dogma cristologico tradizionale, operata dal Protestantismo, abbia avuto il suo riscontro nell'abbandono del momento storico, perché l'unica realtà e l'unica storia effettuale della fede è quella che di volta in volta si compie nella coscienza del singolo, nel suo volgersi a Dio.

Una volta eliminata a partire da Lutero stesso la prospettiva metafisica, da quell' "Io superiore" dell'esperienza religiosa del Protestantismo all' "Io trascendentale" della coscienza in generale dell'idealismo trascendentale, il passo è stato molto breve ed è questo forse il dramma più profondo che agita il pensiero moderno, il dramma dell'*ambiguità essenziale*, ch'è di costituirsi mediante l'assunzione delle categorie teologiche fondamentali le quali d'altronde si trovano alla fine assorbite nell'universale umano. Nel Protestantismo così si sono date convegno tutte le inquietudini e le oscillazioni della coscienza moderna: quando allora Kant, Fichte, Schelling e specialmente Schleiermacher ed Hegel si richiamano a Lutero, non si tratta puramente di un ricordo storico ma dell'ispirazione fondamentale per l'assolvimento di un compito che doveva —per necessità di dialettica interiore— essere condotto a termine fino in fondo.

Hegel soprattutto ribadisce esplicitamente la solidarietà della propria filosofia con il principio luterano di cui anzi l'idealismo assoluto dovrebbe offrire la definitiva interpretazione in quanto la ragione, nella sua struttura dialettica, è lo stesso reale ed estingue nel suo divenire ogni opposizione di forma e contenuto: "Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è il medesimo che lo spirito, ulteriormente maturato, si è sforzato di comprendere nel concetto, e così di emanciparsi nel presente e quindi di trovarsi in esso". Lutero, infrangendo il voti religiosi e la struttura gerarchica della Chiesa, ottenne la vera libertà e autonomia dello spirito che si dispiega come universale in sé e per sé e quindi il divino: "Si riconobbe allora —annota con compiacenza Hegel— che la 'sfera religiosa' (*das Religiöse*) deve avere la sua fede nello spirito dell'uomo e che qui deve compiersi tutto il processo della salvezza: la santificazione dell'uomo è cosa che spetta a lui e per suo mezzo l'uomo entra in rapporto con la propria coscienza e immediatamente con Dio". "Soltanto con Lutero —continua Hegel— cominciò in germe la libertà dello spirito. Quest'inizio di conciliazione dell'uomo con se stesso, per cui la divinità viene calata nella sua realtà, è adunque soltanto un principio" (*Philosophie des Rechts*, Vorrede, ed G. Lasson, Leipzig 1930, Bd. VI, p. 16).

L'inizio luterano, secondo Hegel, maturò il suo frutto nell'idealismo. Lutero approfondì il momento della soggettività: "In questo consiste la fede luterano, che l'uomo deve avere il suo rapporto con Dio in quanto è *questo uomo*, in un rapporto tale cioè che la sua pietà e la speranza della sua beatitudine e ogni altra simil cosa richiedevano la presenza del suo cuore, della sua soggettività. Si richiede il suo sentire, la sua fede, l'intima certezza di sé, insomma quel ch'è Suo, ed esso soltanto può veramente avere importanza: l'uomo deve

fare penitenza e sentire rimorso nel suo cuore medesimo, dev'essere riempito dalla Spirito Santo. Cosicché qui il principio della soggettività, del riferirmi a me, la libertà, non soltanto sono riconosciuti, ma si vuole che nel culto della religione l'importanza stia unicamente in questo. E' questa —conclude Hegel— la suprema conferma del principio . . . che solo la fede e la vittoria sul proprio cuore siano necessari; in tal modo è stabilito per la prima volta questo principio della libertà cristiana ed è recato a vera coscienza”.

Con il principio della soggettività la religione si mostra nella sua vera essenza, ma questa non si compie —osserva Hegel— se non alla condizione che sia libera la spiritualità del soggetto: questo si avrà soltanto quando la soggettività abbracci tutto l'ambito dell'essere e lo spirito si possenga non soltanto come cuore ma anche come pensiero. Così Hegel vede nel suo idealismo il compimento della riforma di Lutero e l'affermazione definitiva dell'uomo moderno.

CORNELIO FABRO
Università S. G. in Laterano
Roma

SAPIENTIA RECONSIDERED

1. THE CASE AGAINST SAPIENTIA

At first sight it seems as if sapientia can no longer be considered as an ideal in our culture. Both as *theoria* and as *praxis* sapientia seems a relic from a culture which fundamentally differs from ours. Since we have discovered that knowledge is not only useful, but also the most dynamic force in the progress of the world, there is no room left for sapientia as disinterested pursuit of truth. The value of knowledge lies in this application and not in its supposed inherent qualities. Consequently, if in our times fundamental scientific research is still held in high esteem, this is not because of its own value, but because of the fact that this "disinterested" scientific research has proved of even greater usefulness than direct applied research. In short: science does not exist for its own sake, it is only a means to an end, namely praxis.

It could be argued, of course, that in itself the greater unity of *theoria* and *praxis* in modern science cannot be a sufficient reason for abandoning sapientia as an ideal, for this unity is already present in the classical idea of sapientia. In sapientia the philosophical desire to reach a vision of reality and of man is interrelated with an ethical praxis, a way of life that is in agreement with the discovered truth. Nor can the fact that, in contrast with sapientia, modern science and its praxis are of immediate importance for the material conditions of daily life be a reason for the devaluation of sapientia. For if one thing is lacking in our times of specialized science and praxis, it is a critical reflection upon these activities from a more synthetic anthropological and ethical view-point.

Yet, in spite of all this sapientia can hardly be said to be an inspiring ideal for our times. Sapientia is too strongly marked with the seal of the past. Something essential, so it seems, is lacking. What exactly is it that reminds us so much of the past? Especially in its ethical dimension sapientia suggests the wise resignation to the

limitations of human existence. The classical ideal of *sapientia* dates from a time when the order of nature as well as of society seemed firmly and immutably established; man simply had to accept them as such. True, the ethical component of *sapientia* called upon man to realize within the given order that which *ought to be*, but the *leeway* offered by that order seemed very small; hence it was wise to be resigned to this.

It is precisely against this classical virtue of wise resignation that the whole spirit of our time revolts. And "revolts" is more than a way of speaking. What our time seems to need is not the spirit of resignation, but the spirit of revolution, a spirit that is prepared to change in a radical way existing conditions of life. For if there is one thing we have learned from history and especially from the history of science and its praxis, it is this: we should not resign ourselves to anything.

It is true, of course, that there is no reason for mere optimism about what science has accomplished up till now. There can be no doubt that science offers enormous possibilities, but it is also evident that there is a painful difference between what we expect of science and what science actually accomplishes with respect to the realization of the more human world which we can envisage thanks to the progress of science and praxis. Why is it that science falls short of the goal? Do we still fail to see the real potential of science for the benefit of mankind? Are we still trying to subordinate science to an antiquated social order, instead of recognizing its revolutionary character with respect to society? It could be the case, of course, that scientists do recognize this revolutionary character, but at the same time refuse to draw the consequences because of the fact that their own privileged position in society would be endangered if the real social implications of the technical possibilities were realized.

Or do we perhaps greatly overestimate the real possibilities of science? Must we say that, no matter how much man's power increases through science and technology, there will always remain a painful distance between utopia and attainable reality, between man's ethical consciousness of what should be and the massivity of reality, including the real nature of man, which makes that tope illusory? If that were true, then we would still be in need of the virtue of resignation, at least much more than we are prepared to acknowledge.

It is not easy to answer the questions we have raised, at least not in a decisive way. As to most questions we must simply say that we do not or not yet know the answers. And this lack of definite answers is not just a more or less accidental situation of our times, it is perhaps one of the most fundamental changes with respect to our know-

ledge. From the moment that the development of science from rational into rational-experimental knowledge has made it clear how interwoven theory and praxis are, we must get used to the idea that the answer to many questions has to be found in the praxis itself. For instance, if we want to know whether there will remain a painful distance between utopia and attainable reality, the only answer to this question is: we don't know, we have to find out. Formerly, there was no doubt in our answer: utopian ideals were those ideals which by definition could not be realized. Today, we are not so sure. History has shown us that at least some of former utopian ideals are probably capable of realization. This fact does not allow us, of course, to proclaim that all utopian ideals are, in principle, practicable schemes of human perfection, as some modern utopians seem to think. The best we could say is that whereas formerly utopian thought formed a kind of mental experiment, a product of free imagination, nowadays it ought to be the object of controlled experiments to find out to what extent and in what way utopian thought can be realized.

The necessity of finding out in praxis what is possible and what is not, is another reason why the traditional idea of sapientia seems no longer of great help. Although the very name of philosophy (quest of sapientia and not sapientia itself) clearly indicates that from the very beginning of philosophy philosophers were convinced that the aim of sapientia would never be reached, the traditional idea of sapientia did not connote the progressive character of knowledge. If sapientia did not know all the answers, it did know some answers in a definite way, and the answers it did not know, would never be known.

In short, the spirit of our time criticizes sapientia not only because it preached resignation, but also because of its presumption of knowing something in a definite way, of having a definitive total view.

The spirit of our time is different: nothing is definite, we have to find out. There is, practically speaking, no problem to which this does not apply. For instance, there are many discussions about the question of whether or not man's nature can be changed, and whether or not man's nature, as we know it, is the product of existing society. How also can we know the answers than by studying these problems in the praxis of a changing society?

If in connection with seeking answers to questions about human possibilities we speak of experiments and especially social experiments, then it should be clear that the experiments which are meant are not just any kind of experiment. In order to be acceptable, experiments must fulfil certain conditions. We know, for instance, that experiments without serious theoretical guiding are not only dangerous, but also of hardly any use. The difference between medieval

alchemists and modern chemists is not that the former did not recognize the necessity of experiments, nor that they did not experiment, the difference is that medieval alchemists were not guided by an appropriate chemical theory. With respect to this theory the interesting point is that science has developed this theory itself on the basis of experiments. In passing it may be remarked that this implies a kind of vicious circle, which explains why it took such a long time before appropriate scientific theories could be developed.

2. SAPIENTIA IS STILL NEEDED

Notwithstanding the fact that modern science in many respects has undermined the traditional idea of sapientia, there is, however, not an absolute incompatibility between science and sapientia. It may be true that the very spirit of modern science revolts against the former wisdom of resignation, it may be true that science teaches us that, in principle, we should not resign ourselves to anything, it is equally true that science combines this lesson with another one, namely that this refusal of resignation is itself based upon a more fundamental resignation, namely: the acceptance of nature as it is. For this is what science is doing when it bases its theories on experimental facts. Only by profound knowledge of nature as it really is, is man able to disclose natural potentialities which nature itself does not realize.

At least by way of hypothesis it seems safe to suppose that the same situation exists with respect to the real possibilities of man and of his social order. For this reason the question we have raised whether or not man's nature can be changed is in a sense as irrelevant as to ask whether or not material nature can be changed. The relevant question is different; it is whether man possesses potentialities which he hitherto has not yet—or at least not sufficiently—developed and which he could not even have developed, for the simple reason that he did not have a sufficient insight in his own nature and its possibilities which are *his* possibilities.

The conclusion to be drawn from this short analysis of the true spirit of science should be that, considered in itself, it is wholly justified that sapientia tells us not to lose sight of reality and to be resigned to that reality. Does this mean that in its core the classical ideal of sapientia is hardly affected by the development of science, at least with respect to the connection of sapientia and resignation? Or to use a more philosophical language: could we maintain that the *essence* of sapientia has not changed, the only difference being that we know now better to what to resign and to what not to resign?

Some philosophers are inclined to give an unambiguous answer to this kind of questions. But can it really be given? What does it mean when we give an affirmative answer? Such an answer could be considered more as a kind of implicit definition of "essence" than as a statement about the extent in which the content of the concept sapientia has to be changed. The point is that our increasing knowledge affects the content of even the most fundamental concepts and principles. For the increase of human knowledge is not only a quantitative increase, the increase has been a result of a qualitative change in the way our knowledge functions. The distinction between essence and accident belongs to a period of philosophy when knowledge was not only much more exclusively a matter of rationality, but also far less progressive and dynamic.

In view of this situation it is hardly of any relevance whether or not we proclaim that the essence of sapientia has to be changed. A better question would perhaps be whether or not our concept of essence has to be "essentially" changed. If we have given an answer to this question —and answer means in this connection not just *yes* or *no*, but a whole philosophy— then we have provided the way to say something relevant about the way in which our increase in knowledge and praxis should affect our concept of sapientia.

It is interesting to note that this necessity of a whole philosophy to answer a simple question underlines in an unexpected way another aspect that has always been considered as an "essential" aspect of sapientia, namely its "universal" character. Sapientia is not concerned with the specific detail as such, but with the place of each detail in the totality.

It is obvious, of course, that with respect to such terms as "detail" and "totality" the same critical remarks should be made as with respect to "essence". The classical ideal —in which science was pursued within the all-encompassing frame of philosophy— no longer appears realizable in its traditional forms and is even no longer desirable, because we have lost our faith in all-encompassing visions. Yet, one can hardly claim that we no longer need such an ideal. The need is only too manifest. The difference, however, is that a total vision is for us less a starting point than the terminus of the pursuit of specialized science. But a terminus needs to be taken into account just as much as a starting point, and this is especially true when this specialized science is both aimed at knowledge and at praxis. Consequently, whatever may be our answer to the question whether or not our ideal of sapientia is essentially changed, we need it more than ever.

3. THE VICIOUS CIRCLE OF ETHICS

The fact, however, that sapientia as an encompassing view and as an encompassing ethical guide-line for praxis is less a starting point than a terminus confronts us with a serious problem. How could sapientia serve as a guide if its encompassing view is itself dependent upon the result of its guiding? This problem is the most fundamental problem of modern ethics. Ethics has entered into a kind of vicious circle. If the question is asked in what direction specialized sciences and the different forms of praxis must be developed in a coherent way, guided by a total view which enables us to judge which applications are good and which ones are not good, then the only possible criterion is: does it contribute to the realization of what man ought to be? But what man ought to be is itself codetermined by the concrete possibilities open to man, and our perspective on these possibilities is shifting. Formerly we could, with respect to our fundamental ethical principles, rely upon what was considered as the unchangeable nature of man with its fixed set of possibilities. Nowadays we are no longer sure that we really know the possibilities of man's nature and the possibilities of society. It is only when man has definitively checked these possibilities with respect to what is ethically attainable, that he can answer the question in what direction the future of mankind ought to be shaped. Only then will the concrete ethical goal be known in an encompassing view. Yet, this very goal already ought to guide us in shaping the future.

This vicious circle in which we are situated fundamentally means this: in sapientia as theory, which tries to answer the question who and what man is, and sapientia as ethical attitude, which endeavours to embody this answer in a praxis through which man really *becomes* who and what he is, there exists the same mutual dependence which has gradually begun to characterise all science. This observation is not only consoling for people whose scientific interest lies in the discovery of "laws" and relations that are as universal as possible. It is also consoling because it shows that vicious circles are not always hopeless, for it is known that the development of physical science, which also had to overcome a vicious circle, could really make good progress only after it had discovered its link with praxis.

Nevertheless, the above mentioned vicious circle continues to retain a disconcerting aspect, which is not at all removed by the fact that something similar occurs in the relationship between science and technology. For in the realm of science one can peacefully experiment, science views and studies its object in the repeatable aspects of reality, but with respect to man the uniqueness of the individual man and

also the uniqueness of history are involved. More and more we are convinced that we are responsible for history, but how can we live up to this responsibility if we don't know in what direction history ought to be directed? We can't sit down and wait till the future shows us what that direction is. Then it will be too late.

4. THE PROBLEM OF THE FIRST PRINCIPLES

In what way can and should sapientia help us in finding a solution for the ethical vicious circle? Certainly not by preaching resignation as we have seen. Certainly not by simply telling us that the fundamental principles never essentially change. Perhaps this is true, but then the meaning of "essentially" has to be determined. Three questions are involved here: firstly, whether or not there will always be fundamental principles; secondly, if there will always be fundamental principles, will they remain unchanged; and finally: whether they will always function in the same way. With respect to the first question: there can be no doubt that in our age with its fast changing conditions most secondary or derived principles in all fields, including that of ethics, are losing their value. The question is, however: does this also apply to really fundamental principles? It could be argued, of course, that if we are convinced that certain principles lose their value, then we are always evaluating these principles by means of more fundamental principles that we accept, at least for the time being, as valid. In this sense we will always use certain fundamental principles.

The point is, however, whether these fundamental principles will always necessarily remain the same (second question) and whether they will always function in the same way (third question). Both questions are closely related. For if we accept the possibility that fundamental principles can be changed, then it follows that they can never function as indisputable starting points. They will function only as provisional and tentative starting points in order to see where they will lead us. In the realm of physical science we are fully acquainted with this situation. The fundamental theoretical principles of classical science, such as the conservation of mass or the conservation of energy, have guided the development of science, but this did not exclude the possibility that as a result of this very development these principles had to be reformulated. It appeared that in their former formulation they were no longer valid. In this sense, science has abandoned the idea of first principles which are given once and for all. It knows that sooner or later even its most successful principles could be proved inadequate.

It would be wrong, if from the simple fact that physical science does not accept unchangeable principles, we should conclude that first principles in all fields are changeable. First of all, the situation in other fields could be different. This is clearly the case with mathematics. With mathematics first principles are still indisputable starting points. Yet, this does not mean that at least with mathematics the traditional conception of first principles is still valid, for in the eyes of the mathematician the first principles or axioms have no ontological status.

The main reason, however, why it is not allowed to apply without much discussion the situation of physical science to the situation in philosophy is another. Passing from science to philosophy would not simply be committing the fallacy of "metabasis eis allo genos", for the relationship of physical science and philosophy is not that of two different types of science. This relationship is more complicated. In order to show this, let us return to the problem of the fundamental principles of physical science. We have seen that this science rightly does not accept unchangeable first principles. If we want to know what this implies for philosophy, we must first be aware of the fact that the concept "principle of science" is rather ambiguous. It can refer to such principles as that of the conservation of energy. It can, however, also refer to an entirely different kind of principle. Such is the case when we say, for instance, that, being an experimental science, physical science is based on the principle that the ultimate criterion of its statements lies in the experimental data. There can be no doubt that also in the latter statement the term "principle" is correctly used, but its meaning is not the same as when we speak of the principle of the conservation of energy. In the case of the conservation principle it refers to the question of a principle that has been inductively suggested and is used in all kinds of theoretical deductions but that, nonetheless, remains fundamentally subject to experimental critique, because it belongs to the content of science.

The status of the second above mentioned principle is entirely different. It does not belong to the *content* of physical science, but may be called one of its *constituent* principles. It characterises physical science as an experimental science. Or to express it differently, the principle does not express anything about what physical science discovers in material reality, but makes a statement regarding the method man must follow in the study of material phenomena. It is a philosophical principle that expresses a general aspect of man's way of knowing. As such it is not affected by the fact that science in its progress modifies the content of its principles of the other type, on the contrary: this modification as a result of new experimental data is itself

based on the accepted validity of the methodical principle. From this it could be argued that philosophical principles are still undisputable starting points in the classical sense.

Yet, we have to be careful with this conclusion. First of all, the effectiveness of the philosophical principle under discussion is based upon the way it works as a methodological principle in science, and not upon the (different) ways in which it is explicitly stated in philosophy. Secondly, if we study the history of science, then it is clear that this history shows us not only a progress in the *content* of science, but also of its general *methodology*. The evolution of physical science into an experimental science, together with the possibilities of interfering technically in the order of nature which have revealed themselves in that evolution, has given man not only a new view of his relationship with nature, but also of the principles of his theory of knowledge. And we may add: also of the principles of his ethical praxis. Not only his responsibilities have increased with the discovery of his much greater possibilities, but these very possibilities invite man to reconsider his fundamental ethical principles and the way in which they function. For it is clear that his explicit view of these principles was codetermined in many respects by all kind of considerations related with the theory of knowledge, anthropology, and the view of nature.

If the reconsideration of the fundamental ethical principles were only a matter of finding a more elaborated ethical theory, there would be no difficulty at all, and certainly there would be no vicious circle involved. In its reflections ethical theory could simply follow the factual historical developments. We know, however, that ethics is not just a theory but, first of all, a praxis that must guide the historical development. Therefore, we are faced with the dilemma that either this development is beyond our responsibility because it is beyond our directive power, or that we need fundamental principles to guide us. The peculiar situation in which we find ourselves with respect to this dilemma is the same as with respect to utopian ideals. Even if we are not sure what the final answer to this dilemma is, we must still try to find out to what extent we have a responsibility before history. Thus we have to accept the challenge. This implies, however, that we must find out what kind of fundamental principles we have at our disposal and in what way they can help us.

A special difficulty lies in the fact that our experience teaches us that mankind is not in the possession of unanimously accepted fundamental ethical principles, certainly not in an explicit way. Yet, this difficulty seems greater than it is in reality, especially in the reality of our dynamic situation where fixed explicit principles are of less value than in a static situation. Formerly, the lack of unanimity in philosophy and ethics was regarded as a disgrace, and rightly so.

So long as reality and man himself were conceived in a static way, it was a disgrace, a shame, that man should not be able to determine his position in an absolute way. And the absoluteness with which philosophical and ethical positions were (and are) defended was (and is) only the resulting overcompensation. Since, however, man has discovered the progressive character of his knowledge, the division existing in philosophy and ethics appears in a new light. It appears probable now that man is not yet able to solve his fundamental problems, because he is not yet the man he should be. In this way the lack of unanimity in philosophy and ethics becomes a sign of the openness of the human spirit, which refuses to abide permanently and generally by fundamental principles based upon insufficient information about reality and about man himself. Again we ask, however: what does this new acquired "sapientia" help us with respect to the question under discussion, the problem of how to guide our praxis in shaping the very future that should give us the necessary information?

5. IMPLICIT ETHICAL VIEWS

In answer to the question at the end of last section two considerations are important. The first concerns the fact that in all cultures there has always been made a distinction between real ethical obligations and utopian ideals. That is to say: in his ethical ideals man has always transcended existing limitations. Of course, the true meaning of these utopian ideals was difficult to determine—it still is—but it is obvious that in these utopian ideals an imaginary explicitation was given of an underlying ethical view that had to remain implicit in real life, because of the apparently static condition of human existence on earth. Nowadays we could say that in this ethical awareness man was always ahead of time and anticipated future developments. This enables man when he encounters unexpected possibilities of development, to recognize in them something of the values to which his ethical awareness has always been orientated. It enables him to judge whether something can contribute to the realization of a fuller development of man, even though he does not exactly know what the real terminus of his development will be.

This means—and this is our second consideration—that fundamental philosophical and ethical principles do not have to be fully explicit in order to function. We refer to the way philosophical principles as implicit principles function in science. Such an implicit functioning is, of course, impossible when it concerns principles which function as premises in deductive arguments, but this is not the way in which philosophical and ethical principles function. In what way

do they function? In what way can and should sapientia guide our shaping the future?

Man does not know what this future will be, nor what its actual possibilities will be. He does not even know his own possibilities, his own nature. Yet, he knows something. He knows that the development of mankind ought to go in the direction of a life in which every man will get the chance to "be more himself", to realize better what human existence ought to be. Such expressions always remain somewhat indefinite. Yet, they are not meaningless, for they function as orientation points whenever they concern things that prevent man from being himself and we realize that we can do something about them. As a matter of fact, the development can only progress through efficacious attempts to overcome obstacles to man's "being himself" rather than through a conscious and deliberate orientation to a utopian situation. For any *explicit* picture of such a situation is, of necessity, based upon insufficient knowledge of reality and is therefore dangerous. Such an explicit picture lacks the necessary flexibility; instead of being more effective, it is less effective. An implicit view "knows" without a clear concept, but it also knows why it cannot yet have this clear concept. The concept of what it means "being himself" becomes clearer whenever the obstacles to "man's being himself" manifest themselves more clearly or whenever the development of society recognizes certain features of existing society to be such obstacles.

For this reason it is, generally speaking, meaningless to make definite ethical statements with respect to possibilities that are still relatively far removed from realization. A case in point here would be the possibility of genetically manipulating man. We do not mean that sapientia should not occupy itself with such questions, but that the concrete ethical evaluation becomes possible only when it is concretely clear how such new developments can remove existing obstacles to "man being himself" or cause new impediments. For the same reason it is never possible to exactly determine *a priori* the road by which man's full development can be attained most quickly and efficiently.

6. CONCLUSION

By way of conclusion it is interesting to ask in what way the above discussed version of sapientia affects the classical conception, for instance that of Aristotle: "The wise man must not only know what follows from the first principles, but must also possess truth about the first principles"¹. It is clear that our version of sapientia does not

¹ *Ethica*, VI, cap. 7.

follow that of Aristotle in so far as he thought that by intuition we could acquire such an explicit knowledge of first principles as to allow formal deductions to less fundamental principles and to concrete praxis². But apart from this, the ideal of sapientia, expressed in the passage which we have quoted, is still valid. More than ever we need sapientia. For the fact that we cannot have a definite explicit view of the first principles, does not mean that we should not try to make explicit what can be made explicit. Even if we know—and that ought to be part of our sapientia—that all attempts at making our principles explicit have a provisional character, it is precisely to the extent in which we have made our implicit views explicit, that they can guide us and enable us to profit from new experiences in improving our views.

To this conclusion a final remark³ may be added that carries us back to the opening remarks of this paper. The emphasis on the still existing necessity of sapientia for guiding our praxis could suggest that sapientia in its modern form is of value only in so far as it helps us in our praxis. This in contrast with the classical idea of sapientia, where sapientia was pursued for its own sake as “disinterested truth” about man, albeit with ethical implications. However, if we reflect upon the aim of praxis itself, then we realize that sapientia can never be merely a means to an end. For the aim of praxis itself is the true unfolding of man towards the being that he ought to be, and towards a society that should be both the expression and the condition of this unfolding. There can be no doubt, however, that such an ideal unfolding would include true self-knowledge of man, i.e. sapientia, as an intrinsic part. For the same reason, it may be said that sapientia, as self-knowledge of man cannot be absent during the process in which man strives after a more ideal society, not only from the practical point of view, but also from the theoretical point of view. Or else such strive would hardly be human at all.

Does this conclusion mean that, after all, the classical idea of sapientia should not be changed? Inspired by sapientia itself as quest for wisdom, we may perhaps answer: it should be developed rather than changed, but we know from experience how radical a development can be.

A. G. M. VAN MELSEN

Faculteit der Wiskunde en Natuurwetenschappen
Katholieke Universiteit - NIJMEGEN

² It is not always clear to what extent Aristotle thought this really possible. Cf. J. M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939, p. 112 ff.

³ More about this point in: A. G. M. VAN MELSEN, *Science and Responsibility*, Pittsburgh, Pa. 1970. Ch. VIII.

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFISICA ¿ABSTRACCION O INTUICION?

Es doctrina casi común de los filósofos escolásticos que el punto de partida de la Metafísica es la *abstracción*. Digo *casi* común porque afortunadamente en la actualidad algunos ya han visto que tal doctrina no puede defenderse.

Pero recordemos la doctrina clásica de la abstracción.

Etimológicamente *abstracción* es el acto de *abstraer*, de considerar, una parte de un todo. Entonces, *abstracción* es el acto por el que el entendimiento capta un aspecto (formalidad) de algo sin considerar otro aspecto que está unido con el anterior. No voy a referirme a la complicada "teoría del conocimiento" de los escolásticos, pero en el punto que estoy tratando dividen la abstracción, a partir de Cayetano, en abstracción total y en abstracción formal.

Abstracción total es la "extracción del todo universal, por la cual extraemos 'hombre' de 'Pedro' y de 'Pablo', 'animal' de 'hombre', etc., pasando así a universales cada vez más vastos"¹. "*Abstracción total* es la que reduce el individuo a su quiddidad, es decir, al ser de un orden especial... Se llama abstracción total porque se abstrae toda la esencia, o sea, el sujeto con la forma; por ejemplo, de Pedro se abstrae hombre como algo que tiene humanidad"².

Abstracción formal o extracción del tipo inteligible, es aquella "por la cual separamos de los datos contingentes y materiales lo que es de la razón formal o de la esencia de un objeto de saber"³. "*Abstracción formal* es la que reduce el individuo y la quiddidad al *esse simpliciter*... Esta abstracción se llama formal porque solamente se abstrae la forma de ser a la que se opone como su sujeto el individuo que tiene cierta quiddidad"⁴.

1 J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Desclée, Bs. Aires, 1947, t. I, p. 72.

2 J. B. LOTZ, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1962, p. 346.

3 MARITAIN, *op. cit.*, ibid.

4 LOTZ, *op. cit.*, ibid.

A la primera se le llama abstracción *total* porque es la captación de un *todo* inteligible; a la segunda se le llama abstracción *formal* porque es la captación de una *forma* o actualidad inteligible. La filosofía tradicional tiene como método propio de la metafísica la abstracción formal de tercer grado. Recuérdese que la tradición escolástica habla de tres grados de abstracción, cuando Santo Tomás de Aquino solamente habló de dos *formas* de abstracción.

Para la mayor parte de los escolásticos la abstracción formal tiene tres grados: El primer grado de abstracción consiste en que la inteligencia desindividualiza un ente sensible y conserva tan sólo su contenido sensible, es decir, prescinde de la materia singular. El segundo grado consiste en que la inteligencia, prescindiendo de las cualidades sensibles y de la sustancia material, sólo retiene el ser *cuanto*, es decir, la cantidad. El tercer grado consiste en que la inteligencia prescinde de toda materia y llega al ser en cuanto ser.

Otros autores explican los tres grados de abstracción de una manera diferente a la expuesta. Y así dicen que el primer grado es la abstracción total; el segundo grado es la abstracción formal en la línea de la esencia; el tercer grado es la abstracción formal en la línea del ser. Pero coinciden todos en afirmar que el acceso al ser se logra por el tercer grado de abstracción. Así dice González Alvarez: "En la abstracción formal distinguimos tres grados, cada uno de los cuales nos proporciona un *ens abstractum* específicamente distinto de los otros. Los dos primeros grados de abstracción formal se mueven aún en el dominio del ente particular. El tercero trasciende todo ente particular y nos proporciona el *ens commune* objeto propio de la metafísica"⁵.

No sé cómo se pueden compaginar estas afirmaciones con la doctrina común que sostiene que por la abstracción se llega a la *esencia*, en tanto que González Alvarez asegura que los dos primeros grados de abstracción todavía consideran al *ente particular*. Tampoco sé cómo respetan la doctrina de Sto. Tomás para el que *prima operatio respicit quidditatem, secunda respicit esse*⁶.

Dándose cuenta el autor citado, de que su posición conduce directamente al abstractismo advierte que no se confunda el *ens commune* del tercer grado de abstracción "con el ser, término de una abstracción total espontánea y precientífica que nos entrega algo así como un género abstracto y sin vida, como una totalidad omnicomprendiva de todos los seres como de partes subjetivas... es preciso que (el metafísico) sobrepase la esfera del *ens abstractum abstractione totali*, para aprehender el genuino *ens commune* como término de la abstracción

⁵ *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1961, p. 54.

⁶ He aquí un texto entre varios: "Duplex est operatio intellectus... Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... Secunda operatio respicit ipsum esse rei". *In Boet. De Trinitate*, q. 5, a. 3.

formal en el último grado de la inteligibilidad. Únicamente de esta manera se salva el genuino carácter *existencial* del objeto de la metafísica”⁷.

Pretende mostrar que la metafísica tiene valor existencial y para ello asegura: “La abstracción formal no *desexistencializa* aquello de que se abstrae”⁸. Cita después a Santo Tomás, a Cayetano y a Juan de Sto. Tomás para dar autoridad a la doctrina de que “en la abstracción total no permanece aquello de lo que se hace abstracción; en cambio, en la formal, ambas notas pueden permanecer”.

El proceso de la abstracción formal —prosigue González Alvarez— es totalmente opuesto al de la abstracción total en cuanto que ésta al apartarse de lo concreto existente produce una generalización extensiva; en la formal, al contrario, cada nuevo grado representa una mayor penetración intensiva en lo real. Además, la abstracción total es común a todas las ciencias, en tanto que las ciencias especulativas se diversifican por los diversos grados de abstracción formal⁹.

Y como si no estuviera seguro de haber convencido de que la metafísica tiene valor existencial, añade: “La *esencia* abstraída por el metafísico sigue implicando de alguna manera la existencia. El *ser común*, término de la abstracción formal de tercer grado llevada sobre las cosas sensibles, no es una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible, su arraigo en lo real *existente* . . . es, según la fórmula consagrada, *essentia cui competit esse*”¹⁰. Y concluye diciendo: “El objeto de la metafísica no es el ser desrealizado, pura potencialidad próxima a la nada . . . En el término de la más pura abstracción formal, encontramos el ser como *esencia* a la que compete existir”¹¹.

Se trata, como se ve, de una abstracción especial que *penetra intensamente en lo real* y que sin embargo lo que encuentra es una *esencia* a la que compete existir. Y la metafísica tiene valor existencial, tiene arraigo en lo real existente, porque la *esencia es capaz a existir*. Además, en última instancia, el ser se reduce a la esencia.

En cambio, C. Fabro, uno de los más ilustres tomistas actuales, escribe: “las ciencias que se basan en la abstracción buscan la *esencia* de las cosas para proceder al análisis de las propiedades del propio objeto y construir así el edificio científico de las demostraciones y conclusiones en las que se manifiesta y se expande la virtualidad de la esencia misma: todo se reduce siempre a saber qué *cosa* es lo que hace ser así y así un cierto género o una determinada especie de datos.

⁷ *Op. cit.*, p. 55.

⁸ *Op. cit.*, p. 55.

⁹ Cfr. *op. cit.* pp. 55, 56.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 58. El autor subraya, menos la palabra *esencia*.

¹¹ *Op. cit.*, p. 59.

La metafísica, que tiene por objeto el *on he on*, supone ya de la experiencia y de las ciencias el conocimiento de las esencias y busca conocer el ser”¹².

Como se ve hay diferencias entre González Alvarez y Fabro. De todos modos, generalmente los filósofos tomistas admiten que el ser, objeto de la metafísica, se obtiene por abstracción formal.

Sin embargo, hace ya algunos años, varios autores piensan que la *abstracción formal* no es el conveniente punto de partida para la metafísica y que es más bien una desviación del verdadero pensamiento de Sto. Tomás llevada a cabo por Cayetano.

Es de sobra conocido el texto en el que el de Aquino al hablar de las tres partes de la ciencia especulativa determina los actos psicológicos para obtener los objetos del saber especulativo. Hay, dice, tres actos. Dos corresponden al acto de la inteligencia llamado simple aprehensión. Sto. Tomás los llama abstracción porque en la física para formar su objeto se abstrae lo universal de lo particular —“*abstractio universalis a particulari*”— y porque en la matemática se abstrae la “materia inteligible” —lo cuantitativo— de toda la sustancia corporal —“*abstractio formæ (quantæ) a materia sensibili*—. En cambio, el acto con el que la mente entra en el dominio de la metafísica no es ya la abstracción —simple aprehensión— sino el juicio que al negar la materialidad del ser de experiencia, lo desliga de toda corporeidad y limitación¹³.

Mucho se ha escrito acerca de este texto. Las opiniones se reducen a tres: la primera acepta sin más la doctrina del Comentario al *De Trinitate*: el objeto de la metafísica se obtiene únicamente por el juicio negativo; la segunda rechaza esta doctrina diciendo que Sto. Tomás escribió el Comentario siendo muy joven y por lo mismo es anterior a su verdadero pensamiento: el ser se obtiene por abstracción formal del tercer grado; la tercera sostiene que el texto del Comentario no es motivo para cambiar la teoría tradicional. Así expresa el estado de la cuestión J. Hellin¹⁴.

De hecho los que defienden la primera opinión, más bien admiten la *separación* como método propio de la metafísica, pero sin excluir la *abstracción*. De esta manera opina principalmente L-B. Geiger. No se puede alcanzar el ser metafísico —dice— por la abstracción total o for-

¹² *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino, 1950, p. 132.

¹³ “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividendis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae: alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae; tertia secundum eandem operationem universalis a particulari et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis”. *Comm. in Boeth. de Trin.* c. 5, a. 3., B. Decker, p. 339 a.

¹⁴ “Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica”, *Pensamiento*, 1961, pp. 142-144.

mal de las ciencias; hay que recurrir, entonces, “a una especie particular de abstracción, imperfecta o confusa, que une más bien que separa y que reúne todas las diferencias en una noción proporcionalmente semejante. Así se obtiene la abstracción llamada analógica. Tiene en cuenta la inmanencia necesaria del ser en cada aspecto de lo que es. Totalmente orientada en el sentido de la lógica conceptual, pone de relieve, sin embargo, lo original del caso y la imposibilidad de asimilarlo sin más al de las nociones y conceptos unívocos. No obstante, este acto es imperfecto. Por ser simple aprehensión no debe implicar afirmación o negación. Si se le quiere dar su verdadero significado y explotar su alcance más profundo, si se quiere separar realmente la noción común de sus modos, es preciso mantenerlos al mismo tiempo delante del espíritu y ver su inclusión lo mismo que su relativa diversidad: lo cual no se puede hacer sin el juicio. Entonces es mucho más simple, sin excluir el acto precedente y su derecho a ser tenido en cuenta, recurrir al acto en el que Sto. Tomás ve la operación característica de la metafísica. Le llama *separatio*, juicio negativo”¹⁵.

Hay quienes en este caso distinguen entre *fundamentación* de la metafísica y *elaboración* de su objeto. Genéticamente es anterior y necesaria la *abstracción* para la elaboración del concepto de ser como ser, pero el acto diferencial que funda la metafísica y que hace realmente trascendente al ser, es la *separación*.

En la actualidad casi todos los filósofos de filiación tomista conservan la herencia tradicional de los tres grados de abstracción y de la abstracción formal de tercer grado como punto de partida de la metafísica. Varios de ellos, sin embargo, admiten que se trata de una abstracción especial, como ya lo vimos en Geiger. Y así M. de Munnynk le llama “abstracción integrativa”¹⁶. Hervath le llama “abstracción considerativa” o “sintética”¹⁷. Fabro habla de “abstracción metafísica” y de “abstracción intensiva”¹⁸. Recientemente J. de Finance se refiere también a la abstracción y dice que se trata de un tipo especial que llama abstracción metafísica¹⁹.

Si al ser se llega por una actividad intelectual, que no es la abstracción formal de los escolásticos, ¿por qué llamarle abstracción si no lo es? ¿Simplemente por fidelidad a la tradición?

Por fidelidad a la tradición se habla todavía de los tres grados de abstracción en el sentido determinado por Cayetano. J. Maritain curiosamente admite los tres grados —aunque les llama grados de inteli-

¹⁵ *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Vrin. Paris 1953, p. 317.

¹⁶ Apud FABRO, *op. cit.*, p. 141, nota 3.

¹⁷ Ver nota anterior.

¹⁸ Cfr. *La nozione metafisica...*, p. 138 y 141.

¹⁹ *Connaissance de l'être*, Desclée de Br., Paris, 1966, p. 36. Defiende todavía la doctrina tradicional, entre otros, E. SIMMONS “In defence of Total and Formal abstraction” en *The New Scholasticism*, 1955, pp. 427-440.

bilidad²⁰— y habla con insistencia de *intuición del ser*²¹. Nada tengo contra la abstracción pues su uso es constante en las ciencias y en la filosofía. Lo que no puedo aceptar es la doctrina clásica, a partir de Cayetano, de los *tres grados* de abstracción, sobre todo en el sentido de que para llegar al tercero es necesario pasar por los anteriores. Además, querer fundamentar y explicar la distinción de las ciencias, lo mismo que jerarquizarlas, recurriendo a los grados de abstracción es obsoleto o por lo menos discutible, pues la abstracción matemática esencialmente es de la misma naturaleza que la abstracción física ya que la cantidad es una determinación sensible como las otras²².

No creo necesario insistir en que tratándose del ser no puede haber abstracción porque es evidente que nada se puede separar —abstraer— del ser ya que todo es *del ser*. Si hubiera abstracción del ser tendríamos una forma absolutamente vacía —algo así como el ser-nada hegeliano—, la indeterminación pura. Haríamos del ser un concepto y nos quedaríamos en el plano formal de la lógica en vez de hacer metafísica. Si al ser no se llega por abstracción, se llega necesariamente por *intuición*, puesto que conocer por abstracción se opone a conocer por intuición.

Pero ¿tenemos intuición del ser? Antes de responder a la pregunta es preciso decir algo acerca de la "teoría del conocimiento" —yo le llamo "ontología del conocimiento"— pues la cuestión que nos ocupa, aunque es ontológica, supone y exige una "teoría" del conocimiento: se trata de nuestro conocimiento del ser. Y aquí precisamente está toda la dificultad. La teoría del conocimiento que defienden los escolásticos es la misma que expusieron Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino. Reconozco el genio del Aquinatense porque en realidad su metafísica del conocimiento supera en profundidad y agudeza a la de Aristóteles, pero concretarse ahora a repetir lo que dijo él, no me parece justificado, pues ello significaría que ya todo está dicho, que él poseía la verdad absoluta y que nosotros tenemos que aceptar sin más sus puntos de vista.

Reconozco igualmente los meritorios intentos, por ejemplo, de Rahner, de Lonergan y de Lotz, de modernizar la "teoría del conocimiento" tradicional; sin embargo, creo que aun la difícil interpretación de Rahner conserva los mismos defectos seculares de la doctrina escolástica.

Intentar exponer aquí toda la "ontología del conocimiento" me llevaría muy lejos de mi propósito. Me limito a presentar los puntos que creo inconsistentes.

²⁰ "Il n'y a pas de savoir sans intuitivité", *RT.*, 1970, 70, p. 58.

²¹ Cfr. por ejemplo *RT.*, 1969, 69, pp. 17-34.

²² Cfr. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotelicienne*, Louvain 1946, pp. 166-168.

1º) *La materia es ininteligible y principio de indeterminación.* — Este postulado se refiere indudablemente a la *materia primera*, pues la *materia segunda* como ya tiene forma es inteligible por razón de forma. Entonces la materia es no-ser, pura potencia en el orden real. Se olvida que la materia no existe sola sino *en y por* la forma y la forma es principio de conocimiento —“*forma est principium cognitionis*”— dice el de Aquino.

¿De dónde le viene la ininteligibilidad? No se tiene en cuenta que, en último análisis, la materia o es algo o es nada: la nada no puede impedir la inteligibilidad; si es algo, por ello mismo tiene ser y consiguientemente tiene inteligibilidad porque el ser es la inteligibilidad. Sto. Tomás dice claramente que la materia, por ser potencia, se aleja de la semejanza de Dios, pero como de todos modos tiene ser se asemeja al ser divino²³. Y aunque de suyo es informe, como tiene ser, aunque débil, es una imitación del primer ser²⁴. Por ello la materia es inteligible²⁵. Además, no conocemos puras formas; conocemos estructuras (gestalten), totalidades. En lenguaje escolástico: conocemos *intelectualmente* sustancias compuestas de materia y forma.

2º) *La inteligencia no conoce lo singular.* — Este postulado es consecuencia lógica del anterior. Si la materia es ininteligible, la inteligencia humana nunca podrá conocer los entes porque siendo singulares tienen materia que es —otro postulado— el principio de individuación²⁶. Sto. Tomás es tajante en este punto: “*Intellectus noster singularia non cognoscit*”²⁷.

La doctrina tradicional es que el objeto del entendimiento es la *esencia* de las cosas, de donde todo lo que no pertenezca a la esencia no puede ser conocido por el entendimiento sino indirectamente —*confuse et arguitive*, dice Cayetano—. “Esto es lo que sucede con los singulares materiales, en los cuales la singularidad y los accidentes individuales no pueden ser explicados por las notas constitutivas de una esencia, sino que quedan fuera de ella. De donde los singulares materiales no pueden ser aprehendidos directamente por el entendimien-

²³ “Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse”. I, q. 14, a.11, ad 3.

²⁴ “Licet materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae; quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis”, *De Ver.*, q. 3, a. 5, ad 1.

²⁵ Para que se vea que Sto. Tomás, al menos en varios pasajes de sus obras, admite la inteligibilidad de la materia, he aquí otro texto: “Cognitis principiis ex quibus cognoscitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci... Singularis autem in sua essentia constituitur ex materia designata et forma individuata... Cuicumque igitur adest cognitio materiae et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuata et formas pertinigit... Deo igitur cognitio singularium non deest”, *I Contra Gentes*, c. 65, 20.

²⁶ Hablo de lo intramundano pues las “sustancias separadas” están en el ámbito de la teología.

²⁷ I, q. 14, a. 13, ad 1.

to . . . Por lo demás, la última raíz de que en alguna cosa haya algo aparte de sus principios esenciales es precisamente la materia, y por eso en el haber de la materia hay que cargar la *ininteligibilidad del singular material*. Y como por otra parte resulta que la materia es el principio de singularización en los seres que la tienen, por eso el objeto del entendimiento, por lo dicho, ha de ser inmaterial, es también *eo ipso* universal”²⁸. Esta es la doctrina constante del Santo Doctor. Baste citar algunos textos representativos y demasiado conocidos por los tomistas:

“Lo singular en las cosas materiales no puede ser conocido directa e inmediatamente por nuestro entendimiento. La razón de ello es que el principio de singularidad de las cosas materiales es la materia individual y nuestro entendimiento entiende abstrayendo de esa materia las especies inteligibles. Pero lo que se abstrae de la materia individual es universal. Luego nuestro entendimiento no es directamente cognoscitivo sino de los universales”²⁹.

En otra parte dice: “Todo conocimiento se verifica mediante la forma que hay en el cognoscente. De donde como la semejanza o forma de la cosa que hay en nuestro entendimiento es recibida allí en cuanto separada de la materia y de todas las condiciones materiales, que son los principios individuantes, es necesario que nuestro entendimiento, propiamente hablando, no conozca lo singular sino tan sólo lo universal”³⁰.

Por último: “Lo natural al entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por tanto con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal”³¹.

Según esto, nuestro entendimiento, para conocer lo singular, tiene que volverse a la imagen sensible donde quedó lo singular. Sto. Tomás —y con él la tradición escolástica— habla de “conversión al fantasma”, de “reflexión sobre las imágenes”, de “ayuda de las facultades sensibles”, de “continuación entre el entendimiento y la imaginación”. He aquí algunos textos: “En cuanto nuestro entendimiento, por la semejanza que recibe del fantasma, reflexiona sobre el fantasma mismo del que abstrae la especie o forma, fantasma que es una semejanza particular, en esa misma medida tiene cierto conocimiento de lo singular, según cierta continuación entre el entendimiento y la imaginación”³².

²⁸ J. GARCÍA LÓPEZ, *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 120-121.

²⁹ I, q. 86, a. 1, c.

³⁰ *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

³¹ I, q. 12, a. 4, c.

³² *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

En otro lugar escribe: “El entendimiento conoce a los dos (lo universal y lo singular), pero de distinta manera. En efecto, conoce la naturaleza de la especie o lo que la cosa es (lo universal) extendiendo directamente su mirada, pero al singular lo conocer por cierta reflexión, en cuanto vuelve sobre las imágenes sensibles de las que abstrae las especies inteligibles”³³.

A todo esto digo solamente que si el entendimiento tiene que volver a las imágenes sensibles para conocer indirectamente lo singular existente, esto —actuar sobre lo sensible— lo puede hacer antes y directamente; si no lo puede hacer antes, tampoco lo puede hacer ahora, pues las imágenes siguen siendo sensibles y singulares. O ¿es que las imágenes tienen que ser “espiritualizadas”? Se supone que lo sensible no puede actuar sobre lo espiritual, pero se olvida que lo espiritual sí puede actuar sobre lo sensible. Además, la doctrina tradicional revela un dualismo exagerado, con la resultante exageración entre lo inmaterial y lo material en el hombre. El hombre es una unidad dinámica psicosomática. Quien entiende es el sujeto y quien experimenta sensaciones es el sujeto. Cuando entiende, se vale también de lo sensible; cuando siente, interviene también el espíritu. Recuérdese la doctrina de Maritain acerca de los sentidos “inteligenciados”.

3º) *La simple aprehensión capta la esencia; el juicio capta la existencia.* — Si la existencia no es captada por la forma primaria de conocimiento intelectual —la simple aprehensión— para conocerla intelectualmente mediante la segunda forma de conocimiento ¿también se necesita la abstracción?

4º) *El entendimiento capta la esencia; los sentidos captan los accidentes.* — Entonces los accidentes ¿no tienen esencia y por lo mismo jamás pueden ser considerados intelectualmente? “Los sentidos y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores, en cambio, el entendimiento penetra hasta la esencia misma de la cosa”³⁴. Pero no se nos dice cómo penetra, si en la realidad o en la mente. No podrá ser en la realidad porque la inteligencia conoce directamente la esencia abstraída, y sin embargo se afirma que la misma inteligencia lee en el interior de los accidentes la esencia y la abstrae de allí. Por supuesto los accidentes son sensibles y singulares. Por lo demás ¿no aparece en la doctrina tradicional una desmedida escisión entre los accidentes y las esencias sustanciales?

5º) *Conocer la esencia es abstraerla de la materia y demás condiciones individuantes.* — Esto es lo mismo que afirmar que conocer la esencia es abstraer la forma de la materia, y sin embargo, se sostiene

³³ *Ibid*, q. 10, a. 8, c.

³⁴ *De Ver.*, q. 1, a. 12, c. Cfr. II-II, q. 8, a. 1, c.

que la esencia no es sólo la forma sino el compuesto de materia y forma, puesto que la forma es un *principium quo* que con el otro *principium quo*, la materia, constituyen la esencia específica.

6º) “*El objeto del entendimiento es la esencia*”³⁵. — ¿Dónde queda el ser? ¿No hay peligro de esencialismo y de abstractismo? Me parece que la lógica del sistema lleva directamente al esencialismo. Digo la lógica del sistema porque sé perfectamente que sus defensores se proclaman partidarios de lo existencial —ya lo vimos en González Alvarez— y proclaman que su sistema es un “realismo moderado” que por cierto poco tiene de “realismo” y menos aún de “moderado”. En efecto “este llamado realismo tiene como punto de mira primordial a los conceptos o ideas sacados de lo que él dice los sentidos. Hurta así a la explicación de la realidad y del conocimiento bases más amplias, decisivas y radicales sin las cuales no se puede adquirir la noción de lo esencial-existencial necesaria para todo movimiento, interrogación y sintaxis de la mente. Y tampoco sin el valor metafísico realístico-trascendental de los primeros principios se puede alcanzar ningún juicio ni reflexión ni pensamiento. Este *campus transcendentalis prævius* y siempre *prænsens* y base de todo *transcendens* es casi ignorado en este tipo de exposición de realismo moderado”³⁶.

Quienes dejan de lado el ser se cierran todo camino para llegar a la esencia y a la existencia reales. Y si llegan es al precio de contradecir sus mismos principios. La esencia y la existencia reales se dan en el ser que es el *primum cognitum* de la mente humana y que se va aplicando a las diversas realidades que ofrece el conocimiento. La inteligencia no podrá actuar si no acepta que todo lo que es y lo que hace le viene del ser.

Pero vengamos ya a la pregunta ¿tenemos intuición del ser? Mi respuesta es afirmativa. Y precisamente la intuición del ser es el punto de partida de la metafísica³⁷. Por intuición entendemos la *captación inmediata de algo real que se manifiesta por sí mismo. Es la captación no discursiva de algo en su realidad concreta*. Conocer intuitivamente se opone a conocer abstractivamente. Por lo mismo el conocimiento perfecto es la intuición, es decir, la intuición es la forma perfecta de la intelección. Se trata de la visión directa de una cosa.

³⁵ *III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3.

³⁶ J. I. ALCORTA, “La fundamentación última de la filosofía” en *Augustinus* 60 (1970), p. 347.

³⁷ Empleo la palabra metafísica por ser más común aunque en realidad el término propio es *ontología*. La ontología trata la verdadera “cuestión del ser” (ontología es *logos tou ontos*), trata de responder a la pregunta qué es el ser. En cambio, la metafísica trata del Ser como fundamento del ser y de los entes. Así tenemos ontología fundamental que trata de los entes en relación al ser, o del ser en relación a los entes; y ontología trascendental que trata del Ser en relación al ser y a los entes (metafísica).

Discurrir es ver un objeto indirectamente; es ir sucesivamente de lo conocido a lo no conocido o menos conocido, de la causa al efecto, de los principios a las conclusiones, de la esencia a las propiedades o de las propiedades a la esencia³⁸. Conocer discursivamente algo es conocerlo extrínsecamente, en su razón general, en cuanto participa del ser como los demás entes, pero no en el modo de la participación. Es conocer algo en la extensión y no en la comprensión; es verlo imperfectamente. La intuición, en cambio, es una visión comprensiva, totalitaria: comprensión y totalidad según la perfección de la intuición. Es evidente que la intuición perfecta se da sólo en Dios, en quien la plenitud inteligible se realiza en la unidad absoluta³⁹.

Dos son los caracteres de la intuición: a) es una captación inmediata; b) de una realidad concreta. Por lo mismo se dan grados en la intuición. El último grado corresponde al hombre. Su intuición es imperfecta, pero es intuición. Consecuentemente lo propio de la intuición no es ni la claridad ni la perfección total sino la visión inmediata y concreta. O sea que el grado de perfección de la intuición se determina por la mayor o menor perfección de la visión concreta: cuanto más un objeto sea visto como es en la realidad, más elevada será la intuición.

Generalmente los tomistas niegan que tengamos intuición intelectual. Lo hacen principalmente por dos razones: la teoría tradicional del conocimiento, y el empleo unívoco del término intuición. Por eso es que la mayor parte "tienen un sagrado horror por el concepto mismo de *intuición*", dice un tomista contemporáneo⁴⁰. Afortunadamente en nuestros días hay algunos que admiten ya la intuición del ser, aunque todavía con el lastre de varios puntos gnoseológicos que conservan por amor a la tradición. Es decir, quieren hacer una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, sin advertir que tal síntesis es casi imposible. Así, por ejemplo, Maritain desde hace varios años viene hablando de "intuición abstractiva". Ahora defiende simplemente la intuición del ser, pero sin abandonar, por supuesto, los tres grados de abstracción.

Hace algunos años se dijo que la expresión "intuición intelectual" era extraña al vocabulario tomista⁴¹. Suponiendo que fuera verdad, todavía había que ver si en el léxico tomista no hay expresiones equivalentes. En el *Comentario a las Sentencias*, Sto. Tomás define el acto más perfecto de la intelección humana como "*simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens inteligibile*"⁴². Y en el *De Veritate*

³⁸ Cfr. I. q. 14, a. 7.

³⁹ "plenitudo intelligibilis... in Deo continentur in uno", I, q. 85, a. 1.

⁴⁰ L. BOGLIOLO, "L'essere come esperienza metafisica", en "L'Esere", Studium, Roma 1967, p. 214.

⁴¹ ROLAND-GOSSELIN, "Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?", en *Phil. peren.*, Regensburg., J. Habel, 1930, t. 2, p. 711.

⁴² *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, sol.

dice que la inteligencia humana tiene objetos proporcionados y que *intuitus intellectus* se puede dirigir directamente a ellos⁴³. Claro que en estos textos, y en otros muchos semejantes, el Santo Doctor emplea la expresión *intuitus* en sentido amplio. Así lo da a entender cuando expresa: *intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*"⁴⁴. Sin embargo, se trata de cierta intuición.

Por otra parte, Sto. Tomás habla en diversas ocasiones del conocimiento que tiene el alma de su propia existencia y afirma que tal conocimiento es concreto y experimental, en lo que tiene de propio, existente *hic et nunc*⁴⁵. El alma experimenta, no algo abstracto sino su sustancia real, concreta y viviente: "*mens seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit*"⁴⁶. Si este conocimiento es concreto y experimental no puede menos que ser intuición. Entonces, la intuición es la condición de posibilidad, la causa del conocimiento que de sí misma tiene el alma. En la doctrina de Sto. Tomás nuestra capacidad de intuición aparece limitada, si se toma la intuición en sentido estricto (como la hemos definido), pero en sentido amplio (como conocimiento intelectual sin discurso) es de aplicación muy frecuente. Tanto que, en oposición al discurso —obra de la razón—, define el acto del entendimiento como intuición. Y así dice que el entendimiento implica la captación inmediata de un objeto⁴⁷ pues designa un conocimiento simple y absoluto⁴⁸. Y no sólo afirma nuestra capacidad de intuición sino que asegura que nos es necesaria, en cuanto que el discurso sería imposible sin una previa y simple captación de la verdad —sin la intuición—; de igual manera, el discurso jamás llegaría a la certeza si no se viniera a reducir a los primeros principios de la razón⁴⁹. Por lo mismo, aunque nuestro conocimiento intelectual ordinariamente es discursivo —racional— no por eso deja de tener intuición, porque la razón misma surge a la sombra de la inteligencia⁵⁰. Y así dice que la actividad de nuestra mente es entender y ratiocinar⁵¹. Mejor todavía: la razón —conocimiento discursivo— es

⁴³ *De Ver.*, q. 14, a. 9, c.

⁴⁴ *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c.

⁴⁵ Cfr. I, q. 87, a. 1, c.

⁴⁶ *De Ver.*, q. 10, a. 8, c. Cfr. *Contra Gent.*, III, c. 46.

⁴⁷ "Intellectus importat subitam apprehensionem alicuius rei", *II Sent.*, d. 24. q.3, a. 3, ad 2.

⁴⁸ *I Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1.

⁴⁹ "Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet ... similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad prima principia, in quae ratio resolvit", *De Ver.*, q. 15, a. 1.

⁵⁰ Cfr. *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2. *De Ver.*, q. 13, a. 3.

⁵¹ "Actus rationis, est intelligere et ratiocinari" I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

solamente un medio al servicio de la inteligencia; es decir, que la intuición es el verdadero fin de las actividades abstractivas y discursivas puesto que “lo que hay de más elevado en nuestro conocimiento —asegura el Santo Doctor— no es la razón sino el entendimiento, que es el origen de la razón”⁵².

Por ello no hay en nosotros dos facultades de conocer intelectualmente sino que la razón se llama inteligencia —principio de conocimiento simple, absoluto, inmediato— en cuanto que participa de la simplicidad de la intuición, principio y término de su operación propia⁵³. La intuición es, pues, el límite natural de nuestra actividad intelectual que es, ante todo, penetración íntima, visión profunda de lo que es una cosa, es decir, visión de la totalidad concreta en su original unidad y en su pluralidad estructurada.

El caso típico que Sto. Tomás considera como intuición es la captación del ser y de sus propiedades⁵⁴. Y aunque frecuentemente se refiere no al ser sino a los principios, es porque en realidad la intuición del ser y de los principios es la misma. Que se trate de intuición no es una simple deducción; es la doctrina formal del Angélico⁵⁵.

Me he entretenido un poco en mostrar que la doctrina del de Aquino no es ajena a la intuición porque muchos tomistas sólo aceptan lo que dijo el Sto. Doctor. Independientemente de esto, estoy convencido de que tenemos intuición del ser y de que allí está precisamente el punto de partida de la metafísica. Para ello empleo el método trascendental, iniciado por Kant al partir del conocimiento para llegar a sus condiciones de posibilidad, encontradas *a priori* en el sujeto, y perfeccionado por Lotz y algunos otros autores de la Escuela de Maréchal.

Nuestro método supera las dificultades del de Kant. El filósofo alemán emplea la reflexión, pero incompleta porque no llega al ser. Nosotros, en cambio, empleamos la *reflexión ontológica* por la que el objeto es entendido a partir del sujeto en cuanto que al volver a sí,

⁵² “Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo”, *Contra Gent.*, I, c. 56.

⁵³ “Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione distincta, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione”, *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

⁵⁴ “Omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua principia ... et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia ... et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis”. In Boeth. de Trinit., q. 6, a. 4 c. “Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, sc. primae intellectus conceptiones... sicut ratio entis, unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit”, *De Ver.*, q. 11, a. 1.

⁵⁵ “Oportet ergo quod in anima rationali... sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia”, *II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1. “Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet”, *Contra Gent.*, I, c. 57. “Nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu”, *De Ver.*, y. 8, a. 15, c.

el sujeto reduce el objeto a su profundidad íntima. Es reflexión ontológica porque llega al ser, y el sujeto se percibe plenamente como inteligencia. Buscamos las condiciones de posibilidad no sólo del objeto como tal sino del objeto como ente y, por lo mismo, se descubren no sólo en el sujeto sino también en el objeto. Por ello el método trascendental de Kant es puramente subjetivista; el nuestro es *subjetivo-objetivista*.

El punto de partida de la metafísica debe ser tal que nada presuponga —debe ser radicalmente primario—, tiene que ser válido por sí mismo, y no debe ser fundamentado ulteriormente. Estas condiciones se cumplen en la intuición del ser.

En el punto de partida de la metafísica necesitamos una certeza inmediata y absoluta que, por lo mismo, no necesite demostración y ni siquiera tiene que ser buscada. Y esto se da precisamente en el ser. El ser es lo primero y lo que siempre se presenta a la conciencia. Esto significa que tenemos *experiencia* del ser —experiencia ontológica—. Es así: yo me doy cuenta que *soy*, me experimento *siendo* —experiencia *óptica*—, y me doy cuenta que hay entes —personas y cosas— y estoy plenamente seguro de ello —experiencia *óptica*—; pero precisamente al experimentarme *siendo* me experimento como un ente y no como el ser. Pero ¿cómo podría conocerme como ente si no sé previamente —o al menos simultáneamente— que se da el ser y que me distingo de él? Por el ser me capto como ente, y sé que lo múltiple extramental es ente y no el ser. Desde el momento que descubro que *soy* tengo conciencia *del ser* y tengo conciencia de que soy *en* el ser y *por* el ser —experiencia *ontológica*—. El ser y el yo se implican mutuamente, de modo que el yo se encuentra inmerso en el ser, pero sin una clara distinción todavía.

Cuando se rompe esta biunidad del ser y del yo y se convierte en la dualidad primordial *ser* y *yo*, *yo* y *ser*, empieza la metafísica. Esta actitud es el asombro ante el ser: advierto que el ser está en mí y que yo estoy en el ser; el ser me es presente y me sustenta, me hace existir, y yo estoy presente al ser en el ser.

En esta *primera* vivencia —primera en el orden ontológico— en la que el ser se me revela, el yo es trascendente a sí mismo por el hecho de encontrarse siendo. Advierte la “diferencia ontológica”: el yo se da cuenta de que no es el ser sino que participa de él. Al mismo tiempo advierte que al escindir la biunidad, se convierte en extraño a sí mismo, ha roto su identidad y capta que se da el no-yo, de suerte que la conciencia del *yo* es conciencia simultánea del *tú*. Así el sujeto se percibe en una doble trascendencia: está vinculado al ser por el que es, y está vinculado a los entes con los que co-es. Soy ente porque se

da el ser y lo capta inmediatamente. Hay entes y son porque participan del ser.

Tengo intuición del ser y por eso me capto siendo, y percibo los entes porque están iluminados por el ser. La "noción" de ser funda nuestros juicios y es la condición de posibilidad de todos nuestros conocimientos porque el ser es "aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en el cual vienen a resolverse todas sus concepciones"⁵⁶, como dice el de Aquino. O también: "Lo que primeramente se presenta a la inteligencia es el ser"⁵⁷.

El ser es, pues, inmanente a todas sus determinaciones y jamás puede identificarse ni con la subjetividad ni con la objetividad: no coincide con la objetividad porque yo me capto siendo, me experimento como participando del ser: él me envuelve, me trasciende, me inviste, me acosa, y me percibo *en* él. No coincide con la subjetividad porque en este caso el *sum* se identificaría con el *cogito* y entonces mi ser sería interior al pensamiento, y la expresión *yo soy* equivaldría *yo soy para mí y por mí*.

El ser está más allá de cualquier oposición y el espíritu es participación del ser y dinamismo hacia él. Por lo mismo "el dato primero no es el puro *cogito* del idealismo, ni siquiera el *yo-en-el-mundo* de los existencialistas: es *yo en el ser y el ser en mí*: yo en tensión hacia el ser y poseyéndolo de alguna manera en mí por este dinamismo y al mismo tiempo comprendido, inscrito en él, cuya realidad se me impone y me trasciende"⁵⁸. Así, pues, la afirmación primordial —en el orden filosófico— es la afirmación del ser. Todo progreso intelectual no es más que la explicitación de esta captación primera. Sin embargo, aquí está la mayor dificultad. Si la intuición es captación inmediata de algo individual, y si el ser es lo más universal —trascendente— ¿cómo puede haber intuición del ser? ¿no hay oposición entre lo abstracto y lo concreto?

Ante todo, el ser no es algo abstracto. Es la totalidad dinámica que da sentido a todo; es lo que hace que los entes sean; es el fundamento de lo que es. "El existente —dice de Finance— al que reenvía la idea de ser no puede ser . . . un existente particular. La afirmación radical que subtiende y envuelve todas las demás y condiciona todo ejercicio del pensamiento es ésta: *se da el ser*, afirmación en la que está contenida inmediatamente esta otra: *yo soy en el ser*. O más bien, es una afirmación única, pero que no se puede formular sino escin-

⁵⁶ "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens", *De Ver.*, q. 1, a. 1, c.

⁵⁷ "Id quod primo cadit in intellectu est ens". I-II, q. 55, a. 4, ad 4.

⁵⁸ J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, p. 48.

diéndose en dos juicios: la posición del ser como una totalidad existente en la que el sujeto y el objeto, el Yo y el mundo, están comprendidos”⁵⁹. Por ello Sto. Tomás no duda en afirmar que la primera verdad es que se da el ser⁶⁰.

De hecho, toda relación inteligible a los entes, toda afirmación de los existentes, se funda necesariamente en la afirmación del ser. Y por más profundas que sean las diferencias que hay entre los entes, siempre hay una unidad envolvente, original y originante de todo ente. Es el todo del ser⁶¹. Y como no puedo pensar si mi pensamiento no está en contacto con lo real, de lo contrario el contenido de mi pensamiento sería totalmente irreal, tengo que admitir que si mis juicios son verdaderos es porque el ser los funda y los sostiene. Así con razón concluye J. H. Nicolas: “Si cada existente actual es contingente, es necesario que el ser exista y no podemos pensarlo sino como actualmente existente. El realiza muy bien, pues, las condiciones necesarias para ser objeto de intuición intelectual”⁶². En este punto hay gran diferencia entre mi posición y la teoría clásica del conocimiento. Con todo, creo estar en lo justo.

Respecto a la inmediatez no habrá dificultad desde el momento que en el conocimiento sensible hay imágenes y no por eso el conocimiento termina en ellas sino en las cosas reales. De manera semejante, el conocimiento intelectual no termina en las imágenes sino en la realidad. Este es el misterio del conocimiento que esencialmente es inmanencia y sin embargo es suscitado por la trascendencia —los objetos— y termina en ella. El conocimiento es el encuentro de dos dinamismos: el dinamismo del sujeto y el dinamismo del objeto.

Me place aducir las palabras de un tomista contemporáneo: “(el ser) es la realidad fundamental de toda cosa. En el menor existente está todo entero para el espíritu que lo contempla allí en una noción cuya unidad domina, sin abolirla, su diversidad esencial. Esta noción, que cualquier ser puede proporcionar, es irresistiblemente referida por el espíritu a lo real, en cualquier ser actualmente existente. Es la raíz misma de la singularidad, de la concretividad de las cosas, y sólo por él la inteligencia llega a captar lo concreto. En una palabra, él es, entre todos los objetos de pensamiento que se ofrecen, en nuestra condición presente, al espíritu humano, el sólo que es verdaderamente concreto; él y los trascendentales que participan de su doble totalidad,

⁵⁹ *Connaissance de l'être*, p. 40.

⁶⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 3.

⁶¹ Cfr. J. DE FINANCE, op. cit., pp. 42-44.

⁶² *Dieu connu comme inconnue*, Desclée de Br. Paris, 1966, p. 42.

comprehensiva y extensiva. El es, pues, objeto de intuición para la inteligencia humana, y lo es de manera perfecta y única”⁶³.

Yo concibo la cuestión de esta manera: tenemos una intuición oscura del ser y por el ser captamos a los entes que, a su vez, clarifican nuestra noción de ser —*intuición reflexiva*—. Es decir: del ser a los entes y de los entes al ser, en un círculo vital y dinámico que va de lo implícito a lo explícito, de lo virtual a lo actual. Quienes no admiten nuestra posición hacen del ser un concepto y lo manejan como cualquier otro concepto, sin darse cuenta que el ser es una *noción única* y que no puede tratarse como concepto. Con cuánta razón Maritain dice que los *buenos* tomistas han vivido *in actu exercito* la intuición del ser⁶⁴. El yo experimenta su realidad —o algo externo— y en ese momento la inteligencia co-experimenta el ser. “La inteligencia ve el ser (el ser de esto o aquello) en el juicio de existencia, de carácter único... Por ello profiriéndolo la inteligencia tiene como una revelación del ser que tienen las cosas, del ser extramental, que barre de un solo golpe toda tentación de idealismo. Con ocasión de cualquier realidad individual captada en su singularidad por el sentido externo... o con ocasión de esta realidad secreta y oculta, pero eminentemente mía, que es yo mismo y de la que la conciencia capta el existir en algún momento privilegiado... con ocasión de cualquier realidad individual captada en su pura singularidad, la intuición intelectual del ser se produce así”⁶⁵.

El mismo filósofo francés juzga tan importante la intuición del ser que afirma que la intuitividad del entendimiento volcado hacia lo real es necesaria a la validez del pensamiento como saber, de suerte que no hay saber sin intuitividad⁶⁶.

¿Es de verdad la intuición del ser el punto de partida de la metafísica? Así lo creo. No puede serlo la abstracción de tercer grado, por lo dicho anteriormente. No lo es la duda porque en la duda falta precisamente la certeza y así la duda no tiene validez por sí misma puesto que no hay adhesión de la mente y ¿cómo va a ser fundamento lo que es de suyo provisional, como la duda? Además, hay algo anterior a la duda, y es la certeza del yo que duda. Entonces la duda no es lo primero: supone algo de donde precisamente parte la duda.

No es la pregunta. Coreth aduce diferentes razones e insiste en su punto de vista. “La pregunta se autofundamenta en la realización del preguntar... La pregunta por el punto de partida de la metafísica

⁶³ J.H. NICOLAS, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁶⁴ Cfr. “Nature blessée et intuition de l'être” en *RT.*, 1968, 68, p. 20, n. 1.

⁶⁵ “Nature blessée et intuition de l'être”. *RT.*, 1968, 68, p. 23.

⁶⁶ Cfr. “Il n'y a pas de savoir sans intuitivité”. *RT.*, 1970, 70, p. 47.

ha probado que la pregunta es el punto de partida que se fundamenta a sí mismo. Por lo tanto, la pregunta por el punto de partida se convierte —o siempre es implícitamente— en la pregunta acerca de la pregunta. La reflexión de la pregunta sobre sí misma se localiza ya en la pregunta por el punto de partida y es ya el punto de partida del preguntar metafísico. Así la pregunta es el único punto de partida posible, que se fundamente a sí mismo en su posibilidad y necesidad”⁶⁷. Si entiendo bien, las complicadas palabras de Coreth quieren decir que el punto de partida de la metafísica es la pregunta por el punto de partida. O sea que cuando pregunto por la pregunta, “formulo de nuevo una pregunta y establezco de nuevo la posibilidad del preguntar. Esto pone de manifiesto que siempre puedo preguntar y puedo hacerlo sin presuponer nada”⁶⁸. Me parece que Coreth confunde el punto de partida genético con el punto de partida ontológico. Tal vez cuando alguien pregunte “¿Cuál es el punto de partida de la metafísica?” ya empiece a hacer metafísica. Sin embargo, creo que en el plano ontológico hay algo más profundo, y sobre todo, hay algo anterior a la pregunta por la pregunta: el ser. En efecto, antes de que el sujeto pregunte, *es*, se experimenta *siendo* y sabe que no es el ser sino que participa de él. Al experimentarse siendo co-experimenta el ser. Por ello, no es la pregunta lo fundamental y originario sino el ser del ente que pregunta. Además, el que pregunta, pregunta por *algo*. Y este *algo* es el ser del ente que pregunta y de todos los entes. Y al preguntar, pregunta porque ya ha tenido la intuición del ser y quiere conocer al ser del que ha tenido un pre-saber. Quiere hacer explícito lo implícito; quiere de-velar lo velado: el ser. “No preguntaría si no me hubieras ya encontrado.”

No veo cómo la pregunta se fundamente a sí misma porque en todo caso la pregunta por la pregunta es una actividad del sujeto pensante. Y toda actividad es siempre posterior —en el orden ontológico— al ser —*operari sequitur esse*—, por lo mismo antes de la pregunta está el ser del que pregunta. Cuando Coreth afirma: “En la realización del preguntar mismo la pregunta se fundamenta absolutamente en su posibilidad”⁶⁹ no tiene en cuenta que “*a posse ad esse non valet illatio*”. Por otra parte, si partimos de una posibilidad me parece que no estamos en la metafísica que tiene que partir de la realidad y no de la posibilidad. El mismo ha escrito antes: “La metafísica trata del ser real. Tiene que investigar el ente real, la totalidad del ente real en su ser: todo lo que “es”. Sólo entonces realiza plenamente su propia esencia. Una metafísica de lo posible sin metafísica

⁶⁷ *Metafísica*, Ariel, Barcelona, 1964, p. 77.

⁶⁸ *Id.*, *ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 77-78.

de lo real es irrealizable, porque no es la posibilidad la que precede a la realidad, sino la realidad a la posibilidad... la metafísica es capaz... de entender al ente real en su ser. La razón de esta capacidad estriba en que la metafísica, desde el primer momento *antes de encontrar la autorrealización real del que pregunta, encuentra al ser real*, puede partir de él y suponerlo en la deducción ulterior”⁷⁰. Por ello pienso que la pregunta radical es la pregunta por el ser, pero captado ya confusamente mediante la intuición.

Algunos autores —Maréchal, Marc, Lotz, Brugger— ponen como punto de partida el juicio. ¿Qué decir de esta opinión? Pienso que sustancialmente coincide con la mía. Aunque estos autores no hablan de intuición del ser —más aún, la rechazan por fidelidad al “tomismo”— sino de abstracción formal⁷¹, sin embargo, su teoría del juicio supone claramente una captación previa del ser. De hecho, ¿cómo puedo yo *enunciar* algo, cómo puedo realizar la *posición* si no he visto ya confusamente el ser? Lotz, por ejemplo, distingue dos fases en la aprehensión espiritual: la simple *posesión* ante-judicativa del objeto conocido, y el *poner* judicativo, afirmativo o negativo, de lo que antes era tan sólo poseído. La primera forma de actitud cognoscitiva es una simple representación. Y tener una representación significa que se tiene presente en la mente un contenido⁷². Todo esto supone —y exige— la intuición del ser porque el contenido de la representación, la representación misma, necesariamente son *algo*. Y si se les conoce como *algo* ya se les está diferenciando del ser. Por lo tanto, la intuición es la captación confusa, inicial, del ser; el juicio, la captación clara del ser y su expresión. La intuición es lo implícito; el juicio es lo explícito. Por tanto, el juicio es lo último en la manifestación del ser. O sea, el principio supremo que hace posibles todas las fases de la síntesis-juicio se encuentra en el ser; las fases anteriores a la posición no son más que la marcha del ser hacia sí mismo”⁷³ dice Lotz. Para afirmar esto y, sobre todo, para que tenga sentido es necesario aceptar que antes de emitir el juicio ya se tiene y se conoce, de alguna manera, el ser.

En este sentido, creo que la opinión de los autores citados coincide con la mía. Yo admito también dos fases: en la primera se da la intuición del ser; en la segunda, se da la reflexión por la que la noción oscura del ser se clarifica y se hace explícita. Y es cuando se pronuncia el juicio. Por eso se puede hablar de una *intuición reflexiva*.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 68. Yo subrayo.

⁷¹ Cfr. J. B. LOTZ, *ONTOLOGÍA*. Herder, Barcelona, 1963, n. 636, p. 346.

⁷² Cfr. *Le jugement de l'être*, Beauchesne, Paris, 1965, p. 79.

⁷³ *Op. cit.*, p. 81.

En conclusión: sostengo que el punto de partida de la metafísica es la intuición del ser. Y solamente en esta postura se cumplen las condiciones o características que debe tener un punto de partida: ser absolutamente primero, fundamentarse a sí mismo y ser condición de posibilidad de progresar. Solamente el ser es absolutamente primero —no sólo en el orden ontológico sino también en el orden lógico— y por lo mismo no necesita fundamentación porque es precisamente el fundamento de todo ente, y es la condición de posibilidad de la búsqueda del ser, que es la metafísica. Todo otro punto de partida que se proponga es necesariamente posterior a la intuición del ser.

Sé que mi artículo causará reacciones adversas, pero yo estoy convencido —con J. Maritain, J.-H. Nicolas, L. Bogliolo, por ejemplo— de que tenemos intuición del ser. Que esta opinión no agrade a muchos, es natural, como es natural que a nosotros no nos convenza —ni nos agrade— la doctrina de que al ser se llega por abstracción. No me mueve ningún afán polémico. Solamente quise exponer mi punto de vista porque pienso que la verdad no es monopolio de cierto “tomismo”.

Podría suceder que alguien se tomase la molestia de refutar lo que he escrito, pero estoy seguro de que lo haría con las mismas frases que vienen repitiendo desde hace siglos, con la doctrina “clásica” que pasa de edad en edad sin ninguna crítica. Y eso no me va a convencer. Yo estoy convencido con E. Gilson que “un tomista es un espíritu libre... La felicidad del tomismo es la alegría de la libertad que se siente al acoger toda verdad venga de donde venga”⁷⁴. Ser tomista no es repetir servilmente todo lo que en el siglo XIII dijo el Sto. Doctor. No se trata de su persona, ni de su pensamiento siquiera, ni *solamente* de lo verdadero que haya podido decir; “se trata, en primer lugar, de qué puede significar para la evolución de la filosofía lo verdadero que él escribió”⁷⁵.

Ya no se puede sostener que Sto. Tomás haya dicho la última palabra en filosofía y que después de él tenemos que concretarnos con repetir su doctrina y sus palabras como si fueran dogmas. El de Aquino, un genio indudablemente, no hizo más que iniciar una manera de ver lo real —de filosofar—, y los tomistas auténticos, en pos de él y como él, tienen que dedicarse a descubrir el misterio del ser porque saben perfectamente que Sto. Tomás ni vio todo, ni dijo todo, ni todo lo que dijo es verdadero.

Hay “tomistas” que se dedican a difundir los errores del maestro —los tuvo como todo filósofo— o a imputarle los errores de sus comen-

⁷⁴ *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962, p. 249.

⁷⁵ J. J. KALINOWSKI - S. SWIEZAWSKI, *La Philosophie à l'heure du Concile*, Ed. Internat. Paris, 1965, p. 139.

taristas. Hay que distinguir entre la filosofía del Santo y la filosofía de los tomistas, porque hay varios tomismos. Hay el tomismo *tradicionalista*, fiel al pasado, a la tradición, a la letra y muchas veces fiel a Cayetano más bien que a Sto. Tomás. Hay el tomismo *moderno*, fiel a lo nuevo, al progreso científico, que muchas veces desprecia lo antiguo por el solo hecho de serlo. Hay, por último, el tomismo *auténtico*, fiel a lo real, al ser que une pasado y presente. Este tomismo “responde a una necesidad de fidelidad no a un Sto. Tomás abstracto, que jamás existió y que no es más que una ficción de sus sedicentes discípulos o continuadores, sino al Sto. Tomás concreto”⁷⁶. Este tomismo es fiel al *espíritu* del maestro y escruta los textos de los demás filósofos de todos los tiempos, porque sabe que “no se trata de ser tomista o de ser moderno, sino de ser filósofo y permanecer en la verdad. Se vuelve a Sto. Tomás y se inspira en él en la medida en la que está en la verdad”⁷⁷. Es urgente renovar el tomismo. Para ello lo esencial es ir al espíritu filosófico del Santo. “Filosofar *ad mentem Sti. Thomæ* es concebir la filosofía como él, o sea como la contemplación del ser, es situar la filosofía del ser en la base de todas las otras partes de la filosofía, es tomar, en filosofía del ser, sus posiciones iniciales, hacer suya su intuición realista del aspecto existencia del ser y, una vez impregnado de este espíritu, realizar su reflexión filosófica personal, cualquiera que sea el aspecto de lo real que se tome en consideración, tan lejos como sea posible, tratar de estrechar el ser y decir de él su propia visión en su propio lenguaje. Me parece que no hay otro medio de ser tomista sin abandonar la filosofía por una dogmática filosófica o por una historia de la filosofía”⁷⁸.

Termino con unas palabras del ahora casi olvidado Maritain: “El ser, objeto del metafísico, el ser en cuanto ser . . . es el ser que palpita en las cosas, en todas las cosas: éstas transmiten su tenue murmullo a la inteligencia; pero no las confían a todas las inteligencias, sino tan sólo a aquellas que saben oír . . . El ser aparece entonces según sus caracteres propios, como transobjetividad consistente, autónoma, esencialmente variada, porque la intuición del ser es al mismo tiempo la intuición de su carácter trascendental y de su valor analógico. No basta . . . decir ‘ser’; es preciso tener la intuición, la percepción intelectual de la inagotable e incomprensible realidad así manifestada como objeto. Esta intuición es la que crea al metafísico”⁷⁹.

Esta intuición es un don que se da al metafísico, pero “es menester darse cuenta por lo demás —continúa Maritain— de que, si es

⁷⁶ J. J. KALINOWSKI - S. SWIEZAWSKI, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁷⁷ *Id.*, *ibid.*, Cfr. pp. 139-151.

⁷⁸ *Id.*, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁷⁹ *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Br., Buenos Aires, 1944, p. 74.

necesaria a todo metafísico, no es, sin embargo, dada a cualquiera, ni a todos los que filosofan, ni aun a todos los filósofos que quisieran ser o creen ser metafísicos”⁸⁰.

No quiero hacer valoraciones, pero evidentemente, según la doctrina de Maritain, los que no admiten la intuición del ser manifiestan poca disposición para la metafísica.

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA
México

⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

LA CATÉGORIE HÉGÉLIENNE DE CONTRADICTION

Notre intention n'est pas d'étudier les divers emplois, ni donc les divers sens du *terme* de "contradiction" dans l'oeuvre de Hegel: ce travail a déjà été fait, et bien fait¹. Nous nous attacherons à élucider, autant que possible, la *catégorie* de "contradiction" telle qu'elle est présentée dans la *Logique*, afin de pouvoir en estimer la valeur. Ce travail est ardu, pénible, une véritable ascèse de l'intelligence. Mais comme la catégorie de contradiction est la clé du système hégélien, et qu'elle est devenue par son intermédiaire une notion fondamentale de la philosophie contemporaine, c'est un travail indispensable pour qui souhaite voir clair et philosopher honnêtement.

Outre la difficulté intrinsèque du sujet, il y en a deux autres dont il faut dire un mot. L'une est que la catégorie de contradiction est en oeuvre dès le début du système; non pas seulement dès le début de la *Logique* avec la triade *être, néant, devenir*, mais dès le début de la *Phénoménologie* avec la triade *sensation, perception, entendement*. Sans doute, mais comme la contradiction n'est thématifiée que dans la *Logique*, et au niveau de l'essence, c'est là, nous semble-t-il, qu'on doit la prendre.

D'autre part, le texte de la *Logique* est tellement obscur qu'il appelle une explication littérale. Sans doute, mais il y faudrait plusieurs volumes et l'on se noierait dans le détail. Pendre du recul, juste assez, ni trop ni trop peu, telle est notre ambition.

I. EXPOSÉ

Le thème général est indiqué par Hegel d'une façon tout à fait claire. Pour célébrer les mérites de la contradiction, il se hausse même jusqu'à l'éloquence. L'identité, c'est l'être mort, la contradiction est

¹ F. GREGOIRE, *Etudes hégéliennes*, chap. II: "L'universelle contradiction", Louvain, 1958.

le principe du mouvement et de la vie. Un être qui n'est pas capable de soutenir sa contradiction interne s'effondre dans le néant. Et parallèlement, la pensée spéculative, à la différence de la pensée commune, consiste à se maintenir dans la contradiction. Les textes méritent d'être cités:

"C'est un des principaux préjugés de la logique ancienne et de la pensée commune que la contradiction soit une détermination moins essentielle et immanente que l'identité. Alors que si l'on voulait établir un ordre de préséance et maintenir ces deux déterminations séparées l'une de l'autre, on devrait tenir la contradiction pour plus profonde et plus essentielle. Car en comparaison, l'identité n'est que la détermination du simple immédiat, de l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. C'est seulement dans la mesure où une chose a en elle-même une contradiction qu'elle se meut, qu'elle a tendance et spontanéité" (II, 67)².

"Une chose n'est vivante que pour autant qu'elle renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir. Mais quand un existant est incapable, dans sa détermination positive, de passer à sa détermination négative et de les conserver l'une dans l'autre, d'avoir en lui-même la contradiction, il n'est pas une unité vivante, il n'a pas de fond, mais il s'effondre dans la contradiction. La pensée spéculative consiste seulement en ce que la pensée maintient la contradiction et en elle (se maintient) elle-même" (II, 68-69).

"C'est seulement lorsqu'ils sont poussés à la pointe de la contradiction que les divers (êtres) deviennent actifs et vivants, et reçoivent la négativité qui est la pulsation immanente du mouvement et de la vitalité" (II, 70).

Après cet hymne à la contradiction retombons dans la technique.

1. La contradiction est la dernière, et donc la plus profonde, des "déterminations réflexives" de l'essence, ou "essentialités". La réflexion doit s'entendre, non pas d'une attitude de l'esprit à l'égard d'une essence, comme on dit "réfléchir à quelque chose", mais d'une réflexion d'une essence sur elle-même, c'est-à-dire des rapports qui prennent naissance dans son sein, ou plus exactement encore du mouvement (non pas temporel, mais logique) par lequel elle se développe: "l'essence est réflexion, le mouvement de devenir et de transformation qui reste en elle-même" (II, 16). Les étapes de ce mouvement interne de l'essence sont appelées les "essentialités" (*Wesenheiten*).

² La seule traduction française actuellement accessible est celle de Jankelevitch (Aubier, 2 vol.). C'est à elle que nous donnons les références. Mais elle est très imparfaite et ne doit jamais être utilisée sans vérification sur le texte allemand. Le texte allemand que nous utilisons est celui de Lasson.

En voici le schéma. Nous nous garderons bien d'y introduire les termes de thèse, antithèse, synthèse, comme font la plupart des historiens, non seulement parce que Hegel ne les emploie jamais, mais parce qu'ils risquent fort d'induire en erreur. Le schéma est donc :

A Identité (*Identität*).

B Différence (*Unterschied*).

1. Différence absolue (*absolute Unterschied*).
2. Diversité (*Verschiedenheit*).
3. Opposition (*Gegensatz*).

C Contradiction (*Widerspruch*).

La difficulté est de retrouver ce schéma dans les méandres de la dialectique, et surtout d'apercevoir la nécessité du mouvement. C'est pourtant le seul moyen de comprendre des catégories hégéliennes, car chacune se définit et se justifie uniquement par sa genèse.

2. Voici donc ce que nous croyons avoir compris. L'essence, prise immédiatement, est simple rapport à soi-même ou réflexion sur soi; ce qui signifie qu'elle est simple *identité* à soi. Mais qu'est-ce que l'identité? C'est ce qui est différent de la différence. Donc, en se définissant l'identité se supprime et passe dans son contraire. Mais la différence est identique à elle-même. Or elle n'est identique à elle-même qu'en étant la non-identité. Et à son tour la non-identité n'est elle-même qu'en étant identique à elle-même. Donc l'identité contient la non-identité, ou la différence, à titre de moment d'où elle revient à elle-même.

La différence est d'abord *différence absolue*. Cela signifie qu'elle est différence, non par rapport à autre chose, mais par rapport à elle-même. Elle se rapporte à elle-même, elle est réfléchie, elle est donc sa propre négativité. Mais ce qui diffère de la différence est l'identité. La différence est donc à la fois elle-même et l'identité, elle a "son autre" en elle-même, elle contient à titre de moments elle-même et l'identité. Mais chacun de ces moments est à son tour rapport à soi-même, réflexion sur soi. Or "La différence qui contient deux moments pareils, dont chacun est réflexion sur soi, est la diversité" (II, 39).

Dans la *diversité*, les termes sont différents, sans doute, mais ils sont ce qu'ils sont, chacun pour soi. Ils sont donc indifférents (*gleichgültige*) à leur différence. Ils ne sont en rapport que grâce à un troisième terme, extérieur à eux, qui permet leur comparaison. Pour

cette "réflexion extérieure", l'identité devient égalité" (*Gleichheit*) et la différence "inégalité". Mais on ne peut en rester là, car la diversité, en tant que différence purement extérieure, se supprime. En effet, qu'est-ce que l'égal? Ce qui n'est pas inégal. Et l'inégal? Ce qui n'est pas égal. "L'un et l'autre ont essentiellement cette relation et aucune signification en dehors d'elle; comme détermination de la différence, chacun est ce qu'il est en tant que différent de son autre" (II, 42). De là suit que l'égalité et l'inégalité sont définies l'une par l'autre, puisque chacune consisté à ne pas être l'autre. Or, "la diversité dont les cotés indifférents ne sont purement et simplement que des moments d'une seule unité négative, est l'opposition" (II, 44).

L'*opposition* est la différence achevée. "Elle est l'unité de l'identité et de la diversité; ses moments sont divers au sein d'une identité; ils sont ainsi opposés" (II, 47). Cette notion de l'opposition correspond à la contrariété de la logique aristotélicienne, car l'expression "dans une identité" peut s'entendre du genre commun aux deux termes, et les "moments divers" signifient sans doute la négation réciproque. D'ailleurs le mot allemand est *Gegensatz* qui peut très bien se traduire par "contraire". A ce niveau, l'égalité, en tant qu'elle implique un rapport à l'inégalité, devient le "positif" et l'inégalité, en tant qu'elle implique un rapport à l'égalité, le "négatif". Le positif et le négatif ne sont d'abord que les moments absolus de l'opposition: "chacun n'est que le contraire de l'autre". De là découle une double conséquence. D'une part, "chacun n'existe que pour autant que l'autre est, il est ce qu'il est par cet autre et par son propre non-être". Et d'autre part, "chacun n'existe que pour autant que l'autre n'est pas, il est ce qu'il est grâce au non-être de l'autre" (II, 49). Mais puisque chaque contraire porte en lui-même un rapport à son autre, puisqu'il est à la fois lui-même et son autre, il devient indépendant, subsistant par lui-même. "Chacun est ainsi l'opposition toute entière renfermée en elle-même" (II, 56-57). Ce qui est la *contradiction*.

Déjà la différence en général est contradiction implicite ou "en soi", car elle est l'unité de choses qui n'existent que parce qu'elles ne sont pas un, et la séparation de choses qui n'existent que comme séparées sous un seul et même rapport". L'opposition est contradiction explicite ou "posée", parce que "la positif et le négatif, étant posés eux-même comme unités negatives, chacun se supprime et pose son contraire" (II, 57). Reste à voir comment se développe la contradiction.

Si l'on considère de plus près les deux "déterminations réflexives indépendantes", c'est-à-dire le positif et le négatif, on constate ceci. Le positif est posé comme identique à soi grâce à l'exclusion du

néгатif; mais cela signifie "qu'il devient lui-même le négatif, cet autre qu'il exclut de soi" (II, 57-58). Parallèlement, le négatif, en excluant le positif, se pose comme identique à soi, c'est-à-dire comme exclusif de soi.

Cependant les deux modes de contradiction n'ont pas la même pureté. En fin de compte, c'est le négatif qui présente la contradiction achevée. "Le positif n'est cette contradiction qu'en soi, tandis que le négatif est la contradiction posée". En effet, dans le mouvement par lequel le négatif tend à être négatif pur ou absolu, identique à lui-même, il exclut l'identité avec lui-même. Le négatif est donc "la différence absolue, sans aucun rapport à autre chose", il est "l'opposition qui repose sur elle-même". D'une part, en effet, "en tant qu'opposition il exclut de lui-même l'identité, mais par conséquent lui-même"; et d'autre part, "en tant que rapport à soi, il se détermine comme cette identité même qu'il exclut" (II, 58-59).

De tout cela il ressort assez clairement que la catégorie de contradiction ne s'applique qu'à des termes pris comme positif et négatif, couple que Hegel appelle opposés ou contraires. Mais elle ne concerne pas leur rapport, elle concerne chacun d'eux. Si l'on veut être précis, il faut dire que le rapport entre positif et négatif (considérés comme deux termes indépendants) est seulement *opposition*, et que la *contradiction* n'existe qu'au sein de chacun d'eux, parce que chacun contient en lui-même son autre et peut se définir l'autre de son autre.

3. Pour achever d'éclaircir la question, on ne peut négliger les Notes annexées par Hegel à son étude de la contradiction, car elles fournissent quelques exemples assez instructifs.

Le mouvement extérieur sensible, dit Hegel, c'est-à-dire le mouvement local, est "l'être-là immédiat" de la contradiction. Pourquoi donc? Voici: "Quelque chose se meut, non pas en tant qu'elle est à cet instant ici, et à un autre instant là, mais en tant qu'elle est ici et non ici dans le seul et même instant, en tant qu'elle est et n'est pas en même temps dans cet ici. On doit accorder aux anciens dialecticiens la contradiction qu'ils montraient dans le mouvement; cependant il ne s'en suit pas que le mouvement n'existe pas, mais bien plutôt que le mouvement est la contradiction même existante (*der daseiende Widerspruch selbst*)" (II, 68).

De même la spontanéité ou la tendance (*Trieb*) est une contradiction, car elle signifie que "sous un seul et même point de vue, une chose est en elle-même et le manque ou le négatif d'elle-même". "L'abstraite identité à soi n'est encore aucune vitalité, mais du fait que le positif est par lui-même négativité, il sort de lui-même et s'engage dans le changement" (II, 68).

Jusqu'ici, tout va bien, ou à peu près, car ce sont là des exemples de contradiction intrinsèque à un terme donné, et on nous dit, au moins pour le second qu'il s'agit d'un positif. Voici maintenant le passage qui nous paraît le plus intéressant:

“Si dans le mouvement, dans la tendance, etc. la contradiction se trouve masquée pour la représentation par la simplicité de ces déterminations, dans les *déterminations relationnelles* elle se présente d'une manière immédiate. Les exemples les plus banals: haut et bas, droite et gauche, père et fils, et ainsi de suite à l'infini, contiennent l'opposition en un seul (terme). Est haut ce qui n'est pas bas, être haut signifie seulement ne pas être bas, et le haut n'existe qu'en tant qu'il existe un bas, et inversement; dans chaque détermination réside son contraire (*Gegenteil*). Le père est l'autre du fils et le fils l'autre du père, et chacun n'est que comme cet autre de l'autre; et en même temps chaque détermination n'est que par rapport à l'autre, son être est de l'inclure (*ihr Sein ist Ein bestehen*)³. (Sans doute) le père est aussi quelque chose pour soi en dehors du rapport au fils, mais alors il n'est plus père, mais un homme en général; de même haut et bas, droite et gauche, réfléchis en soi, sont quelque chose en dehors du rapport, mais alors ce ne sont que des lieux en général. Les opposés contiennent la contradiction pour autant qu'ils se rapportent négativement l'un à l'autre au même point de vue, ou qu'ils se suppriment réciproquement et sont indifférents l'un à l'autre. La représentation, quand elle les considère comme moments de l'indifférence des déterminations, oublie leur unité négative et les considère seulement comme des divers en général, détermination dans laquelle le droit n'est plus le droit, le gauche n'est plus le gauche, etc. Mais quand elle a devant elle, en fait, le droit et le gauche, elle a devant elle ces déterminations comme se niant, l'une dans l'autre, et dans cette unité en même temps ne se niant pas, mais chacune étant indifférente pour soi” (II, 69).

Ce texte pose un problème d'interprétation délicat, du fait qu'il vise à englober les “déterminations relationnelles” dans la catégorie de contradiction.

Por une part, il enfonce une porte ouverte: quand il précise que les relatifs ne sont opposés que s'ils sont pris en tant que relatifs, ainsi le père en tant que père (de son fils) et non pas en tant qu'homme. Resterait à savoir si l'homme lui-même n'est pas un relatif, et pour Hegel c'est certain, car chaque essence est relative à toutes les autres; mais c'est une autre question.

³ Le sens de ce membre de phrase est incertain; la traduction française le saute simplement.

Pour une autre part, le texte manque à exprimer une idée qu'il implique manifestement: à savoir que les déterminations relationnelles sont des *corrélations*. Cela ressort des exemples donnés. Resterait à savoir si toutes les relations sont bilatérales; et pour Hegel c'est certain; mais c'est encore une autre question.

Etant donc admis qu'il s'agit des corrélatifs en tant que tels, la question est de comprendre en quoi, pourquoi, ils sont dits contradictoires. La question se dédouble: pourquoi chacun est-il le contraire de l'autre, et pourquoi chacun est-il contradictoire en lui-même?

Si l'un des corrélatifs est le contraire de l'autre, ce n'est pas seulement parce qu'il lui est relatif, parce qu'il ne peut être, ni être pensé sans lui, mais parce que, du fait de cette relativité, il le nie. À vrai dire, la réponse est donnée dans la question même. Nous demandons pourquoi l'un des termes est le contraire de l'autre. Réponse: parce qu'il est son *autre*. "Est haut ce qui n'est pas bas, être haut signifie seulement ne pas être bas", "le père est l'autre du fils et le fils l'autre du père". Et ceci posé, il suffit de développer l'idée pour voir la contradiction s'intérioriser dans chaque terme. "Le père et le fils n'existent chacun que comme l'autre de l'autre". Ce qui revient à dire que chaque terme contient dans son unité des déterminations qui se nient réciproquement. Un terme n'est lui-même que par le non-être de son autre, et en même temps par l'être de son autre et donc par son propre non-être. Chaque terme exclut l'autre, et par le fait même l'inclut. Ainsi les corrélatifs sont chacun intrinsèquement contradictoires.

4. — Le cercle est fermé. La contradiction trouve sa forme parfaite dans le négatif, et celui-ci est la différence absolue dont nous étions partis. Qu'avons-nous gagné? En un sens, rien, puisqu'on est revenu au point de départ. Mais en cours de route ont été introduites, mises en place et définies les notions de diversité, d'opposition et de contradiction. Ce qui est un progrès dans l'explicitation de la pensée.

Mais s'il en est ainsi, peut-être faut-il apporter quelques retouches au schéma général donné en commençant. Que la contradiction soit l'unité de l'identité et de la différence, c'est assez clair. Mais si l'on considère les moments de la différence, peut-on dire que l'opposition est l'unité de la différence absolue et de la diversité?

Considéré de haut, le schéma est sans doute valable. Car la différence absolue est une différence *intérieure* (elle diffère d'elle-même), la diversité est une différence *extérieure* (deux termes diffèrent l'un de l'autre par comparaison à un troisième), enfin l'opposition est une différence à la fois *extérieure et intérieure* (deux termes diffèrent l'un de l'autre, et *donc* chacun diffère de lui-même).

Mais il faut ajouter que ces trois concepts sont tous, à des titres divers, unité de l'identité et de la différence. Dans la différence absolue, l'identité concerne la différence même (celle-ci contient l'identité comme son propre moment) ; dans la diversité, l'identité concerne les deux termes (chacun est identique à lui-même) ; dans l'opposition l'identité est le milieu ou l'élément dans lequel les deux termes sont en relation (ils diffèrent dans une identité). C'est pourquoi Hegel peut dire aussi bien que l'opposition est "l'unité de l'identité et de diversité" (II, 47).

Et il faut encore remarques que si l'opposition est une différence à la fois extérieure et intérieure, cela n'est vrai qu'en première approximation. Car en se développant, l'opposition s'intériorise en chacun des termes, et en fin de compte, dans le négatif, elle rejoint la différence absolue. Aussi reçoit-elle un nom nouveau: la contradiction. Il est donc exact que l'opposition est l'unité de la différence absolue et de la diversité, mais seulement dans la mesure où elle se distingue de la contradiction, c'est-à-dire en tant qu'elle est encore imparfaite.

Ceci posé, il devient assez difficile de dire que la contradiction hégélienne n'est pas la contradiction logique, ou mieux formelle, d'Aristote. Quand elle atteint son achèvement dans le négatif, elle ressemble fort à une contradiction formelle. En effet, le négatif n'est lui-même qu'en n'étant pas lui-même, il se définit comme étant cette identité même qu'il exclut. Et même en remontant l'échelle des concepts, on a bien l'impression de se trouver à chaque étape en face d'une contradiction formelle. Au niveau de la contradiction, le positif est le négatif et inversement. Dans l'opposition, chaque terme n'est que pour autant que l'autre est et pour autant qu'il n'est pas. Au niveau de la diversité, l'égal et l'inégal s'incluent réciproquement. La différence absolue est à la fois différence et identité. Et l'identité n'est elle-même que parce qu'elle est différence. Les premiers interprètes de Hegel étaient donc vraiment très excusables quand ils lui reprochaient de rejeter le principe de contradiction.

Est-il possible, pourtant, de laver Hegel de ce reproche? Certainement. On peut remarquer d'abord que pour Hegel la contradiction n'est qu'une étape de la logique; il enseigne qu'on ne peut pas en rester là. Quand la contradiction a atteint son point de perfection, elle se résout dans le *fondement* (*Grund*) qui est l'essence en tant que devenue identique à elle-même grâce à la négation du négatif.

Mais il y a une autre réponse à la difficulté, et peut-être plus profonde. C'est que, chez Hegel, les essences logiques sont douées d'une espèce d'énergie qui les met en mouvement, elles sont actives et même vivantes. De sorte que les termes de l'opposition *passent* l'un

dans l'autre, par une course éternelle, sans jamais s'arrêter et être intrinséquement contradictoires. Dans cette perspective, les phrases-clés nous paraissent être celles-ci: "Le négatif *tend* à être identique à lui-même, c'est-à-dire exclusif d'identité" (II, 58); "chacun (le positif et le négatif) est purement et simplement le *passage* ou plutôt la *transformation* de soi en son contraire" (II, 59); "on voit le positif *se muer* en négatif, et inversement le négatif en positif" (II, 62-63). Ainsi, au moment précis où un terme atteint son contraire, il a disparu, il s'est supprimé; et à ce même instant l'autre commence le mouvement inverse. On a donc une sorte d'oscillation entre deux pôles opposés, mais ces deux pôles ne sont jamais *réalisés ensemble*. Le mouvement des essentialités les empêche de tomber dans la contradiction proprement dite, car celle-ci requiert l'affirmation et la négation *simultanées du même*.

Concluons. De même que la catégorie d'identité est énoncée dans un principe, A est A (II, 33), de même celle de contradiction doit l'être dans un principe qui exprime "l'essence et la vérité des choses": "toutes les choses sont contradictoires en elles-mêmes" (II, 67). Tel est l'enseignement principal qui résulte de l'étude des déterminations réflexives de l'essence: "que leur vérité consiste uniquement dans leur rapport réciproque et par conséquent que chacune contient l'autre dans son concept même". "Sans cette connaissance, il est impossible d'avancer d'un pas en philosophie" (II, 65).

II. EXAMEN

La doctrine étant établie tant bien que mal, essayons de la critiquer.

1. — Dans la logique classique, d'origine aristotélicienne, l'opposition des concepts comporte quatre formes: la contradiction, la privation, la contrariété et la relation. Ces quatre formes sont aussi quatre degrés, en ce sens que l'opposition absolue est la contradiction et que les autres s'en éloignent de plus en plus. De sorte que les formes inférieures ne sont opposées que dans la mesure où elles gardent quelque chose de la contradiction. Autrement dit, le concept d'opposition est analogique.

Or il est certain que Hegel, mieux que personne, a mis en lumière la contradiction qui est impliquée dans les formes inférieures d'opposition. Mais partant de là, il appelle contradiction toutes les formes d'opposition. Ce qui est sans doute légitime, en un sens, puisque les définitions de nom sont libres. Cependant, parmi les vocabulaires, il y en a qui sont clairs et d'autres qui sont confus. Et la confusion des mots, qui en elle-même est sans importance, mar-

que une confusion des idées qui est grave. Si l'opposition est analogique, le procédé de Hegel revient à nommer les analogues inférieurs par leur supérieur. C'est exactement comme si l'on appelait Dieu n'importe quel être, sous prétexte que l'être est analogique, et que l'analogue supérieur est Dieu. Personne ne s'y risque dans le cas de l'être. Il n'y a pas plus de raison de le faire dans d'autres cas.

2. — Entrons maintenant dans plus de détails, et considérons d'abord la construction de la catégorie de contradiction. L'ordre des étapes est: identité, différence, diversité, opposition, contradiction. Le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'impose pas. Nous nous bornerons à quelques remarques.

L'*identité* (d'une essence à elle-même) peut se présenter, si l'on y tient, comme une "réflexion", car elle est une relation (de raison) de l'essence à elle-même. C'est introduire dans la logique un phénomène physique, comme un objet réfléchi dans un miroir, ou comme la lumière qui revient sur elle-même. La métaphore s'applique mieux à l'esprit qui réfléchit qu'à une essence qui se réfléchit. Mais enfin, les métaphores sont presque inévitables, et celle-ci en vaut une autre.

Quand ensuite Hegel distingue la *différence* et la *diversité*, il a raison. On les confond souvent, en prenant la différence dans un sens large, mais on a tort. Seulement, si on les distingue, alors la diversité passe avant la différence, car c'est elle qui est le contraire de l'identité. Sont *divers* des termes qui ne sont pas identiques, simplement. Pour qu'ils soient *différents*, il faut une détermination supplémentaire, à savoir qu'ils aient quelque chose de commun, un genre, disons, et donc qu'ils soient identiques sur ce point. Et c'est au niveau de la diversité que surgit le concept *d'autre*, car il s'oppose au *même*: étant donnée une chose identique (à elle-même) toute chose qui n'est pas elle est autre.

On pourrait peut-être rapprocher la catégorie de diversité chez Hegel du transcendantal *aliquid* chez Saint Thomas. Un être est dit *unum* en tant qu'il est indivis en lui-même, et il est dit *aliquid* en tant qu'il est divisé de tout autre. La seconde notion dérive d'ailleurs de la première: c'est parce qu'un être est un en lui-même qu'il est distinct de tout autre. En jouant à peine sur les mots, on pourrait dire que, si l'on considère plusieurs termes, l'*un* n'est pas l'*autre*, et qu'il est *autre que les autres*. La question qui reste ouverte est de savoir s'il est adéquatement défini comme *l'autre de son autre*; nous y reviendrons.

De plus, nous admettons que dans la diversité les termes sont, pour reprendre l'expression de Hegel, indifférents l'un à l'autre; ils sont ce qu'ils sont, chacun pour soi. Leur opposition résulte donc

d'une comparaison. Mais cette comparaison exige-t-elle un troisième terme, c'est-à-dire un terme extérieur à quoi l'on compare les deux premiers? Pas nécessairement, semble-t-il. Car un terme étant donné, s'il est un en lui-même, il est par le fait même distinct de tout autre. Sans doute cette distinction n'apparaît que par le moyen d'une comparaison; mais il suffit de comparer les termes en présence: tel terme donné, comparé à un autre, apparaît distinct de lui. Et la comparaison n'aboutit pas à poser une relation d'égalité ou d'inégalité, mais précisément la relation de diversité.

Venons-en à l'*opposition*. Hegel la restreint à ce que nous appellerions la *contrariété*, dont il fait un moment de la "différence". Il ignore purement et simplement la *privation*, sans doute parce que des négativités comme le mal et l'erreur n'ont aucune place dans son système. Comme elles ont malheureusement une grande place dans la réalité, cette omission nous paraît une lacune grave du Système. De même l'*opposition des relatifs* est passée sous silence, elle n'apparaît que dans une note comme exemple éclatant de contradiction. La contradiction elle-même n'est pas une forme de l'opposition, elle lui succède, elle en résulte parce que chacun des termes finit par contenir en lui-même son contraire.

Mais cela dit, il y aurait un moyen très simple de pallier aux critiques précédentes: ce serait de traduire *Gegensatz* par *contraire*. On verrait alors que Hegel ne présente nulle part dans sa logique une théorie de l'opposition. Seulement, ce serait tomber de Charybde en Scylla, car une logique qui ne traite pas de l'opposition est un peu courte.

Si l'on admet l'équivalence de l'opposition hégélienne à la contrariété aristotélicienne, on ne fera pas difficulté pour reconnaître qu'elle naît de la différence et qu'elle en est comme la pointe ou la perfection. En effet, des termes sont différents quand ils sont divers au sein d'un même genre, et ils sont contraires quand ils sont les extrêmes d'un même genre. D'où suit que la contrariété est la différence maxima ou parfaite.

3. — Attachons-nous maintenant à la catégorie de contradiction, qui, après tout, est la seule qui nous intéresse ici.

A prendre les choses de haut, elle est, selon Hegel, l'unité de l'identité et de la différence. Ce n'est pas si mal trouvé. Car la définition même de la contradiction pose l'identité: la contradiction porte sur le *même*, et hors de là n'existe pas. Et en même temps que l'identité la contradiction pose la différence, comme l'entend Hegel, c'est-à-dire que ce même n'est pas le même, qu'il est *autre* que lui-même. Le terme *autre*, étant positif, ne rend pas manifeste la néga-

tion qui est essentielle à la contradiction. Mais l'inconvénient est mineur, car le terme *autre* est indéfini, il ne pose rien de déterminé et peut très bien être entendu négativement comme le non-même.

En considérant de plus près la catégorie hégélienne de contradiction, on voit qu'elle repose sur le principe que *exclure est inclure*. Ce n'est là qu'une variante du principe général de la dialectique: *supprimer est conserver*, de sorte qu'en l'examinant nous remontons aux catégories précédentes, car il est en oeuvre depuis le premier pas de la logique et constitue comme l'âme de toutes les catégories. Or si Hegel est avare d'explications sur son principe, c'est probablement parce qu'il le tient pour évident. Et peut-être l'est-il en effet.

Exclure est inclure? A ne considérer que les mots, la proposition paraît franchement absurde. Elle est absurde, effectivement, si on l'entend, comme c'est naturel, d'opérations réelles. Car dans la réalité, si une chose en exclut une autre, elle ne peut pas l'inclure en même temps et par le fait même qu'elle l'exclut. Mais il n'en va pas de même dans le plan logique, dans "l'élément abstrait de la pensée", comme dit Hegel, car on y jongle avec des concepts. Exclure et inclure sont des verbes; on doit donc prendre en considération leur sujet et leur prédicat. Or si on le fait, le principe devient évident et disons même tautologique. Car il signifie à peu près ceci: quand la définition d'une chose est d'exclure une autre chose, alors cette autre chose est incluse dans sa définition. Ou en d'autres termes, si un concept est le négatif d'un autre, il pose cet autre et le contient nécessairement puisqu'il le nie. Ce principe admis, ses applications sont mécaniques et sans grand intérêt. L'identité contient la différence *puisque* l'identique est ce qui n'est pas différent. L'égalité contient l'inégalité *puisque* l'égal est ce qui n'est pas inégal. Etc.

Mais à partir de là, la discussion rebondit. Nous sommes en effet renvoyés à cette idée qu'un terme se définit adéquatement par la négation de son opposé, ou comme dit Hegel, de *son autre*. L'identique est ce qui n'est pas différent, l'égal ce qui n'est pas inégal, le positif ce qui n'est pas négatif, ou pour reprendre les exemples donnés par Hegel, est aut ce qui n'est pas bas, le père est l'autre du fils, et inversement chaque fois. Or c'est ce point qui nous fait principalement difficulté.

Car d'abord, on tourne dans un cercle qui ressemble à un cercle vicieux. Qu'est-ce que l'identique? Ce qui n'est pas différent. Très bien, mais alors qu'est-ce que le différent? Ce qui n'est pas identique. On n'a pas avancé d'un pas, mais on peut continuer le jeu: le différent est le non-identique, donc l'identique est le non-non-différent, et ainsi de suite à l'infini. On ne saura jamais rien sur l'identique

et le différent, — à moins qu'on n'ait eu d'emblée quelque idée de l'un au moins des deux termes.

Et remarquons qu'il ne suffirait pas de dire qu'on a une idée de la relation, et que la relation engendre simultanément ses deux termes. Car la relation est ici simple négation réciproque, elle est la même dans tous les couples de concepts, identité-différence, égalité-inégalité, positif-négatif. Si la négation engendre la différence plutôt que l'inégalité, c'est parce qu'elle s'applique à l'identité et non pas à l'égalité.

Peut-être le second terme se laisse-t-il définir par la négation du premier: le différent est ce qui n'est pas identique, l'inégal ce qui n'est pas égal, le négatif ce qui n'est pas positif. Admettons-le provisoirement. Mais alors le premier terme doit se définir autrement que par la négation du second; ou si l'on trouve que c'est trop difficile, mieux vaudrait le déclarer indéfinissable. Ce qui ne signifie pas qu'on n'en a aucun concept, mais que le terme est premier ou tenu pour tel. C'est ce qui arrive du reste quand on traite de l'être: il est strictement indéfinissable. C'est pourquoi, soit dit en passant, il n'y a pas lieu de prendre au sérieux cette exigence étrange de Hegel au début de sa *Logique*: ceux qui croient que l'être n'est pas le néant feraient bien de dire en quoi il consiste et d'en donner une définition (I, 84-85). En l'identifiant au néant, on ne le définit certainement pas, mais on ne le définit pas non plus autrement. Vouloir tout définir est une absurde nostalgie, caractéristique du rationalisme, comme la nostalgie de tout démontrer. La science part nécessairement de quelques termes indéfinissables, comme de quelques propositions indémonstrables. Mais au point de la *Logique* où nous sommes, la zone des indéfinissables est dépassés depuis longtemps. Considérons donc quelques-unes des notions qui sont en jeu.

D'une manière générale, un terme peut-il se définir *l'autre de son autre*? Il faudrait évidemment savoir ce qu'est l'autre d'un terme. Pour Hegel, c'est la négatif du premier. Or la négation, par elle-même, ne pose rien. Ainsi, le père ne peut se définir l'autre de son fils. Bien sûr, le père n'est pas son fils, il est autre que son fils; c'est là la négation qui est impliquée dans l'opposition des relatifs. Mais le concept de père ne se réduit pas à une négation, pas même à la négation déterminée du fils, car le négatif du fils peut être aussi bien le frère ou de cousin, ou même strictement n'importe quoi: cette pierre n'est pas mon fils.

On trouve du reste chez Hegel lui-même une indication qui obligerait, si l'on s'y tenait strictement, à réformer bon nombre de ses idées. Non-A, dit-il est "le pur autre de A" (II, 37). Voilà qui nous met très à l'aise. Ce que Hegel appelle *l'autre* d'un terme

donné, c'est tout ce qui n'est pas lui. Ce n'est donc pas son contraire, qui est déterminé, mais son contradictoire, qui est absolument indéterminé, qui peut être n'importe quoi, y compris rien du tout. La dialectique se nourrit d'équivoques et ne vit que grâce à l'imprécision des mots.

Quand donc Hegel écrit: "l'égal n'est pas l'inégal, et l'inégal n'est pas l'égal; l'un et l'autre ont essentiellement cette relation et aucune signification en dehors d'elle", la seule chose à dire est que nous avons là l'expression d'un dogmatisme parfaitement arbitraire, une affirmation qu'on ne se donne pas la peine de justifier, et qui en fait est fautive purement et simplement. Il en va de même pour l'identique et le différent, le positif et le négatif. Dans chaque cas le premier terme exclut l'autre, mais ne consiste pas à l'exclure.

Pendant, comme il y a parfois quelque difficulté à distinguer le contradictoire du contraire, peut-être sera-t-il bon de regarder les choses de plus près.

Considérons l'identité et la différence. Nous dirons que l'identité se définit, non par la négation de la différence, mais par la relation (de raison) d'un être à lui-même, ou si l'on veut par l'*ipséité*. On peut donc admettre que la différence contient l'identité comme son propre moment, pour user du langage hégélien, puisqu'elle se définit comme la négation de l'identité. Mais non pas que l'identité contient pareillement la différence: la symétrie est factice.

Le cas de la relation entre égal et inégal est plus délicat. L'égal n'est pas l'inégal, dit Hegel. Bien sûr, mais ce n'est pas la question. La question est de savoir si le concept d'égalité inclut nécessairement celui d'inégalité. A quoi nous répondrons non.

En effet, si d'abord on prend l'égalité et l'inégalité au sens hégélien, comme identité et différence extérieures, les remarques qui précèdent s'appliquent exactement, car la manière dont le rapport est obtenu est sans importance, et de toute façon il résulte d'une comparaison.

Si l'on prend les deux termes dans leur sens propre, voici ce qui apparaît. L'égalité est *l'identité de quantité*. L'inégalité sera donc la non-identité, ou en notre langage *la diversité de quantité*. De là résultent trois conséquences. La première est que l'égal n'est pas le non-inégal et qu'il n'englobe pas l'inégal dans sa définition. La seconde, que les deux termes appartiennent à un même genre et sont donc des contraires, comme Aristote le dit du pair et de l'impair. La troisième est que si l'inégal est le contraire de l'égal, il y a un non-égal qui ne se confond pas avec l'inégal. Quoique le concept soit innommé, la logique l'exige, et en fait le langage use de périphrases pour l'exprimer: Il signifie que toute comparaison est im-

possible: c'est d'un autre ordre, dirait Pascal, c'est tout autre chose, dit-on couramment.

Considérons enfin la relation entre le positif et le négatif. D'une façon générale, il apparaît que ce sont des contraires. Car, par opposition au concept de positif, il y a non seulement le négatif, mais le non-positif, qui est aussi bien non-négatif, à savoir le neutre, *neutrum*, qui n'est ni l'un, ni l'autre. C'est un terme auquel on ne donne aucune de ces déterminations contraires, ou qui répugne à les recevoir. Ainsi, pour reprendre un exemple de Hegel, si ma droite est le côté positif, ma gauche sera le négatif. Mais que dire des autres directions: devant, derrière, dessus, dessous? Ce n'est ni à droite, ni à gauche; c'est donc non-positif, mais aussi non-négatif.

A vrai dire, si la question est compliquée, c'est seulement parce que les concepts de positif et de négatif sont très vagues partout ailleurs qu'en mathématiques. Là ils désignent arbitrairement le sens d'une série. Ils sont donc contraires, mais on ne peut dire que l'un exige l'autre et se définit par l'autre. Etant donnée une quantité, on peut l'affecter du signe qu'on veut, ou qu'autorisent les règles qu'on a choisies, ce qui revient au même. Et tant qu'on ne l'a pas déterminée d'une manière ou d'une autre, elle n'est ni l'une, ni l'autre.

En élargissant le sens des mots, on pourra dire que le positif est ce qui pose, et le négatif ce qui nie. Y a-t-il même opposition? Ce n'est pas sûr. Si l'on entend par négatif la *négation*, il faut pour la symétrie prendre le positif comme *affirmation*. Dans ce cas on a affaire à des jugements. S'ils portent sur le même, ils sont formellement contradictoires. Et l'idée peut s'étendre du jugement au concept, comme blanc et non-blanc. L'autre du blanc n'est pas seulement le noir, mais aussi bien le bleu, le vert, ou l'incolore, ou n'importe quoi. Si les jugements ne portent pas sur le même, ils sont simplement divers, sans rapport, comme: Hegel était allemand et l'hiver n'a pas été froid. De même pour les concepts: blanc et non-assis. Et si l'on considère deux jugements contradictoires comme des actes de l'esprit, ils sont alors contraires, car le contradictoire de l'affirmation est la non-affirmation qui englobe aussi bien le doute que la négation.

Enfin, il peut s'agir de forces, puisque Hegel accorde généralement aux essences et aux abstractions que considère la logique, une énergie qui les met en mouvement et en conflit. Dans cette perspective, le positif est ce qui pose, et par symétrie le négatif est ce qui supprime. Ces forces sont évidemment contraires, mais elles appartiennent, semble-t-il, à cette espèce de contraires qu'Aristote appelle immédiats parce qu'ils n'ont pas de milieu. Ce fait explique sans doute que Hegel les appelle contradictoires, car les contraires

immédiats et les contradictoires ne se distinguent pas sur ce point. Quel est le résultat de leur antagonisme? Impossible de le savoir *a priori*. Tout ce qu'on peut dire est qu'il dépend de leur intensité respective, ce dont Hegel ne tient aucun compte. Et pourtant, c'est assez clair. Même si deux forces de sens contraire n'ont pas de milieu, elles peuvent comporter du plus et du moins en elles-mêmes, et le résultat de leur affrontement peut bien aussi comporter des degrés. Considérons par exemple deux énergies logiques dont Hegel a traité précédemment: l'attraction et la répulsion (I, 176). Appelons positive la première, négative la seconde. Et supposons qu'elles s'appliquent au même mobile. Qu'arrivera-t-il? Rien du tout si elles sont égales; un mouvement positif si la première est supérieure à la seconde, et un mouvement négatif si la seconde est supérieure à la première. Bien sûr, l'attraction et la répulsion ne sont pas des forces, chez Hegel, parce que le concept de force ne sera construit que beaucoup plus tard (II, 167). Mais elles y ressemblent furieusement. Et quand on parle de quelque chose qui ressemble à des forces, on doit admettre aussi quelque chose qui ressemble aux lois de leur composition.

Mais nous sommes encore loin de compte, car il s'agit de savoir si chacun des concepts contient l'autre. Le positif ne contient-il pas en lui-même le négatif, comme le veut Hegel, *parce qu'il s'y oppose*? En s'y opposant, il le nie et devient le négatif de son autre. Sans doute au plan psychologique, on ne caractérise un terme comme positif que pour l'opposer au négatif; autrement, on n'aurait aucune raison de le faire. Mais au plan logique, qu'on ne doit tout de même pas confondre avec le plan psychologique, le concept de positif n'exige aucunement celui de négatif.

Mais au moins dans le sens inverse, Hegel n'aurait-il pas raison, le concept de négatif n'implique-t-il pas celui de positif? Même pas. — Sans doute, comme dans le cas précédent, on ne qualifie un terme de négatif que pour l'opposer au positif, mais cela relève de la psychologie, non de la logique. Sans doute encore *un concept négatif*, comme impair, inégal, immortel, infini, contient manifestement le concept positif correspondant: pair, égal, mortel, fini. Mais *le concept de négatif* ne contient pas celui de positif, car le négatif nie simplement, et ce qu'il nie peut très bien être aussi du négatif. C'est une opération ultérieure qui l'oppose au positif.

Il reste naturellement une échappatoire, c'est de définir le positif: ce qui n'est pas négatif, auquel cas le concept de positif contient nécessairement celui de négatif. Mais alors, comme le négatif es définit inversement, on ne sait plus rien, ni de l'un, ni de l'autre, comme nous l'avons déjà remarqué.

Ainsi le positif, par lui-même, pose, et ne peut faire que cela. Le négatif supprime, et rien d'autre. Le positif, par lui-même, n'implique pas le négatif, ni inversement. Mais un résultat étant donné, il suppose l'un ou l'autre, ou les deux. Et s'il suppose les deux, on pourra dire si l'on veut qu'il est contradictoire: ce sera pure rhétorique.

4. — Considérons maintenant les exemples de contradiction donnés par Hegel: le mouvement, la tendance et les relatifs. Nous pouvons nous débarrasser rapidement des deux premiers.

Le mouvement local est-il contradictoire? Oui, semble-t-il, puisque le mobile est et n'est pas au même point au même instant. Mais non. C'est donner gain de cause un peu vite à Zénon et aux sophistes. C'est ignorer la notion de *continu*, car l'instant et le point n'existent pas, ce sont des limites (inaccessibles) de la division de l'espace et du temps.

La tendance est-elle contradictoire? Oui, semble-t-il, car la chose est à la fois elle-même et son propre manque. Mais non pas au même point de vue. Elle a une perfection et manque d'une autre, ou ce qui revient au même, elle a une perfection à un certain degré, et manque de cette perfection au degré supérieur. Cette fois, c'est la notion de *puissance* qui fait évanouir la contradiction.

Si donc la pensée commune ne se maintient pas la contradiction, c'est tout simplement parce qu'elle voit qu'il n'y en a pas, ce qui est tout autre chose que de ne pas voir qu'il y en a. Elle comprend d'emblée qu'il n'y a pas la moindre menace de contradiction dans le mouvement et la tendance parce que les concepts de continu et de puissance lui sont familiers, avant même toute élaboration philosophique.

L'opposition des relatifs doit être examinée de plus près. Quoiqu'elle ne vienne que dans une note et comme exemple de contradiction, elle pourrait très bien, et même à meilleur titre, constituer l'axe ou le fondement de toute la théorie.

Hegel prend pour accordé que toute relation est réciproque. Il en a le droit parce qu'il se place dans le plan logique. Dans le plan réel, cette thèse devrait être vigoureusement contestée. Que A soit relatif à B, n'entraîne pas que B soit relatif à A. Mais il est vrai que les concepts de termes relatifs sont corrélatifs et qu'on ne peut pas concevoir l'un sans l'autre. De sorte que s'il y a relation réelle de A à B, mais non pas de B à A, on dira qu'il y a, de B à A, une relation de raison.

Donc il faut admettre qu'un relatif (comme tel) ne peut se définir qu'en incluant son opposé. Admettons même que cet opposé

soit appelé "son autre", puisque les définitions de nom sont libres. Cependant l'expression est trop vague pour nous satisfaire, et elle a de plus l'inconvénient d'attirer d'emblée les relatifs dans la sphère des contraires et même des contradictoires. C'est précisément la thèse de Hegel, mais c'est précisément aussi ce que nous contestons.

Le fils n'est ni le contradictoire, ni le contraire du père. Le contradictoire du père n'est pas le fils, mais le non-père, quelqu'un ou même quelque chose qui n'a pas de fils. Le contraire du père, qu'est-il? Pour le savoir, il faut remonter au concept générique auquel le père appartient: c'est, disons, le concept de parent. Donc le contraire du père est la mère. Et pour que le concept de père contienne son contraire, il faudrait définir le père: le parent qui n'est pas une mère. Ces jeux de concepts sont vains, et disons-le franchement, ridicules. Mais ils sont inévitables, avec Hegel, et ils ont au moins le résultat attendu: faire apparaître la spécificité de l'opposition des relatifs, laquelle opposition ne peut être assimilée, ni à celle des contraires, ni à celle des contradictoires.

Et peut-être touchons-nous ici le sophisme sur lequel repose toute la théorie des essentialités. Il consiste à unifier les diverses formes d'opposition des concepts grâce à la multiplicité des sens possibles de l'unique expression "son autre". Car si, à chaque étape, un terme contient son autre, c'est qu'il est tenu pour un relatif contenant dans sa définition son corrélatif. De sorte que l'autre, en même temps qu'il est le corrélatif, est aussi suivant les cas le différent, le contraire ou le contradictoire du premier. Disons pour simplifier que la contradiction et la corrélation sont confondues, ce qui permet, d'une part d'appeler contradictoires les corrélatifs, et d'autre part d'intégrer à chaque membre de la contradiction son autre.

Quant au premier point, le paralogisme est éclatant. Il consiste à présenter une "réciproque" comme une "converse": toute contradiction est une corrélation, donc toute corrélation est une contradiction. Inutile, sans doute, d'insister.

Dans le deuxième point, le paralogisme est moins grossier, mais comme nous l'avons déjà rencontré plusieurs fois, il est assez éclairci. Il consiste à soutenir que dans une contradiction, aucun des deux termes ne peut être conçu sans son autre (parce qu'ils sont corrélatifs). Mais pour que la contradiction soit même seulement possible, il faut que l'un des termes, le positif, soit d'abord conçu en lui-même ou par lui-même; sinon, on n'a rien à lui opposer.

5. — Un dernier point reste à examiner. De ce que l'essence, au cours de ses avatars dans l'élément de la pensée, passe par un stade de contradiction interne (supposons-le), peut-on tirer que toutes les

choses sont en elles-mêmes contradictoires, au moins de façon provisoire, mais nécessairement?

Nous touchons-là une thèse hégélienne qui dépasse largement le cas des essentialités. Il s'agit en effet du rapport entre la logique et la métaphysique. Or pour Hegel la question est réglée dès l'Introduction de la *Logique*: la logique prend la place de l'ancienne métaphysique parce que la forme rationnelle est capable d'engendrer son contenu (I, 51).

Réduire la métaphysique à la logique, c'est une manière, et peut-être la plus profonde, de définir l'idéalisme. Car l'objet de la logique est l'être de raison, avec les relations qu'il a du fait qu'il est pensé, tandis que l'objet de la métaphysique est l'être réel qui existe ou au moins peut exister. Nous n'allons pas soutenir, comme font bon nombre de nos contemporains, qu'il n'y a rien de commun entre l'être logique et l'être métaphysique: c'est le propre d'une philosophie de l'absurde. Mais nous soutiendrons que les essentialités de Hegel ne peuvent pas exister parce que ce sont des abstractions, et des abstractions au second degré.

Les essentialités, en effet, ne sont même pas des essences, ce sont, si l'on peut dire, des quintessences. Au point de départ, il y a l'essence, c'est-à-dire le concept d'essence, ou plus exactement encore l'essence de l'essence. Et les essentialités sont bien nommées, car elles sont les aspects divers que prend cette quintessence. Les termes mêmes l'indiquent assez: identité-différence, égalité-inégalité. Seul le couple positif-négatif pourrait induire en erreur, car les termes, à première vue, désignent *ce qui est* positif ou négatif. Mais justement ce serait une erreur de les prendre en ce sens obvie. Ce qui est en jeu, ce n'est pas le positif, mais la positivité, comme auparavant l'égalité. On peut même s'étonner que Hegel, qui ne recule devant aucune extravagance de vocabulaire, ne se maintienne pas constamment au niveau des concepts dits "abstrait" et qu'il retombe souvent au niveau des concepts dits "concrets", parlant de l'identique, de l'égal, comme du positif. L'inconvénient n'est pas grand pourvu qu'on ne perde jamais de vue que l'égal ou le positif sont toujours pris abstraitement, c'est-à-dire détachés de leur sujet.

Or *une* essence peut sans doute exister, quoique non pas telle qu'elle est dans le pensée. Mais l'essence ne le peut pas, ni donc ses essentialités. A moins de professer avec Hegel un idéalisme absolu. Nous n'allons pas entrer ici dans une critique de l'idéalisme, nous poserons seulement en face de lui le réalisme.

Dans cette perspective, voici ce qui apparaît. A supposer même que l'essence passe par une phase de contradiction interne, il ne s'en suit pas que les choses subissent le même sort. Car elles ont une

essence, mais non pas l'essence. Donc à supposer qu'exclure soit inclure, au plan de la pensée, il ne s'en suit pas que l'acte d'exclure soit l'acte d'inclure, au plan de l'existence. Au contraire; manifestement l'un n'est pas l'autre. Il en va de même pour le principe suprême de la dialectique: supprimer est conserver. Mais là Hegel nous donne quelque apaisement. Il voit très bien que ce qui est supprimé comme réel, n'est pas conservé comme réel, mais seulement comme "idéel". Ce qu'il appelle idéel mériterait certes discussion, car ce n'est pas le sens courant. Mais enfin le mot, tel qu'il sonne, nous satisfait. D'où suit que si contradiction il y a dans l'essence, elle est idéale, elle est dans les concepts et non pas dans les choses.

Quand donc on aperçoit la part d'arbitraire, la part de rhétorique et la part de confusion qui se combinent dans la dialectique hégélienne, on nourrit une extrême méfiance à l'égard de cette célèbre méthode. Si la dialectique peut être sauvée, ce n'est qu'en respectant l'originalité de chaque type d'opposition; mais alors elle cesse d'être hégélienne.

R. VERNEAUX

Institut Catholique
Paris

LA ONTOLOGIA MODIFICADA

Si la libertad con que se interpreta el pensamiento kantiano es sobremanera conocida y se concretiza en la gran variedad de corrientes de pensamientos y escuelas, muchas de ellas opuestas entre sí, que aquél ha generado y sigue generando en la historia, no sabemos si entre los filósofos y pensadores relativamente independientes de hoy se ha tomado en cuenta la extrema heterodoxia a que han llegado ciertas exégesis al punto que causa el saberlo simplemente estupor.

Nosotros tenemos muchos motivos para explicar el notable hecho histórico de los heterodoxos kantianos y quedar bastante convencidos de que no se puede ser ortodoxo de alto nivel respecto al kantismo ni en los días en que vivió el pensador de Königsberg ni en toda la historia transcurrida hasta hoy; pero que por una suerte de reflexiones se llegue a transfigurar a Kant de modo que aparezca otro completamente distinto pasa todos los límites de la libertad de pensamiento e introduce confusión abonando cualquier doctrina extraña y manteniendo "expectativas" filosóficas que no se concretan cuando no atormentando muchos sinceros espíritus que quisieran "ver" lo que sucedió con Kant y que a lo sumo terminan más o menos presintiendo lo que sucede por ejemplo en Martín Heidegger.

No vamos a introducirnos en el pensamiento de Heidegger en estas brevísimas reflexiones porque precisamente son tales y por dos motivos principales: 1º) Porque Heidegger vive y sigue pensando y 2º) porque su fundamental tesis sobre lo que es filosofía considera que es un permanente problematizar, lo cual le facilita cambiar de rumbo cuando su libre reflexión así se lo sugiera transfiriendo quizás a sus propios discípulos o seguidores ese como movimiento perpetuo que no creemos sea el más indicado para que rinda *frutos* filosóficos. Claro que esa tesis sobre lo que es filosofía es incumplible y el mismo progenitor introduce notables excepciones, las cuales configuran la textura subyacente de su pensamiento a pesar de las marchas

y contramarchas que él mismo ha denunciado de sí. ¿Pero valdría la pena seguirlo en ese caminar por las sendas del bosque participando apenas de su íntimo meditar cuando no deshaciendo el camino, para llegar, por ejemplo a la conclusión de que el ser es la nada? o, a la inversa, ¿confluir, como muchos sinceramente lo desean, a la ancha aunque escondida senda que lleva al ser como acto de existir? En el primer caso sería la ruina, en el segundo, la gloria, aunque el discípulo que envejeció con el maestro obtendrá un fruto tardío que bien hubiera podido lograr e *incrementar* por otras vías menos riesgosas, *en el supuesto naturalmente que estén a su alcance tales vías*. Aplaudimos a Heidegger que corra su riesgo porque la búsqueda del ser merece toda una vida y él lo testimonia con su ejemplo. ¿Pero no será una experiencia incomunicable? Además y sobre todo, ¿qué pensar del hombre desprotegido que también busca a su manera el ser? ¿Se lo puede invitar a participar de alguna manera en una experiencia metafísica poco comunicable y de incierto final?

En el prólogo a la 2ª edición de su obra *KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK*, Heidegger dice: “Ante el posterior desarrollo de mi pensamiento durante el lapso indicado (veinte años), *los errores y deficiencias del presente ensayo se me han hecho tan patentes*, que renuncio a remendarlo con corolarios, notas y epílogos...” Inapreciable muestra de valentía y sinceridad que también advierte a muchos con suficiente elocuencia lo que puede sobrevenirles en caso de que intenten acompañarlo...¹.

Pero si resulta difícil introducirnos en los tembladerales heideggerianos en donde palpita una ansiosa búsqueda de un ser encubierto y misterioso, que desde la aparición del idealismo cualquiera se siente con derecho a interpretarlo a su manera cuando no de negarlo y aniquilarlo, no es una aventura riesgosa intentar conocer cómo actuó el pensamiento heideggeriano en un lugar que en cierto modo pertenece a todos en cuanto está a nuestro alcance y que no puede ni debe ser inventado o distorsionado. Por ello es que elegimos el “neutral” terreno de la crítica de la razón pura para asistir una vez más a una personalísima interpretación del pensamiento kantiano, prolongado y transformado.

Nuestro comentario tiene en vista la interpretación de Heidegger sobre el ser en Kant culminación hasta ahora de una larga exégesis que comienza obviamente antes de la anterior obra aludida. El pen-

¹ MARTÍN HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica-México-Buenos Aires, 1954 (Trad. de Gred Ibscher Roth), p. 7, subrayado nuestro. La obra en original: *Kant un das Problem der Metaphysik*, V. Klosterman, Frankfurt am Main, 1951, p. 7-8.

samiento de Heidegger referido a Kant ha suscitado a veces fuertes reacciones por la manera como, al parecer, el pensador de Friburgo violenta la crítica de la razón pura; pueden aducirse distintos motivos o acentuar más un aspecto que otro, pero el común denominador es el aspecto arbitrario que resulta de la interpretación heideggeriana.

Para Philonenko por ejemplo la tesis de Heidegger es contradictoria e *infundada* (se refiere a la interpretación sobre la imaginación trascendental)². Para Jules Vuillemin las interpretaciones del kantismo (se refiere entre otras a Heidegger) intentan comprender "Kant mejor que Kant mismo"³. G. Santinello afirma en fin que "No se podrá decir que la interpretación de Heidegger no cumpla notable violencia"⁴.

Si en la citada obra "Kant y el problema de la metafísica" asistimos a un notable rastreo en las honduras del sujeto trascendental que el pensador de Königsberg había expresamente prohibido, iniciando así al parecer un camino "regresivo" que busca incansablemente el fundamento del fundamento, en otra obra posterior *Die frage nach dem ding*, observamos siempre esa tendencia regresiva junto a un correlativo interés de asociar de alguna manera a Kant en esa empresa que seguramente muchos kantianos no verán con buenos ojos. Pero Heidegger había decidido "apropiarse" de la crítica de la razón pura para transformarla, más o menos tal vez como Ortega y Gasset en 1924 había recomendado hacer para escapar de la que él llamaba prisión kantiana: ingerirla...⁵.

Veamos lo que dice Heidegger comentando una fundamental declaración kantiana ("Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*"): "Quien comprende esta frase, comprende la *Crítica de la razón pura de Kant*. Quien comprende a ésta no sólo conoce un libro de la literatura filosófica, sino domina una posición fundamental de nuestra existencia (*Dasein*) histórica, que no podemos ni eludir, ni pasar por alto, ni, de otro modo, negarla. Más bien debemos consumarla en el futuro por una *apropiación transformadora (aneignenden Verwandlung)*"⁶ (!).

² A. PHILONENKO, *L'Oeuvre de Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1961, vol. I, p. 176, subrayado nuestro.

³ JULES VUILLEMIN, *L'Heritage Kantien*, Presses Universitaires de France, París, 1954, p. 12.

⁴ GIOVANNI SANTINELLO, *Metafísica e crítica in Kant*, Pàtron, Bologna, 1965, p. 3.

⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, 1ª ed., vol. IV, p. 25-59.

⁶ MARTÍN HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1964, Trad. de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, p. 175. La obra en el original: *Die Frage Nach Dem Ding*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1962, p. 143.

Nosotros creemos que en la tesis de Kant sobre el ser, *Kants These über das Sein*, Heidegger sigue entusiastamente impulsado a vincular a Kant a su empresa metafísica y considera que la puerta de entrada de la crítica es *ahora* los “postulados del pensamiento empírico en general”, en los que Kant alude al ser como posición (*Setzung*).

El pensador de Friburgo advierte oportunamente que Kant sólo ha considerado el ser “episódicamente”, es decir, pocas veces en toda su obra; además del texto nombrado lo ha hecho en las reflexiones contra el argumento ontológico, en el párrafo 76 de la crítica del juicio y alguna otra “reflexión” kantiana.

Considerada desde un punto de vista absoluto, esa tesis del ser como posición se refiere ya a Dios, ya a la realidad de las cosas opuesta a su posibilidad. Respecto a Dios, Heidegger dice: “Pero para Kant la cuestión acerca de si y cómo y dentro de qué límites es posible como posición absoluta la proposición «Dios es» llega a ser y sigue siendo la espina oculta que agujereja todo el pensar de la “Crítica de la razón pura y mueve las obras principales siguientes”⁷ (!).

“En la proposición «Dios es» no se añade al sujeto ningún predicado quidditativo, real. Más bien se pone el sujeto Dios, con todos sus predicados, «en sí mismo»”⁸. “Por ello que «es» indica ahora: Dios existe”; para Kant la existencia es la posición absoluta de una cosa y el predicado de existencia no añade nada a la cosa sino la cosa misma al concepto⁹.

Es por aquí por donde Heidegger se adentra en el pensamiento kantiano, y, al parecer, lo va haciendo suyo. En efecto: Heidegger advierte que “una cosa es segura de antemano para Kant: piensa existencia y ser *en relación con las facultades* de nuestro entendimiento”¹⁰, entre las cuales no puede estar ajena la imprescindible intuición; de ahí que “sólo la posición como posición de una afección, nos da a entender lo que significa para Kant el ser del ente”¹¹. Pero la multiplicidad de lo que se da en la intuición debe enlazarse y este enlace no proviene de los sentidos sino del entendimiento que es

⁷ MARTÍN HEIDEGGER, *La tesis de Kant sobre el ser*, Monte Avida Editores, C. A., 1962, Trad. de Eduardo García Belsunce, p. 96, subrayado nuestro. (En adelante citaremos K. S.) La ed. originales: *Kants These über das Sein*, V. Klosterman, Frankfurt a. m. Sonderdruck aus der Festschrift für Erik Wolf, “Existenz und Ordnung”, la misma ed., 1962, p. 14. (En adelante citado K. T. U. S.)

⁸ K. S., p. 95; K. T. U. S., 13.

⁹ K. S., p. 96. Heidegger cita a Kant en una anotación sin fecha (*WW. AKA.*, XVIII, Nº 6276): “Por el predicado de existencia no añadido nada a la cosa, sino la cosa misma al concepto. Así pues, en una proposición existencial voy más allá del concepto, no hacia otro predicado que el que estaba pensado en el concepto, sino a la cosa misma, justo con los mismos predicados, ni más, ni menos, sólo que *sobre la posición relativa, se piensa aún la posición absoluta*” (Subr. nuestro), K. T. U. S., p. 13-14.

¹⁰ K. S., p. 97. Subr. nuestro; K. T. U. S., p. 15.

¹¹ K. S., p. 98; K. T. U. S., 16.

el que *en cuanto síntesis, pone*; se trata sin embargo de algo más originario: "la unidad sintética originaria" única "que hace surgir todo: σύν (junto con) θέσις (posición): síntesis (poner junto con).

Ser y unidad se copertenecen, advierte Heidegger, y eso ya viene desde antiguo; y llegando casi al fondo de la cuestión el pensador de Friburgo trae esta cita de Kant: "y así la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto al cual debe sujetarse todo uso del entendimiento, incluso toda la lógica, y tras ella la filosofía trascendental, esta facultad (la llamada apercepción) es el entendimiento mismo"¹³.

La lógica queda sujeta a esta unidad y la filosofía trascendental es llamada por Kant "*ontología transformada*", fundada en esa lógica que no es la formal sino la determinada por aquella unidad sintética originaria de la apercepción trascendental. El hilo conductor del pensamiento kantiano se guía así por el "*ser y pensar*", pues el pensar está "*sumergido en la subjetividad finita del hombre*"¹⁴. Heidegger entonces afirma que "*«La crítica» no prescindió ni de la determinación del ser como posición, ni aun en general del concepto de ser. Por eso es un error del neokantismo, aún hoy influyente, opinar que por la filosofía de Kant se ha «liquidado», como se dice, el concepto de ser*" (!)¹⁵.

Habíamos visto que según el pensador friburgués la posición era absoluta respecto a Dios, o sea de la cosa en sí misma, y respecto a las cosas en general la posición es absoluta en cuanto opuesta a la posición relativa como posibilidad. Esta tesis surge del comentario a una reflexión kantiana no fechada. Antes, sin embargo, se detiene en la consideración más atenta de los postulados.

Heidegger asevera que las modalidades del ser (o postulados del pensamiento empírico en general) "no expresan nada acerca de *qué* es el objeto, sino acerca del *cómo* de la relación del objeto al sujeto"¹⁶. La posición está ahora incluida en la relación con la afectación y la determinación yace en cuanto "se enuncia algo del objeto en sí mismo, de él en cuanto objeto a saber respecto de su objetividad, es decir, el «estar frente a», respecto de su propia existencia, pero no respecto de su realidad (*Realität*) esto es: quiddidad (*Sacheit*". Por ello es que en la "*interpretación crítico trascendental*

¹² K. S., p. 100; K. T. U. S., 18.

¹³ K. S., p. 101; K. T. U. S., 19.

¹⁴ K. S., p. 103; K. T. U. S., 20.

¹⁵ K. S., p. 104; K. T. U. S., 21.

¹⁶ K. S., p. 106, cita de Heidegger sobre Kant, A219, B266. En la versión española de la *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 5ª ed., 1967, vol. I, Trad. José del Perojo, p. 358; K. T. U. S., 24.

del ser del ente" ser no es "un predicado real (óntico), pero sí un predicado trascendental ontológico" ¹⁷.

En la exégesis heideggeriana, la posibilidad kantiana es el *coincidir* con lo que se da en las formas puras de la intuición; realidad es el guardar relación con la percepción sensible y necesidad el enlace con lo efectivo según las leyes generales de la experiencia. Estos predicados del ser "no pueden surgir del objeto, más bien, como modos de la posición, han de tener su origen en la subjetividad. La posición y sus modalidades de existencia se determinan desde el pensar. Tácitamente vibra en la tesis de Kant sobre el ser el lema: *ser y pensar*" ¹⁸.

De aquí pasamos al párrafo 76 de la crítica del juicio. Heidegger siempre dispuesto a resaltar en Kant párrafos decisivos de su pensamiento, en la medida en que lo va progresivamente interpretando, hace suya una frase de Schelling: "Tal vez nunca se agolpan en tan pocas páginas tantos pensamientos profundos como en la crítica del juicio teleológico, párrafo 76" ¹⁹. En él se resalta la pauta para distinguir posibilidad y efectividad la cual está fundamentada en "el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer" ²⁰. El párrafo citado por Heidegger es sin duda de excepcional importancia: "Ahora bien, toda nuestra distinción de lo mero posible y de lo efectivo descansa en que lo primero significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y en general a la facultad de pensar, pero lo último (lo efectivo) la posición de la cosa en sí misma (fuera de ese concepto)" ²¹. Así resulta que según el pensador de Friburgo "posibilidad y efectividad son distintos modos de posición y la quiddidad de un objeto, su realidad objetiva, es objetiva para nosotros sólo cuando la objetividad, *en cuanto dada sensiblemente, es determinada por el entendimiento*" ²². Según Heidegger, Kant utiliza el título "realidad objetiva", *es decir la quiddidad puesta como objeto* "para el ser de aquel ente que nos es accesible como objeto de la experiencia. Conforme a esto dice Kant en un pasaje decisivo de la crítica de la razón pura: «Para que un conocimiento pueda tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto, y tener en él su sentido y significación, es necesario que el objeto se pueda dar de alguna manera»" ²³. Y esto traducido

¹⁷ K. S., p. 107; subr. nuestro; K. T. U. S., 24.

¹⁸ K. S., p. 109; K. T. U. S., 26.

¹⁹ K. S., p. 109. Heidegger se refiere al trabajo de Schelling aparecido en 1795 "Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano (*Philosophische Schriften*, Erster Band, S. 114, WW. I. 242); K. T. U. S., 26-27.

²⁰ K. S., p. 109; K. T. U. S., 27.

²¹ K. S., p. 110; K. T. U. S., 27.

²² K. S., p. 110, subr. nuestro; K. T. U. S., 28.

²³ K. S., p. 110; K. T. U. S., 28.

al pensamiento heideggerino resulta algo así como que “en la esencia del ser del ente, en la posición, impera la articulación de la necesaria diferencia entre posibilidad y efectividad”²⁴. Todavía en otra cita subraya la posición como efecto de la “acción de la *subjetividad humana*, es decir, del entendimiento humano referido a lo dado sensiblemente”²⁵.

El texto último que comenta Heidegger siguiendo el hilo de lo que entiende es la correcta interpretación de Kant, es uno muy poco comentado de la crítica de la razón pura, o sea “al fin de la ontología crítica de Kant” (!). En la “anfibología de los conceptos de la reflexión” se muestra según el autor, el paso extremo que “*dio Kant en la interpretación del ser*”²⁶; la observación va, según Heidegger, “hacia el sujeto que experimenta”, es una reflexión trascendental o acto de *juntar las representaciones con la facultad de conocer*²⁸.

El pensador de Friburgo da un paso más y concluye que la diferencia entre lo posible y lo efectivo “va más allá del mero concepto de lo posible, va hacia lo exterior frente a lo interior del estado subjetivo del sujeto”²⁹ subrayando la importancia que Kant da a los conceptos de materia y forma: La materia es lo determinable y la forma su determinación. Por allí se accede a la *subjetividad* de la reflexión trascendental lo cual *es una reflexión de la reflexión*. Pero, ¿qué significa ser “para que sea determinable desde el subiectum, es decir, desde el *ὑποκείμενον*”? Al contestar la pregunta surge una nueva dimensión: lo constantemente presente, eso es el ser y la referencia al ente que está delante “puede llegar a ser situar, colocar, representar, poner”. “*En la tesis de Kant sobre el ser como posición, también en todo el ámbito de su interpretación del ser del ente como objetividad y realidad objetiva, impera el ser en el sentido de la presencia que perdura*”³⁰.

Así y todo para Heidegger queda oscuro algo en el lema kantiano “ser y pensar” que se traduce por posición y reflexión de la reflexión; queda en duda el significado de la “y” y sin embargo ya para Parménides era lo mismo pensar y ser y eso pasa en Kant aunque con una complicación respecto del pensar cuyo significado es ambiguo porque por un lado es un simple poner que da previamente el horizonte dentro del cual se descubre la situación y la objetividad,

²⁴ K. S., p. 110-111; K. T. U. S., 28.

²⁵ K. S., p. 111, subr. nuestro; K. T. U. S., 28-29.

²⁶ K. S., p. 112, subr. nuestro; K. T. U. S., 29.

²⁷ K. S., p. 112; K. T. U. S., 30.

²⁸ K. S., p. 112; K. T. U. S., 30.

²⁹ K. S., p. 113; K. T. U. S., 30-31.

³⁰ K. S., p. 115-116, subr. nuestro; K. T. U. S., 33.

pero además como reflexión de la reflexión también es *el proceso y órgano de interpretación del ser del ente* lo cual vuelve también cuestionable la lógica correspondiente. En este punto Heidegger parece despegarse de Kant, y, luego de efectuar capitales preguntas (¿de dónde procede y hacia quién va el don en el *se da ser?*; cuando Parménides dijo: “El ser *es*, se hace pasar el ser que es como algo ente, o se dice el Ser lo mismo de él mismo?”) Concluye que es una suprema tautología que culmina en “La presente presencia”; y como la presencialidad tal vez signifique actualidad pareciera se oculta “un carácter no pensado de la esencia oculta del tiempo”. Entonces, si fuera así, el título conductor ya no es “ser y pensar” sino “ser y tiempo”. He aquí la superación; y la tesis de Kant sobre el ser si bien pertenece a aquello que ha quedado sin pensar *en toda metafísica* en cuanto su título conductor es “ser y pensar” no basta, advierte Heidegger en una tan categórica como imprevista conclusión, “ni para plantear la pregunta por el ser menos para encontrar una respuesta”. Y en una declaración final tan inesperada como la anterior pero de signo contrario concluye: “En cierto modo, la tesis de Kant sobre el ser como pura posición sigue siendo una cumbre, desde la cual la mirada hacia atrás alcanza hasta la determinación del ser como *ὑπόκεισθαι* y hacia adelante señala la interpretación dialéctica-*especulativa* del ser como concepto absoluto”³¹.

Cualquiera tiene derecho a afirmar, y esto va en honor de la metafísica, que todo hombre culto o inculto, bárbaro o civilizado, primitivo o evolucionado siempre tiene presente el ser, aun cuando lo ignore, ridiculice, minimice, tergiverse o niegue; y el que así lo afirme seguramente estará en la verdad. Pero si por ejemplo han habido naciones que por ser importantes han sido arrasadas, nadie empero osaría por ello sostener que esa operación liquidadora otorga al vencedor el privilegio de pasar a la historia como quien valoró y defendió lo, ¡por él sepultado!

De análoga forma a todos les asiste el derecho de sostener que si Kant hizo todo lo que le fue posible para ocultar el ser a la especulación, esa empresa constituyó una prueba de la presencia del ser (en la misma medida en que a él le obstaculizaba la erección de una ética autónoma). Pero si es así, ¿quién sostendría que Kant debe pasar a la historia como quien sostuvo y defendió el ser?

Esas actitudes que adjudican motivaciones secretas que ignoran los propios protagonistas a quienes van dirigidas no tendrían nada de reprochable, a la inversa, serían dignas de todo estímulo aún en el caso que se diera vuelta del revés el pensamiento de un autor determinado,

³¹ K. S., p. 117-119, subr. nuestro; K. T. U. S., 34-36.

siempre y cuando se presentasen pruebas cuya contundencia deberá estar en relación directa con los cambios que se introducen en la interpretación corriente. Nosotros creemos que Martín Heidegger está en esa situación de presentar pruebas irrefutables de su exégesis kantiana en la medida en que, precisamente, parece sostener todo lo que Kant no hizo ni quiso hacer.

En efecto, en las primeras páginas de su obra sobre Kant, Heidegger afirma algo asombroso: que el aguijón secreto del pensamiento kantiano está constituido por la proposición "Dios es". Estamos sin duda en el caso de presentar, con máximo rigor, pruebas concretas, pues sucede que esto constituye no sólo una negación de todo lo establecido en la dialéctica trascendental sino también de todos los proyectos que configuran la central actitud crítica de Kant que se patentiza no sólo en la crítica de la razón pura, sino también en la crítica de la razón práctica. Concretamente nos remitimos a la cuarta antinomia y a la solución de la misma; a las tres refutaciones a los argumentos que intentaban probar la existencia de Dios; al conocidísimo capítulo II, de la sección II, de la Metodología trascendental (Del ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura); el prefacio a la 2ª edición. En la crítica de la razón práctica, al apartado III del capítulo II, Lib. II (Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa), el apartado V (La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica), el prólogo, etc., etc.

Todo esto nos hacía pensar que lo que constituye el secreto aguijón no es precisamente lo contrario "Dios no es", pero sí lo contrario de todo aquello a lo que según algunos, Heidegger dirige su especulación: "conocer al Dios que es". La negación kantiana al saber metafísico (en donde queda también involucrado el saber teológico o el conocimiento de Dios) en tanto saber que tiene por objeto propio el ser, queda definitivamente ratificada en su expresa declaración al prefacio de la 2ª edición: "Me vi precisado a negar el saber [metafísico] para dar lugar a la creencia" (*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*)³² y si Kant involucró en ese saber el conocimiento *especulativo* teológico como resulta claramente en los contraargumentos teológicos que expone con las aclaraciones correspondientes, también incluye por supuesto todo el saber racional concerniente al yo pensante como se advierte en la analítica trascendental (parágrafos 24 y 25) y la expresa refutación presentada en la dialéctica (paralogismos de la razón pura tanto en la primera como en la segunda edición) y en la refutación al idea-

³² *Crítica de la Razón Pura*, ob. cit. vol. I, p. 140. Subr. nuestro (B, XXX).

lismo. Además incluye en aquella expresa declaración antimetafísica la imposibilidad absoluto del conocimiento de lo que *es* la cosa en sí (sustrato de fenómenos) como lo consigna expresamente además del prefacio a la 2ª edición, en la estética trascendental, del principio al fin, y en todo lo largo de la crítica incluyendo desde luego el capítulo especialmente dedicado (Libro II, capítulo III: "Fundamento de la distinción de todos los objetos de *phaenomena* y *noumena*"). *No se nota vacilación alguna en la concreción de esa persistente e indeclinable campaña "veladora" del ser en sí* como para que dé alguna esperanza de fundamentar algo contrario.

Puede afirmarse ciertamente que el concepto de cosa en sí es equívoco en Kant pero igualmente afirmarse inequívocamente que el común denominador que la caracteriza es *su radical incognoscibilidad*³³

¿Cómo ignorar tan supinamente la intuición fundamental kantiana, su proyecto operativo y su sistema todo destinado a velar el ser?

Si la estrategia kantiana (porque Kant era por sobre todo un estratega del pensamiento) consistió en anular el saber, cómo suponer que su táctica no se le iba a adecuar?

Comencemos a analizar las episódicas alusiones al ser, *tres o cuatro* en toda la obra kantiana según Heidegger, para dilucidar si responden a una afloración de lo recóndito eternamente presente o más bien a necesarias y mínimas referencias a un ser que no debía, "en lo posible", nombrarse.

I

Si la equívocidad de la cosa en sí no era para nosotros suficiente para impedir advertir su radical incognoscibilidad, es decir, el definitivo encubrimiento del ser ya de la cosa en cuanto sustrato de fenómenos, ya del alma racional o de Dios, entonces cabría preguntar al pensador friburgués a qué ente se refiere cuyo ser constituye su horizonte y posicionalidad ya que no se trata de ninguna de las cosas en sí que Kant considera en toda su crítica. Por ello cabría averiguar por una parte en esas escasísimas alusiones al ser *a qué cosas las refiere Kant*, y en segundo lugar si el pensador de Königsberg implícitamente habla del ser en otros textos. Comencemos por lo último.

³³ La cosa en sí como sustrato de los fenómenos es *incognoscible* aunque se afirma su existencia; el alma racional, otra cosa en sí, existe como Yo aunque no se sabe lo que es, pero se conoce su operación en cuanto espontaneidad. Dios, no se sabe si existe, aunque se *sabría* cómo sería si existiese. Todas estas cosas en *sí son incognoscibles desde un punto de vista racional-especulativo*. La otra cosa en sí, la libertad *causa-cosa en sí libre*, gran excepción y escándalo de la crítica, se sabe por un hecho racional que existe y que *es* causa libre de actos morales.

Podría decirse que Kant estaba enormemente interesado en fijar una especie de "ser" trascendental y aún en indagar la esencia o naturaleza de los fenómenos. Sin embargo no creemos convenga apresurarse. Kant dejó claramente establecido que el único conocimiento teórico era el de las ciencias matemáticas y especialmente las ciencias físicas o naturales para desarrollar cuyos conocimientos se precisaban los datos de la experiencia, integrados, o enfrentados como se quiera, con la armazón cognoscitiva trascendental. *Lo desconocido cognoscible* para el pensador de Königsberg no era ni la metafísica, ni lo que pudiéramos llamar la protofísica o la estructura del sujeto trascendental en tanto "posibilitante trascendental" de la experiencia. *Aquella era desconocida incognoscible, ésta conocida exhaustivamente* bajo la luz de la estética y analítica trascendental en donde quedaron fijas, de un modo dogmático y de una vez para siempre, la estructura trascendental; y por más que se llame a la disciplina que la establece en su conjunto, metafísica, protofísica, ontología modificada, sujeto-logía o filosofía trascendental, esa estructura no era más susceptible sino de mínimas completaciones, pues, como dijo Kant, a su filosofía trascendental poco o nada podría agregársele (y tal vez lo único serían elementos más de prueba que de otro carácter). No se piense que esto es un absurdo kantiano o un traspies, pues está profundamente vinculado a su sistema. Kant prohibió mayor aclaración en ese punto porque ello significaría poner en duda la plataforma que él consideraba más sólida de su crítica pero además, y sobre todo, porque un *camino regresivo hacia el sujeto* violaría "ipso facto" uno de los objetivos básicos de su pensamiento: anular el saber en lo que respecta al yo racional, es decir, anular la psicología racional (al margen naturalmente de dejar latente una profunda aporía en su sistema).

Por este lado pues toda doctrina que intente prolongar la tesis de Kant sobre el ser está condenada a ser *antikantiana*.

Podría decirse entonces que el sector *desconocido-cognoscible* está representado por el *ser* si así puede llamárselo (aunque teniendo en cuenta que Kant no lo nombró de esa manera) *de los fenómenos*, ya en cuanto a su naturaleza o quiddidad, ya en cuanto a su existencia para nosotros, o intentando traducir a términos heideggerianos, en cuanto el ente que sale al encuentro cuyo ser, *dual*, está constituido por el *trascendental que es fijo e inmutable* y por el *empírico fenomenal cognoscible al infinito*. Pero de aquí surge por lo menos una inesperada conclusión: si esta doctrina tal cual expresada resguarda la ortodoxia kantiana, quien la sostenga *no puede ser más metafísico* si por metafísica se entiende el conocimiento del ser en sí de las

cosas; menos aún, sostener que corresponda a una de las altas expresiones de la metafísica sólo comparables hacia atrás en la historia al pensamiento parmenídico.

Hasta aquí para nosotros la tesis de Kant sobre el ser estaría entre una inviolable oscuridad metafísica y una luminosidad trascendental inauditable. Por este lado, si el "Ser y Tiempo" constituye la superación del lema kantiano "ser y pensar" estaría perfectamente en esta línea de la espacio-temporalidad del ser fenoménico pero al alto precio de no ser más metafísica ni menos teología abonando en vez una tesis cuyo impulso central fuera justamente "Dios no es". Pero con esto hemos llegado al umbral del pensamiento heideggeriano y aunque puedan tal vez vislumbrarse los primeros trechos de algunas sendas internas, conviene detenerse para no perder de vista la exégesis kantiana.

II

Veamos ahora las alusiones "episódicas" y explícitas al ser que Heidegger cita:

1º) Las consideraciones heideggerianas del *es* kantiano (extraídas del párrafo 19 de la segunda edición de la crítica de la razón pura), no parecen tener en cuenta ni que resultan equívocas comparando los textos entre sí, ni las aporías que encierra toda alusión de Kant al ser o al "es". En efecto: si la cópula "es", como bien advierte que Kant señala, es la que otorga objetividad a una frase como "cuando yo tengo un cuerpo siento la impresión de su peso" de modo que ahora puedo afirmar: "los cuerpos son pesados", sin embargo resulta inexplicable que esa transformación pueda producirse *sin que se tenga en cuenta fundamentalmente a la experiencia*. La aporía se manifiesta sobre todo para quien no quisiera ser idealista pues si el *es* depende de la subjetividad, no se podrá saber jamás cuando aplicarlo a la experiencia; si no depende de ella ya no tiene carácter ni subjetivo, ni subjetivo-trascendental³⁴.

2º) Respecto a los postulados del pensamiento empírico (posibilidad, realidad, necesidad) Heidegger subraya su no pertenencia a las cosas sino a la relación del objeto con el sujeto cognoscente en tanto cognoscente considerándolos finalmente, tal como lo hace Kant, subjetivos y no objetivos "unilateralizando" la relación al desposeerla del

³⁴ No nos engañemos respecto a lo trascendental en Kant. Pronto tendremos ocasión de demostrar la ineficacia de las pruebas kantianas referentes al alcance de la posibilidad trascendental.

polo objetivo de la misma. Aquí también se presenta una aporía pues si la posibilidad y la realidad dependieran de las facultades de conocer, no sólo no habría modo de diferenciar esos modos, sino que desearía, en lo que se refiere a lo real existente, su dimensión empírica, dando razón al dogmatismo. Y si la diferencia resulta de que la posibilidad se refiera a las condiciones formales del conocimiento y de la experiencia, y la realidad a la sensibilidad y a lo dado en cuanto tal, aquella dificultad desaparece pero a un alto precio: Kant otorgaría a lo empírico graves concesiones, y, además, quebraría el carácter apriórico de las doce categorías en una, la más importante tal vez, otorgando prioridad a lo real extramental. Esta excepción no confirma la regla sino que destruye el objetivo de la crítica al invalidar una prueba fundamental presente en la analítica trascendental mostrando la ineficacia de la posibilidad trascendental, o si se quiere, del carácter gnoseo-ontológico determinante del sujeto trascendental. La aporía es manifiesta y depende de las premisas del pensamiento kantiano.

39) El problema se repite con características propias en las consideraciones kantianas respecto al argumento ontológico en las que Kant establece que el ser no agrega nada al concepto de Ser Supremo *sino la posición de la cosa en sí misma*. Ese concepto de realidad existente o de ser en tanto posición de la realidad, ¿a qué categoría pertenece? ¿a una de las doce establecidas por Kant en la tabla o a una suerte de categorías correspondientes a realidades extrahumanas?

Kant podría refutar fácilmente la objeción diciendo que esas determinaciones en sí no son aprehendidas por ninguna intuición por lo que no pertenecen a ningún cuadro categorial humano pues para que por lo menos tenga valor a esa categoría *debe agregársele una intuición* so pena que el concepto quede vacío e integre un juicio analítico tautológico. Pero el cuadro en vez de aclararse se complica pues si con la intuición podría garantizarse la presencia de lo real, la misma *agregaría algo al concepto de existencia* y no la simple posición. De esta manera se observa que el problema se asemeja parcialmente al anterior en cuanto que la realidad depende de algo dado, la intuición *de* lo que se da, pero además se pone en peligro la misma doctrina del ser como posición en cuanto por un lado se afirma que la existencia no agrega nada al concepto de una cosa y por el otro se establece (y esto en íntima relación con la doctrina general kantiana de los juicios sintéticos a priori) que para que se demuestre la existencia de algo corresponde una intuición agregada a ese concepto . . .³⁵

³⁵ ¡Y no se diga que una intuición o una percepción no es una determinación mayor porque entonces los juicios sintéticos a priori ni los a posteriori servirían para hacer *progresar un milímetro el conocimiento de los fenómenos!*

4º) El párrafo 76 de la crítica del juicio es sumamente importante porque Kant ratifica su doctrina diferenciadora entre posibilidad y realidad aunque manteniendo la aporía. Por un lado advierte expresamente que el fundamento de la distinción entre posibilidad y realidad de las cosas está “en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer” y por el otro afirma que “toda nuestra distinción de lo mero posible y de lo real descansa en que lo primero significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto, y, en general, a la facultad de pensar, y lo segundo, empero, *el poner la cosa en sí misma (fuera de ese concepto)*. Así, pues, la distinción de cosas posibles y reales es tal, que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, puesto que podemos tener algo en el pensamiento, aunque ello no exista, o representarnos algo como dado, aun sin tener de ello todavía concepto alguno...”³⁶ No puede verse tan patentemente planteada una irresoluble cuestión como ésta, pues es bastante claro que la representación de algo como dado *no la podríamos tener si no se diera* y que entonces el poner la cosa en sí misma debe *necesariamente* tener en cuenta algo que no pertenece sola ni principalmente a la facultad de conocer. La anotación sin fecha que agrega Heidegger no aclara la cuestión; en efecto allí dice Kant: “por el predicado de existencia no añadido nada a la cosa, sino la cosa misma al concepto. Así pues, en una proposición existencial voy más allá del concepto, no hacia otro predicado que el que estaba pensado en el concepto, sino a la cosa misma, justo con los mismos predicados, ni más ni menos, *sólo que sobre la posición relativa, se piensa aún la posición absoluta*”³⁷ ¡Difícil es hablar de relativo y absoluto si con ellos se mienta sólo la facultad de conocer!

Estos cuatro apartados por los que hemos analizado en Kant sus referencias al ser que nosotros hemos debido exponer, no para hacer una crítica a Kant aunque así resulte, sino para señalar el carácter acentuadamente acrítico de Heidegger que incluye de hecho en su pensamiento toda una problemática que no le hace ningún favor a la claridad del mismo. Todas las referencias de Kant al ser son, como hemos apenas esbozado, fuente de equívocos y podríamos documentarla más ampliamente en otra ocasión. Puede probarse fácilmente que Kant dedicó sus máximos esfuerzos a establecer una crítica irrefutable, soslayando en lo posible todo lo que pudiera comprometer su éxito. Si su actitud central fue velar la metafísica como conocimiento de la

³⁶ KANT, *Crítica del Juicio*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1951, trad. Manuel García Morente; párrafo 76, p. 395-396 (Lo entre paréntesis corresponde a la segunda edición kantiana) (B, 339-344; A, 335-340).

³⁷ K. S., p. 96 (Corresponde a nuestra cita de la nota 9); K. T. U. S., 13-14.

cosa en sí, no es difícil darse cuenta de cuán peligroso es frecuentar todo lo relativo al ser con cuyo solo nombre puede "resucitar" la metafísica y desvirtuar la crítica. Por ello nos explicamos las escuetas referencias kantianas al ser más destinadas a resolver cuestiones imprescindibles que a plantear una doctrina metafísica. ¿Cómo sería defendible Kant como metafísico si sólo alude tres o cuatro veces al ser en toda su obra? ¡Y si las escuetas alusiones son signo de actitud metafísica Heidegger tendría que encabezar la lista de los antimetafísicos!

III

Esta postura acrítica heideggeriana en lo que respecta a Kant podría explicarse tal vez de varias maneras; una de ellas es la de que Heidegger participa, mucho más de lo que parece, de la misma atmósfera racionalista que Kant respiraba, lo cual se confirmaría por la interpretación que el pensador friburgués ofrece de la posibilidad y realidad kantianas, especialmente por las referencias en torno a la realidad como *Realität* y la efectividad (*Wirklichkeit*) o realidad efectiva que ya había efectuado en la anterior obra (*DIE FRAGE NACH DEM DING*) en la que advertía que la *realität* no era todavía efectividad sino una determinación de la misma, un *quale*, yendo más allá aún que Kant al derivar la experiencia de un *quale* racional determinante, pues con ello no se hace más que facilitar la transformación del racionalismo en idealismo y, ¡nada más resistido por el pensador de Königsberg que se lo acusara de idealista!

Además Heidegger parece identificar aquí realidad objetiva con existencia efectiva, lo cual si es bastante discutible en ciertos textos kantianos no es sostenible en el elegido por el pensador de Friburgo, el cual, aislado del contexto induce a confusión. Vimos en efecto que cuando Heidegger refería la realidad a la quiddidad, se oponía a la existencia y, sin embargo, si de lo que se hablaba era de la realidad *objetiva* entonces sí correspondía hablar de la existencia. Esto surge de la cita que ofrece referente a un párrafo clave de la crítica: "Para que un conocimiento tenga realidad objetiva, es decir referirse a un objeto y tener en él un sentido y su significación, es necesario que el objeto se pueda dar de alguna manera". El razonamiento sin embargo continúa así: "... "dar un objeto, si esto no se entiende sólo mediatamente, sino como exponer inmediatamente en la intuición no es más que relacionar su representación con la experiencia (real o al menos posible) (*es sei wirkliche oder doch mögliche*). . . es pues la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori* . . ."

En ese paréntesis "real o al menos posible" Kant 1º) diferencia real de posible y 2º) establece que algo puede darse en la posibilidad³⁸. Con esto demuestra ser tributario de la metafísica dogmática y si bien se pone peligrosamente en situación de efectuar un salto (metátesis) ilegítimo desde la posibilidad a la realidad dando entrada así al idealismo, no creemos llegue a ello porque precisamente para *Kant realidad objetiva no es realidad efectiva* y como quiera que con esto no alcanza a demostrar lo que se propuso (la deducción de las categorías) ni por ende escapar al dogmatismo, por lo menos no comete el error del idealismo; concorde con esa posición concluye que la posibilidad de la experiencia (no la realidad), confiere realidad objetiva a nuestros conocimientos a priori. Pero Heidegger identifica realidad objetiva y existencia concreta y no hace más que, sino inferir, establecer de hecho algo que Kant juzgaba tenía que demostrarse, desconociendo así el verdadero motivo de su ímproba labor y suministrando además poderosas razones al idealismo para justificarse como prolongación del racionalismo. Esto no quiere decir que nuestro autor aceptó tal idealismo, sino que al mantener ésa como coincidencia de hecho (¿o fantástica?) entre lo a priori y lo a posteriori sin tutores divinos (propios del racionalismo) y sin prueba (como en Kant) le será difícil sin duda mantenerse en ese "entre" (*Zwischen*) sin deslizarse al idealismo o sin retrotraerse al realismo tradicional. Pero aquí nuevamente llegamos al umbral del pensamiento heideggeriano y todavía nos queda la parte final de la exégesis, culminación de todas éstas con la cual sí parece consumarse la apropiación transformadora y mostrarse el rostro del pensamiento propio de Heidegger.

IV

Las supremas conclusiones heideggerianas aparecen agolpadas hacia el final de la obra, ensambladas entre sí y constituyendo un pensamiento ya independizado de la condicionalidad de la tesis kantiana sobre el ser.

Esto no exime del asombro con que puedan ser recibidas por kantianos y no kantianos especialmente cuando, al paracer, esa condicionalidad representada ahora por la anfibia de los conceptos de la reflexión, constituye la plataforma fundamental de "despegue" del pensamiento heideggeriano; por ello dice Heidegger que esta "medita-

³⁸ K. S., p. 110. Además: *Crítica de la Razón Pura*, vol I, p. 298-299 (B, 194-195; A, 155-156). Aquí el "darse" se presenta en la posibilidad. En el parágrafo 76 lo extraconceptual se da en lo real empírico; K. T. U. S., 28.

ción retrospectiva es un nuevo paso, el extremo que dio Kant *en la interpretación del ser*"³⁹

La anfibología resulta como sobreelevada por Heidegger a cumplir el alto destino metafísico de apuntalar su pensamiento, y de ese modo aparece el texto recibiendo una luz tan insólita y extraña al pensar kantiano que lo primero que nos induce a preguntarnos es el por qué el pensador friburgués eligió la crítica para prolongarla en un pensamiento que parece tan extranjero a ella. *¿O no será que el "ser" heideggeriano es una versión existencializada del modesto ser de los fenómenos kantiano?*

Nosotros suponíamos hasta ahora que la anfibología era un texto para demostrar una confusión entre el uso empírico y el ilegítimo uso trascendental del entendimiento, para lo cual Kant advierte que nosotros podemos y debemos, por nuestra conciencia, 1º) relacionar nuestras representaciones con una de las dos únicas fuentes del conocimiento (sensibilidad o entendimiento "dos fuentes totalmente heterogéneas distintas de representaciones")⁴⁰ para que, 2º) una vez ubicada la fuente podamos ir con los conceptos que habían sido descubiertos en el lugar trascendental a los objetos sin riesgo que hagamos uso ilegítimo del entendimiento aplicando conceptos a objetos no fenoménicos merced a "supuestos principios sintéticos". Todo esto constituye una reflexión trascendental y está destinada su exposición como también Heidegger lo advierte, a refutar a Leibniz lo cual no obsta para que el pensador de Friburgo encuentre en ellas la punta del hilo conductor de su propio pensamiento.

Nada dice Kant en este texto acerca del ser como posición y si Heidegger se considera facultado para suponer que en él pensaba Kant porque en algún momento se refiere a la posibilidad, no hay ninguna razón para que no utilice cualquier otro texto de la crítica de la razón pura la cual se refiere desde la primera a la última página a la posibilidad y sus múltiples especies como lo demostraremos en su oportunidad.

Es de suponer que lo que sedujo a Heidegger a elegir el texto fue ese título "reflexión trascendental" que él traduce por reflexión de la reflexión, elocuente indicativo de esa predilección heideggeriana por la meditación regresiva en torno al sujeto pensante, una retroreferencia como la llama, que está sin duda en la línea y dirección de su pensamiento. Por eso también dice que "el acceso a la subjetividad es la reflexión"; esta frase aunque pueda ser cierta es *altamente equívoca* y si tampoco figura en el texto kantiano, puede decirse que de

³⁹ K. S., p. 112, subr. nuestro; K. T. U. S., 29.

⁴⁰ *Crítica de la Razón Pura*, cit., vol. II, pág. 31 (B, 327; A, 271).

algún modo hay un acceso, en esa reflexión, a la subjetividad trascendental pero, no a los efectos de buscar un fundamento al ser como posición sino de evitar inconvenientes al conocimiento y encarrilarlo *no por las vías metafísicas sino de la simple experiencia*. Para que no queden dudas de que esa reflexión trascendental viole los inviolables límites del sujeto, y tal vez precavido de antemano de esa tentación subjetológica, ahí mismo, en la nota sobre la anfibiología Kant dice: “La observación y análisis de los fenómenos penetra en lo *interior de la naturaleza* y no puede saberse hasta dónde se llegará con el tiempo. Pero, a pesar de todo, no podremos contestar nunca aquellas cuestiones trascendentales que rebasan la naturaleza, aunque se nos revelara la naturaleza entera, ya que ni siquiera *nos es dado observar nuestro propio espíritu* con otra intuición que la de nuestro sentido interno. Pues en él está el secreto del origen de nuestra sensibilidad. La relación de ésta con un objeto y qué sea el fundamento trascendental de esta unidad, sin duda se halla demasiado profundamente oculto para que nosotros, que ni siquiera nos conocemos a nosotros mismos sino por el sentido interior y, en consecuencia, como fenómenos, podamos usar un instrumento tan adecuado de nuestra investigación para otra cosa que descubrir siempre fenómenos, a pesar de que nos gustaría indagar su causa no sensible”⁴¹

No está demás recordar que la expresa referencia de Kant respecto a la subjetividad, concierne a la *forma de la intuición* “como constitución subjetiva de la sensibilidad” que “precede entonces a toda materia (las sensaciones) y por consiguiente el espacio y el tiempo a todos los fenómenos y a todos los datos de la experiencia, y *es lo que hace posible a ésta*”⁴². En esta afortunada declaración vemos relacionados subjetividad con forma y materia y con posibilidad y las alusiones kantianas en este punto intentan precisamente reafirmar su conocida posición respecto a la importancia de la intuición (forma) respecto a la sensación (materia) como posibilidad. Aquí no se relaciona de ninguna manera como la *deduce* Heidegger, forma con espontaneidad del entendimiento y materia con la receptividad de la percepción, sino forma con forma de la intuición que, aunque tenga relación con el entendimiento no la tiene con su espontaneidad toda vez que esas formas son dos, únicas, incambiables, estáticas, inmóviles, definitivas. En este texto el interés de Kant *no es aludir al entendimiento sino para limitarlo y hasta desvirtuarlo en cierto modo*, porque la tónica del mismo constituye precisamente la refutación a Leibniz en la que no conviene entonces mencionar ni por asomo lo ontológico como no sea para refutarlo.

⁴¹ *Id., id.*, vol II, p. 35-36, subr. nuestro (B, 334; A, 277).

⁴² *Id., id.*, vol. II, p. 29-30, subr. nuestro (B, 323; A, 267).

Pero la dinámica interna del pensamiento heideggeriano tiene sus propias leyes y no son explicables desde Kant. Ya a punto de levantar vuelo Heidegger advierte que esa reflexión de la reflexión "por la que Kant aclara y localiza el ser como posición" aclara también el lema "ser y pensar" que, además, "designa también el rasgo fundamental que da forma a toda la marcha de la historia de la filosofía"⁴³.

La conclusión de Heidegger es, sin duda, tremenda al comprometer toda la historia de la filosofía a partir de un texto casi secundario; pero también es develadora del pensamiento heideggeriano en la medida que para nosotros es signo revelador el conocer lo que busca o adonde se dirige su filosofar y, más aún, *cuando encuentra lo que no estaba*, de todos modos se descubre a sí mismo y dona el propio rasgo íntimo a causa de esa peculiar indiscreción. La reflexión trascendental que para Kant es una dilucidación del lugar de los conceptos para inferir la legitimidad del conocer, para Heidegger es la *localización del ser como posición*. La metátesis que Hartman denuncia en Kant, paso del conocer al ser, y que para nosotros es más bien paso de la experiencia posible a la experiencia real, parece que en efecto se produjo en la crítica de la razón pura según lo que aquí resultaría si aceptáramos la versión heideggeriana, *salvo que ser para Heidegger sea sólo una comprensión surgida del sujeto en cuyo caso*, si bien siempre existiría una modificación del pensamiento kantiano, ésta no llegaría a mostrar una metátesis aunque al precio de que ni el ser heideggeriano ni kantiano pueden ahora ostentar los atributos susceptibles de *interpretárselos desde una metafísica*. La alternativa no puede ser más excluyente y la definición en este sentido más perentoria. Pero eso pertenece al pensamiento heideggeriano el cual ya más decidido y personal, fuera casi de la exégesis kantiana considera haber sobrepasado por varios motivos el lema conductor kantiano "ser y pensar" (ambigüedad del pensar, superación de la posicionalidad por la presencia-actualidad) por su propio lema "Ser y Tiempo" que a pesar de la antigüedad respecto a la obra que nos ocupa conserva toda su vigencia. El propio vuelo que se inicia con un desprestigio penúltimo de la crítica ("ser y pensar no sirve ni para plantear el problema del ser") culmina con una alabanza final al encumbrarla en las mayores alturas filosóficas sólo comparable al pensar parmenídico. Pero si "ser y pensar" está tan señeramente situado en la cordillera filosófica y, sin embargo, no puede ni siquiera plantear la pregunta por el ser, ¿qué queda de toda la historia de la filosofía?

En síntesis: dejamos conscientemente al margen toda consideración respecto a una metafísica implícita en Kant, tal cual parece

⁴³ K. S., p. 114; K. T. U. S., 32.

concebirla Heidegger, o un reconocimiento secreto al ser, porque ello supera, *en este caso*, todos los límites de lo razonable y otorga derecho a desvalorar en grado extremo el pensamiento expreso, escrito, transmitido y actuante en la historia de la filosofía en pro de lo no dicho o lo subyacente que, aunque valoramos su importancia, no puede ni debe suscitar la definitiva duda y enervar cualquier intento exegético abriendo la puerta a la arbitrariedad como norma. No rechazamos por supuesto que toda negación de la metafísica puede constituir una demostración del ser por el absurdo, aunque eso exigiría lo que Heidegger hasta ahora no parece proclive a aceptar: una víctima que no puede ser más que su propio maestro.

Nuestro análisis de los textos referentes al ser como posición, concluyen en la ambigüedad de los mismos mostrando que encierran profundas aporías que no los hacen aptos para fundar una doctrina en la que el menos interesado en establecerla sería Kant, a más de que con su actitud acrítica Heidegger las asume con todas las consecuencias que puedan derivarse.

Las referencias heideggerianas a la posibilidad y realidad en general en Kant lo muestran como tomando ubicación entre el racionalismo y el idealismo aunque no obsta para que su pensamiento tenga en vista otras actitudes.

Las conclusiones finales de la exégesis y la de su propio pensamiento parecen desmedidas respecto al texto elegido (y aún a la crítica de la razón pura) el cual no puede sostener ni ser prolongado en una doctrina como la que propone Heidegger, salvo que, si sólo se tratara de discrepancias terminológicas, la tesis de Heidegger sea *ratificación del ser fenoménico kantiano*. La arbitrariedad que denunciamos se atenúa si sólo fuera una profundización del ser espacio temporalizado; esto no lo exime de efectuar expresas aclaraciones terminológicas y, aclaradas, de aceptar humildemente *que ya no se trata más de metafísica*.

Y con esto concluimos: Heidegger intentó "apropiarse" transformando la crítica de la razón pura pero lo que parece hizo más bien fue una revolución violentadora. Hay aquí como una paradoja: Kant dio un poderoso impulso a la reflexión antropocéntrica cuando postuló la ética autónoma y secundariamente al establecer las ciencias formalmente fundadas en el sujeto, dinamizando así el espíritu de inmanencia "in crescendo" desde el racionalismo; en este punto Heidegger, al seguir la dirección regresiva fue fiel discípulo de Kant salvo que para serlo estrictamente debió escuchar lo que Kant prohibió y saber por qué lo prohibió. Porque toda indagación indiscreta del ser en cuanto ser, va más allá de toda razonable superación del kantismo ya que constituye una afrenta al sistema además que ese ahonda-

miento en el fundamento no hace más que demostrar la duda heideggeriana sobre el definitivo acabamiento de la crítica en ese punto, llevando la problematización al mismo sujeto de la posibilidad trascendental lo cual afecta la interna solidez de la crítica, uno de cuyos pilares es la negación de todo acceso especulativo al sujeto cognoscente. La ontología "crítica" kantiana respecto al dogmatismo tiene poco de crítica toda vez que se acepta que, en punto a posibilidad y realidad, Kant es "metafísico" dogmático al definir toda su crítica en términos de experiencia posible en tanto posible. Ciertamente que la fundamentación subjetiva le dona un carácter subjetivo trascendental que Heidegger se encarga de modificar aún más en relación al sujeto al punto que, *ya no se trataría de una ontología modificada sino de una subjetología trascendental* cuya relación con la cosa (ente) (ser y ente) se torna tan problemática y misteriosa como lo constituía para Kant la legitimización de las categorías racionales a objetos empíricos, secuela del secular problema del dualismo primordialmente racionalista, consistente en su origen, en las relaciones entre la sustancia pensante y extensa demasiado heterogéneas como para explicarse desde ideas claras y distintas. Toda regresión subjetológica lo aleja en un sentido de Kant y acerca al idealismo, todo acercamiento a lo óntico lo acerca o lo enfrenta a Kant *según lo que en último instancia entienda Heidegger por ente y cómo explique su armonía con el ser*. Pero es cuestión ya de la problemática heideggeriana y de esa ansiosa búsqueda que parece destinada a involucrar al pensador de Königsberg del cual, aún violentándolo, no quiere separarse del todo⁴⁴.

Según este camino que recorre Heidegger desde hace tantos años asociado permanentemente a Kant, ¿podría hablarse de una metafísica heideggeriana al modo realista? ¿O más vale decidirse por una espacio-temporalidad fenoménico-mundana?

Esa persistente reafirmación subjetológica que mienta una suerte de inmanencia de inspiración kantiana, ¿es compatible con una teología trascendente o sigue justo, la dirección contraria?

Esa asunción de hecho de las profundas aporías kantianas ¿se "digerirá" en el seno del pensamiento heideggeriano? o ¿constituirán gérmenes perturbadores que harán aconsejable una prudente expectativa?

Esos caminos que desde la crítica de la razón pura parecen adentrarse en la selva heideggeriana, ¿no serán pautas para un principio de interpretación del pensamiento de Heidegger?

⁴⁴ Decimos armonía del ente con el ser porque si se tratase de una prolongación del kantismo, el ente fenoménico en cuanto dado y el ente fenoménico en cuanto posibilitado formalmente por el ser, constituirían cosas distintas o una sola compuesta de elementos heterogéneos de cuya armonía y afinidad hay que dar razón.

Esto apenas aceptado, teniendo presente las aporías asumidas en un pensamiento en marcha ¿"posibilitan" un puente con el tomismo o conviene que se defina y afirme la otra orilla para recién estudiar la vinculación?⁴⁵

Finalmente, ¿no tendrán razón los neokantianos respecto a que Kant liquidó el concepto de ser? ¿Podrá detenerse la oleada positivista con la tesis de Kant sobre el ser habida cuenta que el positivismo tiene más derechos de proclamar y hacer suyo el incognoscible kantiano?

No estamos seguros que Ortega y Gasset haya podido ingerir lo que él llamaba magnífica prisión kantiana. Más seguros estamos que no la haya digerido del todo. Comparando estos dos grandes pensadores contemporáneos, uno ya ha desaparecido y lo por él dicho, y a veces magníficamente expresado, dicho está. Heidegger en vez vive con esa honda impronta kantiana y su pensamiento en ebullición, problematizándolo todo, con avances y retrocesos pero también extrañamente inmóvil en el atrio de la metafísica⁴⁶, sin cruzar el umbral de un templo que no sabemos si él sabe si existe, ¿constituye realmente un bálsamo para el desconsolado filósofo contemporáneo? ¿Un apoyo para quien busca la luz del ser y no la nada?

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

⁴⁵ No descartamos que todas las dificultades que tal vez tenga Heidegger para acceder al ser en cuanto "esse" tomístico, cuya aproximación está denunciada hoy día, entre otros por el trabajo de Raúl Echaury, se deba sobre todo a la armadura kantiana que presenta el pensamiento heideggeriano, suficiente para impedir y ahogar toda vocación metafísica o prolongarla eternamente por derroteros sin destino. ¿No será tiempo que, haciendo el máximo honor a Kant, se decida a abandonarlo hidalgamente que es mucho más correcto que tratar de violentar las pautas fundamentales de su pensamiento? Confr. RAÚL ECHAURY, *Heidegger y la metafísica tomista*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

⁴⁶ O. N. DERISI afirma respecto a Heidegger que "Cualquiera sean sus reales intenciones, en el plano en que coloca su indagación es imposible la organización de la Metafísica y que la pretendida nueva fundamentación existencial de la misma es impracticable". Confr. del autor *Tratado de existencialismo y tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1956, p. 461. Por nuestra parte agregamos que en la medida en que se denote un acercamiento heideggeriano al *esse* tomístico, se disipa todo intento de una exégesis kantiana en término existenciales, pues los textos aludidos por Heidegger están fuertemente inficionados de esencialismo y empirismo salvo tal vez la tesis kantiana del contraargumento ontológico en donde advertimos una alusión a la existencia (de probable ascendencia escotista) que aparece aisladamente no para establecer una tesis sobre la existencia sino justamente al revés, para negarla. Por otro lado, el decidido empeño de Heidegger para emparentarse con Kant no hace más que postergar todo acercamiento con el *esse* como acto de existir.

L'ACTE MORAL ET LE SUJET

1

On admet assez généralement que la qualification morale s'attache immédiatement à l'acte humain et n'affecte le sujet qu'à travers lui. Tandis que, du point de vue ontologique, les "opérations", comme tous les autres "accidents", doivent leur réalité au sujet, du point de vue axiologique, au contraire, le sujet doit sa valeur, du moins sa valeur dernière, à ses actes. C'est, équivalentement, la pensée de saint Thomas, là où il observe que *simpliciter* et *secundum quid* ne se disent pas de la même manière dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du bien¹. Or, si les actes ne reçoivent pas leur valeur du sujet, il faut qu'ils la reçoivent de l'objet, en entendant ce mot d'une façon assez large pour y inclure la fin consciemment visée². L'acte est bon si, et dans la mesure où, il se conforme à des règles objectives, définissables en soi en dehors de toute considération du sujet. Certes, mon devoir *hic et nunc* n'est pas le tien, mais il le deviendrait si tu étais à ma place: la différence ne tient pas à la personne comme telle, mais à la fonction, à la situation, etc., bref à ce qui en nous est objectif, communicable, échangeable. Certes encore, l'erreur, l'ignorance, la crainte, la passion et mille autres influences perturbatrices peuvent atténuer la responsabilité et mitiger le jugement à porter sur l'acte et surtout sur l'agent —et ce fut un grand progrès de passer d'une éthique du pur fait extérieur, du pur résultat, à une éthique où l'objet qui qualifie l'acte est l'objet *connu*, pour autant précisé-

¹ *Summ., theol.*, Ia. q. 5, a.1: L'être se dit *simpliciter* de la chose dès qu'elle émerge de la possibilité; le bien, au contraire, impliquant perfection, ne se dit *simpliciter* que de la chose "en acte dernier".

² "La fin est proprement l'objet de l'acte intérieur de la volonté", SAINT THOMAS, *Summ. theol.*, IIa. IIae, qu18, a. 6.

ment qu'il es connu—, mais cela veut dire simplement que le sujet, dans les cas indiqués ci-dessus, n'a pas réalisé les conditions normales d'un acte pleinement humain. Dans la logique d'une moralité strictement objective, les exigences morales sont les mêmes pour tous dans les mêmes conditions.

Parce que l'agir humain se présente sous la forme d'actes discontinus une telle éthique sera facilement portée —nous n'en disons pas plus— à se fixer sur la considération de l'acte isolé. Non seulement la valeur de celui-ci apparaîtra indépendante du sujet, mais elle se détachera du contexte vital. On se dispensera de considérer si l'acte en question représente, par rapport à ceux qui l'ont précédé, un progrès ou une déchéance. On aura tendance à apprécier la valeur morale d'un sujet selon une série de coupes instantanées dans la continuité de l'existence, chaque décision étant immédiatement référée à une norme intemporelle. Dans cette perspective, en poussant les choses à l'extrême, la durée morale finirait par ressembler au temps cartésien, dont les instant sont sans connexion.

Enfin, bien que ce troisième caractère ne se rattache aux précédents que par un lien assez lâche, plus lâche encore que celui qui unit les deux premiers, l'éthique dont nous parlons, en se fixant sur l'acte singulier, se fixera aussi plus volontiers sur l'objet immédiat, qui donne à cet acte sa spécification particulière, que sur la fin, dont la spécification reste générique et ne rend pas entièrement compte de la manière dont l'intention se réalise en s'inscrivant dans le monde objectif.

II

Cette manière de voir —que notre présentation a forcée presque jusqu'à la caricature, mais qui, modérée par le bon sens, peut être appelée classique— n'est cependant pas la seule. On en recontre une autre, toute différente, voire opposée, bien que rarement explicitée.

Ici la valeur morale est conçue comme inhérente en premier lieu au sujet et se communiquant aux actes à partir de lui. L'être fonde l'agir non seulement du point de vue ontologique, mais du point de vue axiologique il y a parallélisme parfait des deux ordres.

Sous sa forme la plus radicale, cette conception s'exprimerait dans la division manichéenne et gnostique entre "bons" et "méchants", "pneumatiques" et "hyliques". Dualisme qui se retrouve, à peine voilé, dans les divers racismes (ce que fait un membre de l'autre race ne peut être que mauvais) et dont il reste toujours quelque trace

chez la plupart d'entre nous (qu'il est difficile de porter un jugement favorable ou même simplement équitable sur les actes, par exemple, de nos adversaires politiques!).

Mais la nature humaine est égale en tous. Rapporter la valeur de l'acte à la dignité ontologique du sujet reviendrait à le valoriser positivement, quel qu'en soit le contenu, ce qui supprimerait le problème moral. Tout au plus pourrait-on dire que l'acte humain, en tant qu'il exprime et engage le sujet, reçoit de celui-ci une certaine dignité de base et comme une "quantité absolue" de valeur, dont le "signe", positif ou négatif, dépend de son contenu et de son intentionnalité. C'est peut être ce que veut dire Duns Scot, quand il semble mettre l'*esse morale* dans la liberté. Mais, quoi qu'il en soit, cela reste hors de notre question.

Si la valeur morale de l'acte ne peut lui venir de la simple dignité ontologique du sujet, on pourrait plus facilement, semble-t-il, la rapporter aux qualités non-essentielles dont celui-ci est affecté, à ses *habitus* vertueux ou vicieux. Telle est tout au moins la tendance —non exclusive— d'Aristote et surtout des stoïciens. Le vertueux, le sage, agissent toujours bien; ce qu'ils font peut paraître parfois contraire aux règles établies: en réalité, ils agissent pour une raison secrète, par un instinct supérieur, avec une disposition interne qui n'a rien à voir avec celle que le vulgaire soupçonnerait. Inversement, le vicieux, s'il peut faire quelques actes extérieurs de vertu, est incapable de les faire vertueusement. En rigueur, il n'y aurait donc aucune possibilité de passer d'un état à l'autre: le vertueux sera toujours vertueux, le vicieux toujours vicieux. Ou, s'il y a passage, ce ne peut être que par conversion instantanée, comme chez les stoïciens. (Aristote a trop le sens de l'humain pour s'enfermer dans une position aussi rigide: vertu et vice consommés sont des cas extrêmes, entre lesquels s'étagent une infinité d'états fluents).

On le voit: au contraire de la conception exposée tout à l'heure, qui risquait d'atomiser la vie morale, on tend ici à considérer cette dernière comme un bloc solide et compact, dont l'*habitus* est le ciment. De là un nouveau critère pour la valeur des actes singuliers. L'*habitus* ne nous est pas directement accessible; l'intuition nous manque qui nous révélerait d'emblée la qualité morale du sujet. Celle-ci n'apparaît, ne peut apparaître que dans le déploiement de l'agir. Seulement, il ne s'agit plus désormais de considérer l'acte

⁸ "Actus dicitur moralis quia libere elicitus", *Op. Ox.*, II, d. 40, q. única, n. 3; éd. Wadding, Lyon, 1639, t. VI, 2 p., p. 1028.

isolé: ce dernier n'a de signification qu'intégré dans un ensemble et cet ensemble à son tour ne révèle son sens que dans un ensemble plus vaste et ainsi de suite, si bien que le sens dernier n'est donné que par la totalité de l'existence. Le détail d'un tableau ne peut être jugé qu'en fonction du tableau entier. On sait quel succès rencontre cette manière de voir auprès de la mentalité contemporaine, soucieuse d'intégration et de totalité.

Mais, en situant la valeur morale dans les *habitus*, ne revient-on pas du plan de l'être vers celui de l'agir?

En réalité, l'*habitus* se présente comme à mi-chemin. C'est l'être tendu vers l'agir, mais aussi, en quelque manière, l'agir fixé, sédimenté dans l'être, auquel il communique, en échange, son intentionnalité. Il s'ensuit que le rapport de l'acte à l'*habitus* peut s'envisager de deux façons. Ou bien, mettant l'accent sur l'acte, on évaluera en fonction de lui l'*habitus* dont il procède. Ou bien, au contraire, considérant l'*habitus* comme doué de valeur propre, on évaluera l'acte à partir de lui, en tant qu'il le manifeste comme son fruit authentique.

Mais peut-on considérer l'*habitus* comme une entité définissable par ses seuls caractères internes? En tant que réalité spirituelle, orientée vers l'agir, il a une structure intentionnelle. Si on lui accorde une certaine priorité sur les actes particuliers qu'il commande, ce ne peut être pour en faire une sorte d'absolu. Sa valeur propre est elle-même relative à une Valeur vers laquelle il dispose le sujet positivement ou négativement (en l'y ouvrant ou en l'y fermant). Et c'est la présence ou l'absence de cette Valeur qui motive la position ou le refus de l'acte singulier. Pour autant que la réalisation de cette Valeur peut être regardée comme une fin obscurément poursuivie, l'éthique des vertus peut être, à son tour, assimilée à une éthique des intentions et des fins. D'autant que, comme on l'a souvent observé, la visée de la fin tend naturellement à glisser de la conscience claire vers le subconscient, c'est-à-dire à passer de la condition d'acte à vice, sera légitimement conçue comme le prolongement, en marge de la conscience, d'une décision plus ou moins profonde.

On le voit: l'éthique des vertus et l'éthique des fins se correspondent terme à terme, la première disant, dans le lexique subjectif, ce que l'autre exprime en langage d'objet. Le rapport acte-*habitus* est symétrique au rapport objet-fin, que la morale scolastique a étudié avec tant de soin. Plus exactement, ce qui correspond à ce dernier rapport, c'est le couple acte-intention, le rapport acte-*habitus* ayant plutôt pour homologue le rapport objet-valeur, puisque c'est celle-ci qui est le vrai répondant intentionnel de l'*habitus*.

III

Faut-il renoncer à la conception "classique" au profit de ces nouvelles façons de voir dont la séduction est incontestable? Nous ne le pensons pas.

L'éthique des intentions et des fins —en tant qu'elle fait de celles-ci les seuls déterminants de la valeur morale— a été depuis longtemps jugée et, quoi qu'on puisse dire, il n'ya pas lieu de revenir sur ce verdict. Car, si la fin est bien, dans l'objet total du vouloir, l'élément central, en fonction duquel tout le reste est voulu, elle n'est pas l'objet total. Le vouloir se porte *aussi* vers les moyens, vers le terme immédiat de l'action: c'est l'ensemble fin-moyens, fin-objet immédiat, qui se propose concrètement au sujet. Des lors le principe: "la fin justifie les moyens", ne se vérifie que là où les moyens sont de purs moyens, tenant toute leur signification et leur valeur de leur rapport à la fin. Mais, alors, à vrai dire, ils n'ont pas besoin d'être justifiés, ils sont justes par définition pour autant que la fin est juste. Là, au contraire, où les moyens ont une consistance axiologique propre, c'est-à-dire soutiennent un rapport direct avec la norme morale, la bonté de la fin n'entraîne pas celle des moyens ou de l'objet immédiat: si la valeur de ceux-ci est négative, cette négativité infectera l'ensemble fin-moyens ou fin-objet, et, à travers cet ensemble, l'acte qui le vise et, finalement, le sujet.

Est-il possible d'ailleurs de viser authentiquement une fin honnête à travers des moyens qui ne le sont pas et dont on sait qu'ils ne le sont pas? En les acceptant, le vouloir perd sa droiture et n'est plus capable de viser véritablement la Valeur. Dès lors, la fin, tout honnête qu'elle soit en elle-même, ne peut plus être voulue honnêtement et en tant qu'honnête; sa bonté morale objective ne se présente plus au sujet que comme une intention vide; elle n'est plus saisie "du dedans", à travers la consonance de l'appétit droit. En d'autres termes, le bien moral est perçu et visé sous des aspects non moraux (comme ce qui est "bien vu", ce qui procure l'estime, la paix de conscience, etc., cette paix étant elle-même vissé sous son aspect purement psychique). Comme les sentiments et les représentations accompagnant l'intention morale survivent à sa disparition, le sujet peut avoir l'illusion qu'il continue à viser la Valeur, alors qu'il vise autre chose ou ne la vise que sous un aspect inauthentique. Bien loin donc que la fin honnête justifie des moyens deshonnêtes en soi, ce sont eux, au contraire, qui font refluer sur la fin (en tant qu'objet visé) leur antivaleur.

⁴ En entendant de l'objet du terme immédiat de l'action.

Le même raison interdit de faire dépendre la valeur morale de l'acte de son intégration dans une totalité de vie orientée positivement ou négativement vers le Bien. D'une part, cette totalité, loin d'être rigide et massive, est faite d'actes libres qui peuvent s'écarter, pour le meilleur et pour le pire, de la ligne générale de l'existence. D'autre part, vouloir que l'acte, quelle que soient son intention et sa structure propres, tire sa valeur positive ou négative de la réussite ou de l'échec définitifs d'une vie, c'est vouloir justifier l'action par son résultat, chose pire encore que de vouloir la justifier par la fin, puisque c'est faire dépendre sa valeur morale d'une contingence extérieure à la liberté. Tout est justifié, même le péché, si l'issue est positive. Le jugement sur l'acte singulier s'évanouit, car tout acte peut entrer, d'une façon ou d'une autre, dans la synthèse finale, tout au moins négativement (comme mal nié dans le repentir). Mais le repentir suppose précisément que le péché est d'abord reconnu comme un mal, un "injustifiable" en soi; sa "justification" est donc contradictoire. Que si l'on ne reconnaît de bonté morale qu'aux seuls actes capables, de par leur structure intentionnelle, d'entrer positivement dans la synthèse, on demandera d'où leur vient ce privilège. Ce ne peut être qu'en raison de leur conformité à la norme morale, ce qui nous ramène à la problématique classique.

Si l'éthique des intentions et des fins et celle de la totalité sont inacceptables, il en va de même de l'éthique des vertus, entendue d'une façon exclusive.

L'acte humain, en effet, ne saurait être défini simplement comme expression du sujet. Sa participation à la valeur ne passe pas tout entière par le principe dont il émane (sujet + *habitus*). Il y a en lui un rapport direct à l'objet et à la norme, une structure intentionnelle qui ne reflète pas simplement celle de l'*habitus*.

C'est qui, ici non plus, l'acte ne se réduit pas à un aspect, un moment un élément de la totalité subjective. Il n'y a pas, entre lui et la disposition de base (option fondamentale, attitude stabilisée par l'*habitus*) cette liaison rigide qu'Aristote et les stoïciens ont rêvée. Le lien est souple et précaire. Le vertueux a ses faiblesses, le vicieux ses bons moments; l'un peut déchoir de son piédestal, l'autre remonter de l'abîme.

De même donc qu'une fin honnête en soi ne saurait justifier l'emploi d'un moyen deshonnête, de même la vertu d'un sujet (manifestée dans sa conduite habituelle) ne suffit pas à garantir la moralité de chacun de ses actes.

A vrai dire, les deux cas ne sont pas absolument les mêmes. Il y avait contradiction à viser expressément dans la fin une Valeur

que le choix des moyens contredisait. Mais ici l'intervention de la Valeur demeure habituelle et se situe à un autre niveau de conscience que le vouloir actuel de l'objet: la contradiction disparaît. Elle ne se retrouve que là où le vouloir particulier suppose un choix en profondeur, au niveau du choix habituel de la Valeur contredite.

IV

Disons-nous pour autant qu'il n'y a rien à retenir des conceptions que nous venons de critiquer? Loin de là. Elles attirent justement notre attention sur certains aspects de la réalité morale laissés trop souvent de côté par une interprétation exagérément juridique (à laquelle n'est sans doute pas étranger le fait que la théologie morale ait été enseignée surtout, dans les derniers siècles, en vue de la sentence à porter au "tribunal" de la pénitence).

La première chose à retenir est l'importance des *habitus*, des dispositions profondes, des attitudes permanentes prolongeant certaines options de base et étendant leur influence sur des larges secteurs de la vie (ce que Dietrich von Hildebrand appelle "attitudes suractuelles"⁵). On sait que l'*habitus*, selon la meilleure tradition aristotélicienne et thomiste, ne dit pas seulement aptitude ou tendance à la répétition des actes (pouvant aboutir à un pur et simple automatisme), n'est pas seulement un principe d'unité et de cohésion remédiant à la rupture que la liberté introduit dans le continu de l'existence: l'*habitus* perfectionne l'acte *du dedans*, dans sa ligne propre; il fait à la fois que l'acte "intentionne" son terme avec plus d'énergie et de pureté et qu'il soit d'avantage le fruit propre du sujet, exprimant celui-ci avec plus d'authenticité et de plénitude. Il n'est pas du côté du mécanisme mais du côté de la spontanéité. L'*habitus* spirituel est l'auxiliaire de la liberté —pour le meilleur et pour le pire, car il y a des vices spirituels, comme la haine et l'orgueil.

Rousseau voulait pour son Emile, l'*habitude de ne pas avoir d'habitude*. Mais on ne peut se passer d'habitudes; ce qu'il faut, c'est ne pas en être captif, pouvoir en jouer librement, en restant disponible, dans la parfait domination de l'automate, à toutes les requêtes de l'esprit. Et c'est justement ce que réalise l'*habitus* spirituel vertueux: il est, pourrait-on dire, l'habitude de la liberté, celle qui l'affranchit des lois étrangères et la rend à sa loi propre, la loi de la raison. Et les divers *habitus* psychiques qui forment la matière des

5 "Superactual attitudes", *Christian ethics*, New York, 1953, pp. 241-243.

vertus morales n'ont de sens et de valeur qu'au service de cette disponibilité fondamentale.

L'importance de l'habitus vertueux ne tient donc pas uniquement à ce qu'il assure la constance dans le bien, mais plus encore à ce qu'il conditionne l'engagement profond et total du sujet.

Ajoutons enfin que, même dans sa partie matérielle, là où il inclut une part d'automatisme, l'habitus sert la liberté en la dispensant d'intervenir dans le détail de l'exécution et en lui laissant ainsi du loisir pour des tâches de plus haute valeur.

D'autre part, s'il est vrai que la valeur morale de l'acte ne lui vient pas uniquement ou avant tout de la valeur morale de sujet, celle-ci n'est cependant pas sans incidence sur celle-là. On ne peut pas ne pas tenir compte dans le jugement à porter sur l'acte singulier, du niveau moral habituel de l'agent. Seulement —et ici le question devient délicate— cette considération peut conduire à deux évaluations opposées.

Soit un homme habituellement loyal que nous surprenons un jour en flagrant délit de mensonge. Devons-nous, en raison de ses bonnes dispositions habituelles, le juger avec plus d'indulgence (il ne s'est pas rendu compte, il a cru avoir une justification qui m'échappe; en tout cas, ce n'est qu'un accident, une sorte de distraction morale: qu'est-ce que cela au prix d'une vie ordinairement fidèle)? Ou, au contraire, ces bonnes dispositions seront-elles un motif de sévérité (on attendait mieux de lui, son expérience morale le rend plus responsable, etc.)?

Il faut distinguer deux cas.

Quand il s'agit d'actes périphériques, ne remettant pas en cause l'orientation profonde, s'est l'interprétation bénigne qui doit prévaloir. De tels actes ne sont pas vraiment expressifs du sujet mais, tout au plus, de certains aspects de sa nature, de ce qui en lui n'est pas le plus "lui". Le sujet ne peut donc être jugé sur eux; ce sont eux, au contraire, qui doivent l'être, partiellement, en fonction de lui. Ils ne sont, dans le tout de la vie morale, qu'épisode marginaux et sans grande portée. Un geste d'impatience chez un sujet habituellement maître de soi n'a pas la même signification que chez un autre qui n'a jamais appris à se dominer ou n'en a même pas l'idée. Dans ce dernier cas, l'acte est expressif d'une disposition habituelle consentie ou, tout au moins, de la négligence à s'en corriger.

S'agit-il, au contraire, d'actes pleinement humains, engageant les couches profondes de la subjectivité et remettant en cause une option de base, la défaillance revêt alors une qualité proportionnelle à la qualité morale que le sujet possédait. Un mensonge pleinement cons-

cient et consenti, chez un enfant habitué à regarder la loyauté comme une valeur très haute, a une signification tout autre qu'un mensonge, également conscient et consenti, chez celui qui n'a jamais sérieusement valorisé la sincérité. Il peut inaugurer un processus de déchéance, tout comme, inversement, un acte vertueux, pleinement voulu, chez un sujet vicieux (une franche victoire sur une passion à laquelle jusque-là on s'abandonnait) peut être le point de départ d'une éclatante remontée.

Ceci, bien sur, soulève une objection. Si la faute d'un sujet vertueux est, toutes choses égales d'ailleurs, plus grave que celle d'un non-vertueux ne faut-il pas dire, vice-versa et contrairement à ce que nous affirmons tout à l'heure, qu'une bonne action posée par un vicieux ou un non-vertueux a plus de valeur qu'une action toute pareille posée par un vertueux?

Non. Pour le bien et pour le mal, l'*habitus* accroît la plénitude de l'acte le rend plus intense, plus riche, plus "parfait" dans sa ligne. Par contre, l'acte qui inaugure le processus de formation de l'*habitus* ou contredit un *habitus* déjà formé peut avoir et a souvent plus de signification. Il indique un changement, peut-être infime, de direction: un bon mouvement, une aspiration commençante vers le mieux ou, au contraire, la première fêlure, la première déviation d'une volonté jusque-là ferme, entière et droite.

La moralité de l'acte a donc avec l'*habitus* une double relation; positive et négative, qui l'affecte, pourrait-on dire, selon deux dimensions. Agir selon l'*habitus* non seulement "remplit" mieux l'intention objective de l'acte, mais engage davantage l'*être* du sujet. Agir malgré l'*habitus* exprime davantage la décision absolument personnelle et imprévisible du sujet, le mystère de sa subjectivité. Cette différence toutefois s'atténue à mesure que l'on descend aux profondeurs. Plus l'*habitus* est spirituel, plus il atteint le centre même de la personne, plus aussi il récupère les valeurs d'expressivité subjective et de liberté.

En troisième lieu, si la fin ne justifie pas les moyens, c'est pourtant elle (ou la valeur en elle investie) qui, supposée l'honnêteté des moyens, donne à l'acte et par lui au sujet sa véritable coloration morale.

Doctrine classique d'Aristote et de saint Thomas que des études récents ont mises en plus vive la lumière.⁶ Elle n'avait jamais été complètement oubliée, mais, pour des raisons que nous avons touchées, l'accent, dans la pratique, s'était peut-être trop fortement posé sur l'objet, plus facilement repérable et grâce auquel l'acte s'inscrit

⁶ Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Casterman, 1964, pp. 114-143.

dans le milieu social, historique et cosmique. Ce point ayant été largement traité dans les études que nous venons de mentionner, nous ne nous étendrons pas là-dessus.

Enfin, si la vie morale ne peut être considérée comme un tout dont la valeur globale commanderait celle de ses moments, n'y a-t-il pas lieu de reconnaître un problème réel dans la détermination de l'*unité morale*? Saint Thomas admet et toute l'École avec lui que la définition et le découpage de l'acte dans la sphère de la moralité ne coïncident pas toujours avec sa définition et son découpage dans la sphère de la "nature". Ce qui est ici "accident", simple circonstance, peut être là élément essentiel. L'individualité physique de l'acte ne garantit donc pas son individualité morale. Comment reconnaître celle-ci? Le problème est important. Dire: "il n'est jamais permis de faire le mal en vue du bien", n'a de sens que si l'acte "mauvais" peut être regardé comme une unité ayant en soi sa signification. Avant d'examiner le rapport de l'acte à la norme, ne faut-il pas que l'acte soit déterminé dans sa structure individuelle, comme unité éthique? C'est à la condition d'exister comme acte et pas seulement comme élément d'acte qu'il peut être qualifié. Et cette détermination n'est pas toujours facile. Nous avons signalé la tendance des moralistes à "atomiser" la vie morale. Ne faudrait-il pas donner une place à l'idée de *totalité éthique*, englobant dans une unité de visée, d'action et de valeur, un ensemble de gestes et de démarches étalés non seulement dans le multiple spatio-temporel mais dans la durée structurée de la conscience? Et n'est-ce pas en fonction de cette totalité que devrait s'apprécier la moralité des moments?

Mais s'engager dans cette voie, n'est-ce pas, en fait, justifier les moyens par la fin?

En effet, si dans l'abstrait, le rapport élément-totalité se distingue nettement du rapport moyen-fin, dans la pratique l'usage de cette distinction s'avère extrêmement difficile; les critères n'ont pas encore été mis en évidence et il n'est même pas sûr qu'ils existent.

Subjectivement, il est vrai, la distinction moyen-fin est parfois l'effet d'une analyse rétrospective. J'étends le bras pour cueillir un fruit: je ne songe nullement à mon geste comme à un moyen en vue de la cueillette. D'autre part, des actes posés en vertu d'une habitude et commandés par la visée d'une valeur installée en quelque sorte à l'horizon de la conscience peuvent perdre aux yeux du sujet leur individualité morale, devenir des gestes "de routine" dont la valeur propre n'est plus considérée. A la limite ce ne seraient même plus des actes humains — du moins en tant qu'actes singuliers, car ils conserveraient encore ce caractère en tant qu'élément de la totalité dui se réalise par eux.

La considération de ces cas —du second surtout, dont l'application est obvie— peut évidemment permettre une appréciation plus correcte de la moralité subjective. Mais on n'en saurait tirer aucune norme d'action. Dès là que la tranquille surface de l'existence routinière vient à se fissurer, que le sujet s'interroge sur le geste prêt à se déclencher, ce geste ne lui apparaît plus simplement comme pris dans une totalité de vie: il se détache il demande à être apprécié en lui-même, il appelle un jugement moral. Et du reste, à l'origine, avant que l'habitude ou la routine aient, pour la conscience, noyé les actes singuliers dans une sorte de brume et voilé leur caractère problématique, ces actes ont été voulus, leur série ordonnée, en vue d'une certaine fin à obtenir, d'une certaine valeur à réaliser (par. ex. les pratiques contraceptives en vue de la stabilité du foyer) : ce qui nous ramène à la relation moyens-fin.

Tant qu'on n'a pas montré —et peut-on le montrer?— comment la justification par l'unité globale n'entraîne pas la justification par l'intention et la fin, on ne voit pas comment le "principe de totalité" (entendu comme ci-dessus) pourrait fournir une règle pratique. Le modèle, en tout cas, a besoin d'être contrôlé et perfectionné.

C'est l'affaire des moralistes. Mais, tant qu'un nouveau principe, une théorie nouvelle, n'ont pas trouvé en eux-mêmes la loi de leur limitation et de leur régulation, leur usage s'avère extrêmement risqué. Parfois même catastrophique.

De toute manière, nous retiendrons ceci: pour apprécier avec justesse, *post factum*, un acte humain sous son subjectif, la considération du contexte vital est indispensable. Inutile de répéter ici ce que nous avons dit à propos de l'*habitus*. Ajoutons seulement une précision. Ce qui importe au plus haut point dans cette considération, c'est la direction, le sens ascendant ou descendant de l'existence, ce que nous avons appelé ailleurs la "dérivée morale". L'acte —je parle avant tout, bien sûr, d'un acte engageant vraiment le sujet— marque-t-il un progrès ou un recul? Répond-il, et comment, à ce qu'on pourrait attendre du niveau moral rejoint jusqu'alors par le sujet? Je laisse aux théologiens moralistes le soin de rechercher quelle incidence cette considération peut avoir sur la discrimination des "péchés véniels" et des "péchés mortels". Je craindrais pour ma part, dans certaines vues nouvelles, une fâcheuse confusion des plans. Mais ce n'est pas mon domaine. Ce qui me semble sûr, par contre, c'est que la valeur morale se fait de plus en plus exigeante à mesure qu'elle se réalise dans le sujet. La "possession" de la vertu n'est pas du tout une invitation

7 S. PINCKAERS, *op. cit.*, pp. 144-161.

au repos: la vertu est par essence dynamique ⁷). Elle ne dit jamais: assez. C'est que le sujet, a mesure qu'il progresse et que la valeur le pénètre, en perçoit mieux l'appel. Des horizons toujours plus vastes ne cessent de se découvrir à lui. Par là même, le refus, pleinement délibéré, d'un acte de générosité, par exemple, a chez lui un contenu intentionnel (négatif) beaucoup plus riche (en valeur absolue) que chez un commençant.

J. DE FINANCE S. J.
Pontificia Università Gregoriana
Roma

LA CRITICA DE MONSEÑOR DERISI A LA CIENCIA POLITICA EMPIRICA

SUMARIO: Primera Parte. — 1. La contribución de Monseñor Derisi al aristotelismo-tomista actual. — 2. La felicidad natural, la justicia política, la ciencia política y la técnica política. El progreso de la justicia. — 3. La beatitud, la caridad fraterna y la teología política. Segunda Parte. — 1. La ciencia política empírica. — 2. La enseñanza de Paulo VI y la crítica de Monseñor Derisi a la ciencia política empírica. — 3. El amoralismo de la ciencia política empírica como subterfugio ideológico de los interesados en obstaculizar el progreso de la justicia.

I

1. — Conmemorar los veinticinco años de SAPIENTIA es rendir homenaje a la extraordinaria labor filosófica cumplida durante ese período por Monseñor Octavio Nicolás Derisi, su fundador, director y colaborador conspicuo y asiduo; asimismo es rendir homenaje al extraordinario ahinco que este sacerdote de Cristo pone en las nobles empresas que toma a su cargo.

La referida labor filosófica y la revista SAPIENTIA honran a la cultura argentina. En efecto, la difusión y la actualización de la filosofía aristotélico-tomista realizadas por Monseñor Derisi tienen —digámoslo pesando las palabras— la categoría de las realizadas por Garrigou-Lagrange, Maritain, Tonquedec, Gilson y Jolivet en Francia, por Cordovani, Olgiate y Fabro en Italia, por Maréchal en Lovaina, por Manser en Friburgo, por Ramírez en Salamanca. Y SAPIENTIA, por lo que respecta a la misión de enseñar el tomismo, raya a la altura de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* de Milan, de la *Revue Thomiste* de Toulouse, de la *Divus Thomas* de Friburgo, de la *Ciencia Tomista* de Salamanca.

Durante este cuarto de siglo y a través de SAPIENTIA, Monseñor Derisi no se ha limitado a propagar la *Filosofía Perenne* —como utilizando una expresión de Leibniz podemos llamar al conocimiento acumulativo y sistemático de la realidad esencial de las cosas—, sino que, además, a la luz de esta sabiduría auténtica ha analizado las filosofías modernas, sea para asimilar sus aportaciones al desenvolvimiento del esfuerzo humano dirigido a captar la verdad, sea para advertir sus errores cabales o los parciales que vienen a ser el redescubrir a medias verdades ya descubiertas enteramente. Entre los que más, pues, Monseñor Derisi viene contribuyendo a resolver los magnos problemas que tiene planteados ante sí la filosofía aristotélico-tomista. Problemas que en síntesis son: primero, después de enriquecer sus datos empíricos con el portentoso adelanto de las ciencias de la materia operado en nuestro tiempo, tantear y consolidar sus principios metafísicos; segundo, aplicar sus principios prácticos a la convivencia humana del presente surgida de dicho adelanto de las ciencias y caracterizada por una socialización cuya profundidad, densidad y extensión no fueron antes ni siquiera imaginadas, por la generalización de la cultura, de la igualdad y de la libertad a grados precedentemente insospechados y por el ritmo geoméricamente progresivo que lleva la transformación de sus estructuras institucionales.

Para desgracia del progreso de la verdad, muchos piensan que el aristotelismo-tomista es un epifenómeno del regimen feudal que era la circunstancia socio-política de Santo Tomás de Aquino. Este error conduce, a unos, a hablar de una filosofía que murió con el feudalismo y, a otros, a desentenderse de la actual realidad social, a la cual descalifican, pretendiendo restaurar las formas institucionales del feudalismo para que la doctrina moral-política del Santo Doctor recobre plena actualidad. Semejantes errores se originan en el hecho de no distinguir el núcleo esencial de un sistema filosófico, la filosofía *simpliciter* dentro de ese sistema, de las doctrinas resultantes de aplicar los principios prácticos de tal filosofía a la concreta realidad humana de la época, que ineludiblemente todo filósofo efectúa. Y también por el hecho de no distinguir —siendo el hacerlo la esclarecedora tarea de la *sociología del saber*— cuándo los juicios prácticos emergentes de principios verdaderos son desvirtuados por los intereses ajenos a la situación social del filósofo, y cuándo esos juicios y el obrar del filósofo están exentos de subjetividad interesada. Porque exige mucho menos esfuerzo el ser objetivo en la aprehensión de la verdad de los principios prácticos que el serlo en la formulación de los juicios prácticos derivados de esos principios; y todavía exige mucho menos esfuerzo la formulación de los juicios prácticos verdaderos que el obrar conforme a ellos. Claro está —casi huelga decirlo— que los juicios prácticos

de Santo Tomás de Aquino son objetivamente verdaderos si se consideran las condiciones sociales existentes en la época del feudalismo, como son los de Aristóteles si se aprecian las condiciones de su tiempo.

Después de las advertencias que creímos necesario expresar para la mejor comprensión de lo que luego hemos de exponer, entraremos a estudiar la crítica que Monseñor Derisi ha formulado, con los principios de la ciencia política clásica, a la ciencia política empírica de nuestros días. Por tanto, forzoso es partir dando ideas claras y firmes sobre la felicidad, presupuesto de antropología filosófica subalternante del bien cuya búsqueda causa la ciencia política, sobre la ciencia política misma y sobre la correspondiente técnica de aplicarla. Pero como a la antropología filosófica y a las consecuentes normas naturales de la política el cristiano las completa con la manifestación positiva de Dios a través del mensaje de Jesús, también es necesario anteponer algunas nociones pertinentes de Antropología Sobrenatural y de Teología Política.

2. — Un hecho constantemente comprobado por el ser humano —habituaado a entrar en sí mismo para observar los fenómenos de su conciencia— es la tendencia irrefrenable hacia la felicidad, que lo lleva a buscar los bienes cuya tranquila posesión apague el ardor de sus deseos y haga que en su alma el reposo suceda a la inquietud. La felicidad, pues, es el estado de la persona humana cuando tiene los bienes exteriores necesarios para ser libre, y cuando practica las virtudes intelectuales contemplando la verdad y las virtudes morales obrando el bien respecto a los prójimos y viviendo según el bien. Por tanto, la felicidad es el supremo bien que sirve de patrón para juzgar a los actos humanos, porque éstos, directamente o como medio, deben ir tras la consecución de la felicidad.

La felicidad política consiste en que todos y cada uno de los miembros de la comunidad política sean felices. En consecuencia, la felicidad política es el patrón para juzgar los actos políticos. O sea que todo acto político es correcto cuando, directa o indirectamente, tiende a la obtención de la felicidad política.

Pero lo que especifica al acto político dentro de los actos sociales, es que, tratándose de actos por medio de los cuales se intercambian bienes exteriores, el poder político puede ejercer coerción sobre quienes los realizan, persiguiendo, con esta coerción, que tales actos sean correctos. Porque la comunidad política es causada por el anhelo de sus miembros de conseguir la suficiencia de bienes exteriores, vale decir, que todos y cada uno de ellos gocen de autarquía. De aquí que podamos concluir en que existe autarquía política cuando todos y cada uno de los miembros de la comunidad gozan de autarquía.

Denomínase justicia política a la virtud que ordena los actos humanos para que todos los miembros de la comunidad logren la suficiencia de bienes exteriores ¹. Por ende, la justicia política regula el cambio de toda la actividad social productiva del individuo por el conjunto de todos los bienes exteriores que éste recibe de los demás, estableciendo que cada uno debe dar a la comunidad cuanto le permite su capacidad productiva y debe recibir según la cantidad y calidad de lo que aporta a la sociedad y según sus necesidades cuanto la comunidad le puede dar atendiendo a la fuerza productiva global de la misma. Entonces, el supremo fin de la justicia reside en que cada uno obtenga la autarquía, pues todos los bienes exteriores necesarios al desarrollo de la persona según su naturaleza individual es "lo debido a cada uno" ².

Los derechos sobre los bienes adquiridos en las conmutaciones particulares y en las apropiaciones privadas originarias quedan subordinados al derecho a la autarquía, que todos tienen, y que es el fin cardinal de la justicia, porque todos los bienes exteriores, así hayan sido accidentalmente objeto de propiedad privada, pertenecen sustancialmente al dominio eminente de todos ³.

Por lo que hasta aquí hemos dicho se infiere que la suprema expresión de la justicia, que es la justicia política, tiene naturaleza de amistad ⁴, virtud interpersonal que consiste en hacerse recíprocamente el bien por pura benevolencia.

Antes de proseguir precisaremos algunos conceptos que sólo hemos dejado enunciados. Primero, que son tres las especies de bienes exteriores cuyo cambio ordena la justicia, a saber: los bienes producidos por el trabajo humano, el compuesto psicosomático del cuerpo hu-

¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1134 a 25-29; SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Eth. Arist. ad Nicom. Expositio*, n. 1005 (Ed. Pirotta); PAUL-DOMINIQUE DOGNIN, O. P., *La notion thomiste de justice face aux exigences modernes*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XLV, 1961, p. 603-640.

² PLATÓN, *Politeia*, 321e-322c; SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sum. Theol.* I, q. 21, a. I ad. 3; PAULO VI, *Discurso*. L'Ossev. Rom. nº 837, ed. española, Buenos Aires, 4 de marzo de 1969; LEOPOLD WENGER, "Suum Cuique in antiken Urkunden, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Supplementband III, 2. Halbband Münster in Westfalen 1935, p. 1415-1425; JAN ZARAGÜETA Y BENGOCHEA, "El concepto de «lo suyo» en la definición de justicia", en *Miscellanea Vermeersch*, Roma, 1935, vol. II, p. 203-228; VOJTECH POLÁČEK, "Suum cuique tribuere", en *Studi in onore di Pietro De Francisci*, Milano 1965, vol. I, p. 367-371.

³ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sum. Theol.* I-II, q. 60, a. III, ad. 2; ALEXANDER HORVÁTH, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, 1929; KONRAD FARNER, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Bern, 1947; UGO NICOLINI, *La proprietà, il principe e l'espropriazione per pubblica utilità*, Milano, 1940, Parte Seconda, cap. II, n. 29: *Il "dominium eminens" dei giusnaturalisti*.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1155 a 28; R. A. GAUTHIER, O. P. et J. Y. JOLIF, O. P., *Commentaire. ARISTOTE, L'Éthique a Nicomaque*, Louvaine-Paris, 1959, t. II, p. 665.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1130 b 3-4; H. H. JOACHIM, *A commentary. ARISTOTLE, The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 133.

mano, y el honor, o sea, la buena fama respecto a la conducta social⁵. Segundo, que el cambio de estos bienes puede ser voluntario o involuntario, consistiendo los voluntarios en que los sujetos los realizan con cabal conocimiento de lo que hacen, y los involuntarios en que uno de ellos toma algo del otro sin el libre y consciente acuerdo de éste. Tercero, que los bienes sobre los cuales versan los actos de justicia son medios para lograr la felicidad humana por excelencia, formada por el goce de bienes espirituales, pero la consecución de tales medios es antes que todo, pues “primero vivir y después filosofar, decían ya los helenos y recoge Santo Tomás”⁶. Cuarto, que cuando el poder político, además de la injusticia, sanciona otros vicios sociales, lo hace porque considera que ellos contribuyen a provocar la injusticia.

La ciencia política es la ciencia de la justicia y de los modos de estructurar y hacer actuar a la comunidad política para efectuar la justicia⁷. Podríamos reemplazar en esta definición la voz “justicia” por la locución “bien común”, porque “el bien común es la justicia”, según lo dice con acierto Santo Tomás⁸.

La técnica política o prudencia política arquitectónica es un sistema de principios de acción objetivos y racionales, extraídos de la experiencia social y del desenvolvimiento histórico, que capacita para elegir y utilizar los medios que mejor conducen a la realización de la justicia. Esta técnica, que es la virtud intelectual específica del político⁹, está compuesta por una serie de conocimientos.

El primero de esos conocimientos atañe a la concreta situación social y al sentido que lleva su evolución histórica. Aristóteles designa a este saber con el vocablo *bouleusis*, que en nuestra lengua significa *deliberación*, expresando así que el acto político es precedido por una reflexión operada después de conocer la concreta realidad social¹⁰. Cicerón y Santo Tomás llaman *inteligencia* a dicho conocimiento alcanzado mediante la investigación y el razonamiento¹¹. En nuestra época se lo llama *sociología*, por lo que existen tantas sociologías especiales como aspectos y elementos tiene la compleja, dinámica y dilatada realidad del presente¹².

6 SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid s. d., p. 31.

7 PLATÓN, *Alcibiade*, 111 e; 112 b, d; 113 b, 114 b; *Politeia*, 293 d; ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1094 b 14-15.

8 SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Eth. Aristotelis ad Nicomachum*, Lib. IX, lect. VI, n. 1839 (ed. Pirotta).

9 ARISTÓTELES, *Política*, 1277 b, 25-26.

10 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1140 a 31; 1142 b 24-30; PIERRE AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 106-119.

11 CICERÓN, *Rhetorica (Ad Herennium)*, L. 2 c. 53; SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 49, a. 2.

12 GEORGES GURVICH, *La Vocation actuelle de la Sociologie*, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. I, 1946, p. 3-22.

Le sigue en importancia el conocimiento de la experiencia, que, dentro de las múltiples soluciones posibles para resolver similares cuestiones políticas, reduce a reglas las soluciones probadamente conducentes a obtener los fines perseguidos por la técnica política. Y como la vida personal del político no alcanza a recoger directamente la experiencia necesaria, hay que poner a la memoria del mismo en condiciones de servirse de la experiencia de los demás. Aristóteles llama *empeiria* a este saber que contribuye a la formación del político¹³. Cicerón y Santo Tomás lo denominan *memoria*, porque mediante esta facultad se atesoran las experiencias¹⁴. En nuestro tiempo, la memoria del político se educa recurriendo a disciplinas ahora designadas *antropología política*, *historia política*, *historia de las doctrinas políticas*, *historia de las instituciones políticas*, etcétera.

Otros elementos integran la técnica o prudencia del político, pero más que con un saber adquirido se relacionan con aptitudes naturales de los que tienen vocación por el oficio, sin dejar de reconocer que dichas aptitudes se perfeccionan por medio de los conocimientos a que antes nos hemos referido. A los fines del presente estudio basta con expresar, como resumen todo lo hasta aquí expuesto, que la técnica política se articula con dos clases de conocimiento: la de los principios universales de la ciencia política y la de la comprensión de realidades singulares y contingentes. Por tanto, el acto resultante de la técnica política es la conclusión de un silogismo práctico cuya premisa mayor es la justicia política y cuya premisa menor es la concreta realidad política de que se trata.

Debemos todavía extraer de todo lo dicho otra consecuencia: el ansia incontenible de ser feliz, ínsita en la naturaleza humana, y la ineludible precedencia que la misma naturaleza impone a la provisión de los bienes exteriores, hace inexorable la lucha de los hombres por el imperio de la justicia, y esta lucha imprime un claro sentido al desarrollo de la civilización. Es lo que enseña Paulo VI: "La justicia es progresiva; a medida que progresa la sociedad se despierta la conciencia de su imperfecta composición y salen a la luz las desigualdades estridentes e implorantes que aún afligen a la humanidad"¹⁵. Son los mismos conceptos ya formulados por el Beato Contardo Ferrini: "La *iniquitas* se descubre y se determina sea por una más desprejuiciada reflexión, sea por la progresiva conciencia social, sea por la

¹³ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1181 a 10-12; LOUIS BOURGEY, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris, 1955, p. 50-53. R. STARK, *Aristoteles-Studien*, Philologische Unter such ungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik, München, 1954, p. 4-19.

¹⁴ CICERÓN, *Rhetorica (Ad Herennium)*, L. 2 c. 53; SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 49, a. 1.

¹⁵ PAULO VI, *Discurso a los Padres Conciliares, el 5 de octubre de 1965, a su regreso de la O.N.U.*, L'Osserv. Rom., Buenos Aires, 19 de octubre de 1965, n° 680.

prueba de los hechos o por el cambio de circunstancia”¹⁶. Vale decir, en la proporción en que la generalidad de los miembros de la comunidad intensifica su cultura intelectual, progresa la *conciencia política* o *conciencia jurídica social*, que consiste en la exigencia de la gente por alcanzar las condiciones de vida que en la ocasión histórica son posibles, y que entonces le son debidas.

3. — La perfecta beatitud del hombre reside en la visión de Dios, y aquél la obtiene como premio a una vida conformada enteramente por la ley moral divina. Cristo sintetizó esta ley en el supremo precepto del amor a Dios y en el precepto del amor al prójimo.

Dijimos con anterioridad que la justicia política, según lo descubrió el alto pensamiento griego, tiene la naturaleza de la amistad, virtud interpersonal que consiste en hacerse recíprocamente el bien por pura benevolencia. Cristo, pues, sublimó esta virtud natural de la amistad, porque reveló que amando al prójimo, a quien Dios ama, se ama a Dios mismo; siendo este amor al prójimo la virtud sobrenatural de la caridad fraterna. En consecuencia, para los que siguen con su conducta a Cristo, la justicia política asume la naturaleza de la Caridad fraterna. Y a esta caridad, que hoy debe abrazar a todos los miembros de la *polis* mundial, Pío XI la llamó *caridad política*¹⁷.

Con la Revelación de que recibir el don de Dios en Jesús significa vivir en el Amor universal y significa realizar este Amor en actos humanos concretos, tenemos una Teología Política, porque dicha Revelación nos brinda una norma universal para conformar y juzgar definitiva y absolutamente las decisiones políticas del cristiano. Claro es que la Revelación no determina los modos de transformar esta norma universal en actos efectivos: no existe una política extraída de la Sagrada Escritura como quería Bossuet, sino que el análisis de la situación sociológica objetiva da la materia de los juicios y actitudes políticas del cristiano¹⁸.

II

1. — Muy concisamente hablando, podemos aseverar que la ciencia política empírica consiste en presentar, como normas del obrar político y como cánones estimativos de la realidad sociológica, a ciertas cons-

¹⁶ CONTARDO FERRINI, *Manuale di Pandette*, segunda ed., Milano 1904, p. 7.

¹⁷ M. D. CHENU, O. P., “Grandeur du Politique”, en CHENU, *La Parole de Dieu*, II, *L’Evangile dans le temps*, París 1964, p. 614-615.

¹⁸ JEAN-YVES JOLIF, O. P., “Reflexiones sobre Fe y Política”, en *Perspectivas del Derecho Público en la Segunda Mitad del Siglo XX / Homenaje al profesor Enrique Sayagués-Laso*, Madrid 1969, t. I, p. 123-139.

tantes de comportamiento colectivo, deducidas de las conductas y de las opiniones frecuentes, recogidas por encuestas subjetivas. De consiguiente, ciertas modalidades y disposiciones de la concreta realidad social —modalidades y disposiciones cuyo análisis puede contribuir a apreciar el grado de justicia vigente en dicha realidad y las posibilidades que existen en ella de promover el progreso de la justicia— son transmutadas en normas políticas a seguir dentro de una realidad social que, así, es subrepticamente calificada de valiosa y, por ende, estimada como que debe ser inmodificable. De esta suerte, pues, son abrogados, en su función de escalas valorativas, el bien humano natural de la ciencia política y el bien humano sobrenatural de la Teología Política del cristiano.

2. — Ante semejante supresión de los valores que sustentan nuestra civilización y animan su desarrollo, Paulo VI pronunció una clara advertencia. “Actualmente —dijo—, la opinión pública tiende a producirse con un método que podemos llamar nuevo: el de la encuesta sociológica. Es una técnica que está de moda y se presenta con la rigurosidad del método, al parecer totalmente positivo y científico, y con la autoridad del número. De este modo el resultado de una encuesta llega a ser decisivo, no sólo en la observación de un hecho colectivo, sino también en la indicación de la norma que se ha de aplicar de acuerdo con el resultado obtenido. El hecho se convierte en ley. Puede tratarse de un hecho negativo, pero la encuesta tiende igualmente a presentarlo como normativo, sin tener en cuenta que el objeto de una encuesta es casi siempre parcial y está casi aislado del contexto social y moral al cual pertenece. Por otra parte, el objeto de la encuesta muchas veces se refiere únicamente al aspecto subjetivo, es decir, al del interés privado o psicológico del hecho estudiado, y no al interés general y a la ley que hay que cumplir. La encuesta puede crear de este modo una incertidumbre moral, socialmente muy peligrosa. La encuesta sociológica será siempre de gran utilidad como análisis de una situación particular; pero, para nosotros, seguidores del Reino de Dios, deberá someter sus resultados a criterios diversos y superiores, como los de las exigencias doctrinales de la fe y de la guía pastoral por los caminos del Evangelio”¹⁹.

Inmediatamente de pronunciada esta admonición, Monseñor Derisi recoge las palabras del Papa —necesariamente sumarias pues fueron dichas como catequesis popular— y las desarrolla a la luz de la filosofía perenne, prosiguiendo sus enseñanzas anteriores sobre tales temas. En

¹⁹ PAULO VI, *Discurso / Diagnóstico espiritual, moral y psicológico del pueblo católico*, L'Osserv. Rom., Buenos Aires, martes 16 de diciembre de 1969, nº 878.

efecto, en su obra capital, de nombradía mundial, puso los cimientos metafísicos de la ciencia política auténtica²⁰. En otro estudio ya había develado el trastrueque de los grados del saber político que consume la sociología empírica cuando pretende convertirse en la ciencia política²¹. La calidad superior de esta investigación la prueba el hecho de que fue traducida al italiano y prologada por Amintore Fanfani²², uno de los más genuinos filósofos políticos de nuestros días, entendiéndose por tal lo que con dicho nombre expresaba Aristóteles, a saber, el político que a la par que teoriza sobre el saber específico de su oficio lo aplica a su obrar.

Permítasenos transcribir en gran parte el estudio de Monseñor Derisi a que nos referimos, pues, como en este texto no hay vocablo que no contenga un concepto, cualquier resumen podría desarticular el discurso y oscurecer el pensamiento del autor.

"El problema de los límites de los dominios entre la Ciencia y la Filosofía, debatidos durante siglos y que actualmente parece haber logrado solución con una determinación más precisa de sus objetos formales, se reabre hoy sobre el ámbito de la actividad humana entre la Sociología y la Psicología, por una parte, y la Antropología, Ética y las Ciencias Morales, por otra; entre los 'hechos', 'leyes sociales' y 'leyes psíquicas' y la esencia humana con sus normas ético-sociales. Limitándonos a lo social, la Sociología actual quiere ser una ciencia empírica, aplicada al estudio de los hechos de los diferentes y múltiples grupos humanos, tales como el familiar, sindical, educacional, político, etcétera.

"Analizados los hechos, la Sociología mediante sus procedimientos propios, análisis y estadísticas, se esfuerza por obtener *leyes*, que vinculen de un modo permanente tales hechos —algunos, como Durkheim, llegan a decir de un modo necesario—, descubrir el modo cómo se comportan los miembros o grupos de una determinada comunidad en su ámbito también determinado de actividades.

"Los resultados obtenidos, cuando se procede con seriedad y con una estadística hábilmente organizada, son interesantes para conocer el modo como suelen proceder, las metas que se suelen proponer y los medios que suelen adoptar miembros o grupos de una determinada sociedad. En una palabra, tales observaciones y modos habi-

²⁰ OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, tercera edición, corregida y aumentada, Madrid 1969.

²¹ OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La estructura noética de la sociología*, Buenos Aires, 1938.

²² OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La struttura noetica della sociologia*, Premessa alla traduzione italiana de Amintore Fanfani (Rivista Internazionale di Scienze Sociali, Estratto dal Fasc. de Gennaio 1939, anno XLVII, fasc. I, Milano).

" tuales de proceder son sumamente útiles para conocer la sociedad tal
 " cual concretamente es, la sociedad en que de hecho se vive y sobre
 " la cual se quiere actuar. En tal sentido, la Sociología presta un
 " servicio muy importante a la Moral, a la Política, al Apostolado y,
 " en general, a los distintos sectores de actuación sobre la sociedad.
 " Para actuar con procedencia y poder transformar eficazmente la so-
 " ciedad o grupos de la misma —sindicales, patronales, industriales, eco-
 " nómicos, políticos, etc.—, a fin de llevarlos al cumplimiento de los
 " fines propios de la actividad y a la adecuación de su conducta con
 " las normas morales que las rigen, es indudable que ayuda el conocer
 " previamente tales grupos, con su manera y motivos de actuar con-
 " creto.

"Si la Sociología o, por mejor decir, los sociólogos tuvieran con-
 " ciencia precisa de la limitación del ámbito de su objeto: los hechos
 " empíricos y el modo habitual con que los mismos se desarrollan con-
 " cretamente con sus metas y medios y con sus consecuentes deriva-
 " ciones, en una palabra, si tuvieran conciencia de que su actividad
 " no debe trascender los hechos y sus vinculaciones más o menos per-
 " manentes, sin entrometerse en la esencia espiritual interior de los
 " mismos, donde rige la libertad y las normas morales, objeto propio
 " de la Filosofía, lejos de existir dificultad y conflicto entre su sector
 " y el de ésta, se lograría una fecunda integración y colaboración, no
 " de otra suerte que se logra entre las Ciencias empíricas y la Filosofía
 " natural. Porque conviene recordar que otras ciencias como la Psico-
 " logía, y sobre todo la Filosofía con la Antropología y Ética con sus
 " diferentes ramas, como la individual, familiar y política, versan tam-
 " bién sobre la actividad y la conducta humanas, bien que bajo un
 " ángulo u objeto formal interior. Lo importante es que los sociólogos
 " lleguen a adquirir conciencia de que los actos humanos no se agotan
 " en los hechos empíricamente observables, sino que proceden y están
 " constituidos por una determinada esencial espiritual y libre, sujeta
 " en su interioridad no a leyes necesarias sino a normas éticas; y que,
 " por consiguiente, la Sociología sólo trata de un aspecto de los mis-
 " mos y no el más importante, y que debe reconocer y someterse al
 " ámbito propio y más hondo de la Filosofía, y concretamente de la
 " Antropología y de la Ética Social, las cuales estudian el acto humano
 " en su esencia constitutiva y la exigencia de las normas a que deben
 " someterse libremente para realizarse con perfección o, más breve-
 " mente, para ser actos buenos y contribuir a la perfección del hombre
 " en su vida personal y social.

"En efecto, la Filosofía trasciende todo el orden fenoménico o sen-
 " sible, propio de la Sociología y de la Psicología empíricas, en busca

" de la esencia, inteligible que lo constituye y da razón de los mismos
 " desde sus causas extrínsecas o intrínsecas y que impone a su actividad
 " intrínsecamente libre determinados modos de obrar, formulados por
 " las normas morales en busca de su perfección humana, y que expre-
 " san no la manera como *de hecho obran* los hombres muchas o algu-
 " nas veces frente a determinados móviles, sino cómo *deben obrar*,
 " cómo estén obligados a *obrar*, aunque posean el poder —psíquico, no
 " moral— de obrar de otro modo y aunque *de hecho* en determinadas
 " épocas y en lugares hasta *suelen* obrar contra dicha norma moral.

"Esta distinción entre el hecho empírico con el modo habitual
 " como él fenoménicamente se comporta con sus metas, motivaciones
 " y medios, y la *esencia y exigencia esencial —el ser y el deber ser*
 " *moral*— es fundamental para discernir y valorar la conducta humana
 " en su integridad y para poder ordenarla hacia su perfección o ple-
 " nitud humanas, no sólo en el ámbito individual sino también en el
 " familiar y político, aun en situaciones de claudicación generalizada
 " de la misma.

"La falta de distinción entre estos dos planos: empírico sensible
 " y esencial inteligible, propio aquél de la ciencia sociológica —y otras
 " ciencias— y propio éste de la Antropología y Ética social con la con-
 " siguiente absorción o, al menos, desconocimiento del segundo por
 " el primero, conduce actualmente a consecuencias desastrosas, que
 " culminan en una negación o desconocimiento de la libertad y de la
 " valoración de la conducta humana. Se llega así a un *sociologismo*
 " *absorbente* y, por ende, desconocedor de la libertad y de la Ética, en
 " que la conducta humana es medida únicamente por leyes empíricas
 " o generalizaciones inductivamente extractadas de los hechos o modos
 " concretos habituales de obrar de los hombres o de las distintas comu-
 " nidades, con omisión total de las normas éticas.

"Lo que es un modo habitual de obrar y *de facto* de un hombre
 " o de una comunidad dentro del conjunto de circunstancias se erige
 " así en ley y se lo llega a aceptar como *normal*, como si por encima
 " de tal actuación no existiera una exigencia moral de conducta, que
 " puede contradecir a aquél. Con tal criterio, si en una determinada
 " sociedad todos sus miembros fueran ladrones o incestuosos, se acep-
 " taría como *normal* el hurto y el incesto, así como Durkheim llegaba
 " a la conclusión de que el suicidio, en una determinada proporción
 " de los habitantes, es normal en una sociedad.

"En esta absorción sociológica de la actividad humana —que agota
 " a ésta en su comportamiento puramente fenoménico— se funda la
 " afirmación, muchas veces repetida, de que la moral humana cambia,
 " que no es la misma ahora que antes, que no es la misma en uno u

” otro pueblo, etc. Se confunden las maneras concretas de obrar —que
 ” sociológicamente o empíricamente cambian con las épocas, regiones,
 ” etc.— con las normas éticas sociales permanentes, a que aquel actuar
 ” está sometido en lo que hace a la esencia del obrar humano. Aunque
 ” todos los hombres en un determinado momento aceptasen como
 ” lícita la pornografía o el adulterio, seguiría siendo verdad que ambas
 ” cosas son contra la naturaleza y perfección humanas y que, por ende,
 ” no deben practicarse. Así en algunos países, donde la pornografía
 ” y el homosexualismo y otros vicios eran de hecho practicados, hoy
 ” se los admite legalmente como si no fueran inmorales, como si las
 ” normas morales no tuvieran valor.

“En una palabra, se elabora una sociología general, familiar, de
 ” grupos y una política de leyes obtenidas por inducción —encuestas,
 ” estadísticas, etc.— que tiende a negar o, por lo menos, a olvidar y
 ” dejar de lado la moral social o normativa en sus diferentes sectores.
 ” Así se habla de Política o Ciencias Políticas, elaboradas con este tipo
 ” de leyes sociales inductivas”²³.

3. — Después de haberse leído las lúcidas palabras de Paulo VI y las del Obispo Monseñor Derisi —estas últimas, como se habrá notado, eco profundo de aquéllas—, bastarán muy pocas reflexiones para epilogar nuestro trabajo.

La ciencia política como ciencia de la justicia, la justicia como el derecho natural de cada uno a tener “lo suyo”, “lo suyo” como el conjunto de los bienes exteriores que el ser humano necesita para estar en condiciones de desarrollarse plenamente, y el reconocimiento de que el destino natural de estos bienes es satisfacer las necesidades de todos, son principios negados en la práctica por las oligarquías, pues éstas, según la caracterización que de ellas hizo Santo Tomás de Aquino, “invierten en su propia utilidad todo lo que pertenece a la comunidad”²⁴.

Para las oligarquías, la ciencia política es la ciencia del poder —*the science of power* decían los ingleses *victorianos*—, la justicia es lo impuesto por los detentadores del poder a guisa de sus intereses, el tener cada uno “lo suyo” es el derecho a manejar los bienes exteriores con miras al exclusivo provecho de sus propietarios, y las leyes de esa ciencia política, sacadas de la experiencia, son las constantes que indican cómo se conquista y conserva el poder y como los integrantes de la clase hegemónica se fortalecen y acrecientan sus riquezas.

²³ OCTAVIO NICOLÁS DERISI, “El hecho y la norma”, en *SAPIENTIA*, 1970, vol. XXV, pp. 163-166.

²⁴ SANCTI THOMÆ AQUINATIS, *In Politicorum*, lect. VII, 242 (Ed. R. M. Spiazzi).

Los sofistas fueron los primeros en articular la ciencia política empírica y, precisamente, polemizando con ellos, Sócrates descubrió el concepto verdadero de justicia y dio la razón de ser de la ciencia política al definirla como la ciencia de la justicia.

Maquiavelo reestructuró la ciencia política empírica tomando en consideración los elementos que componían la naciente sociedad moderna y presentó como el bien buscado por dicha ciencia a la “grandeza de la patria”, significando con esto la supremacía de la oligarquía nacional frente a las oligarquías de otras naciones. Y ante este designio de la patria así entendido, se sacrificaba el derecho de los demás miembros de la comunidad a la justicia. El dominico Tomás Campanella —comentarista de la “Secunda Secundæ” de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino— mostró que la idea de “grandeza de la patria” de Maquiavelo —a la cual el contemporáneo Botero llamó “razón de Estado”— implicaba la negación de la justicia con la finalidad de salvaguardar los intereses dominantes, y que no existe otra “razón política”, esto es, otro supremo objetivo del obrar político, que no sea la “razón de la justicia”²⁵.

Al fin de la segunda década y al comienzo de la tercera de nuestro siglo, cuando el régimen liberal-burgués comienza a ser hostilizado por los sectores populares, Vilfredo Pareto actualizó la ciencia política empírica recogiendo los datos de la nueva realidad. En efecto, como Pareto preveía lo que él consideraba el peligro del triunfo de la “demagogia pura”, vertebró una ciencia política que, extrayendo de la experiencia sus leyes, señalaba cómo las clases dominantes, usando la fuerza o el engaño según las circunstancias, podían someter a los sectores populares. Mussolini reconoció en Pareto a su maestro, y por haber sido ciertamente el mentor ideológico de su régimen se le ha llamado “el Karl Marx del Fascismo”²⁶. Y en estos últimos dos lustros, después de traducirse al inglés su magno tratado de sociología, la concepción de Pareto se ha convertido, en los Estados Unidos, en el venero teórico de los adeptos a la ciencia política empírica²⁷, y en numerosas universidades de ese país se ha creado la “cátedra paretiana”.

A la luz de lo dicho, es evidente que nunca la ciencia política empírica extrae de la experiencia el fin último del obrar político —como se ha pretendido demostrar desde los sofistas a Pareto—, sino que de rondón pone como dicha finalidad a los intereses del sector social dominante y después recurre a la experiencia para escoger y

²⁵ THOME CAMPANELLAE, *Politica in Aphorismos Digesta*, Cap. V, 6-7 (E. L. Firpo).

²⁶ R. V. WORTHINGTON, *Pareto, the Karl Marx of Fascism: A Scientific Sociologist*, en *The Economic Forum*, vol. I, 1933, pp. 311-315, 460-466.

²⁷ GIOVANNI BUSINO, *Introduction a una histoire de la Sociologie de Pareto*, Genève, 1966, p. 52-58.

ofrecer sistematizados los medios y procedimientos constantemente probados como aptos para alcanzar tal fin.

En conclusión, el amoralismo de la ciencia política empírica es mistificante de la realidad política en sus aspectos esencial y fenoménico. Esta mistificación es un subterfugio ideológico destinado a cegar la comprensión de la verdadera idea de justicia y a obstaculizar el progreso de la justicia.

ARTURO E. SAMPAY

NOTAS Y COMENTARIOS

LAS ULTIMAS ETAPAS DE LA DESHUMANIZACION

Hace un cuarto de siglo aparecía en esta misma revista un esbozo de justificación metafísica del arte contemporáneo. En "Mundo del accidente"¹, que, con todos los tanteos de un comienzo y una búsqueda tuvo entonces cierta resonancia, habría hoy retoques que proponer, en la casi imposible condición de reescribirlo totalmente. Por ir sólo a lo más urgente, ya entonces me preocupaba un punto, por la imprecisión de la fórmula —no necesariamente inexacta— y por el temor de que no coincidiesen mi propia experiencia estética y la incipiente teoría. Era una afirmación o un intento de delimitación de lo propio del arte, de lo específicamente artístico. Decía entonces que era "una realidad voluntariamente deformada". Y seguramente quería decir —ahora que lo veo claro, podría expresarlo mejor—, que el artista es consciente de que su obra es producto de una intuición particular, personal, de lo singular. Con lo cual nunca se daba en la obra la realidad incontaminada de la cosa, sino una especie de acorde entre lo percibido y la propia sensibilidad, un pasar la realidad y colorearla a través del propio filtro. Entonces debía ser consciente de la deformación (aunque ésta importara un enriquecimiento, en cierto sentido) y asumirla con sus límites y sus excelencias. Todo lo cual apuntaba, además, a un artista lúcido con relación a su obra y a su alcance.

Todos estos temas han sido retomados constantemente por la filosofía del arte y por la estética contemporáneas. En el mundo del accidente —mundo de la expresión de una realidad esencial particular a través de los accidentes materiales, según corresponde a la naturaleza humana, de tal manera que los ángeles no son artistas en el sentido humano de la palabra— se valorizan de una manera particular materia y forma. No siempre de acuerdo con el sentido escolástico, por supuesto. Y, además, de una manera particularmente enfática, se pone el acento y se destaca la valoración de la materia, como técnica, como obstáculo a superar para lograr la comunicación propia de la obra artística a través de ella, como primera prioridad o como protagonista en otros casos.

Paralelamente se presta una atención particular al artista, pero tomándolo en su dimensión personal. o ya, ciertamente, con la profundidad metafísica que puede y debe alcanzar en la filosofía tradicional, sino a partir del enriquecimiento fenomenológico que aportan o insinúan diversas corrientes existencialistas o intuicionistas de diversa procedencia. Nadie ignora, en otro plano, el interés desusado por el arte de masas. Y, finalmente, en los últimos decenios

¹ G.K.E., "Mundo del accidente", SAPIENTIA, 1946, I, 136.

se plantean los nuevos problemas de la obra abierta y de la obra cerrada, así como se discuten agudamente —y a partir de otro fenómeno contemporáneo— los problemas que plantea un arte cinético frente a un concepto presuntivamente clásico del arte estático que precedió a estas manifestaciones. Los objetos móviles, las esculturas hídras, los acrílicos multicoloreados y luminescentes, se asoman al espectador en el mismo "show" artístico en que se dan los "happenings" más o menos sicodélicos o/y surrealistas, las formas "op" y "pop" de arte, el teatro y la canción de protesta. Traspasando lo que hace años, a pesar de ser previsible en una línea progresiva, parecía ardua frontera: el arte no figurativo, algunos, en la doctrina y en la práctica, decretan la muerte de la pintura de caballete, y, siguiendo un arte poético o pictórico no demasiado definido ni lúcido, se lanzan a decorar cuerpos humanos o a cambiar de color ríos, mares y lagos.

El arte propio de un mundo que se define a sí mismo como un mundo en cambio, debía ser un arte en movimiento. Los artistas del "móvil" prolongan, en una línea fáctica insistente e insospechada, la posición heracliteana en metafísica. Debemos advertir objetivamente valorando que si los estudios de un Max Scheler o de Martín Buber desmenuzan, problematizan y llegan a esquematizar y a indicar valiosamente el proceso de la edificación y funcionamiento de la persona hacia la adquisición de una personalidad realizada en la doble tensión de la inmanencia y de la trascendencia, sus hallazgos no pueden superar la profundidad —en sí misma y en la fecundidad de sus consecuencias— de la probada definición de Boetio "sustancia individual de naturaleza espiritual". La libertad y la libertad de producir obra artística quedan explicadas con mayor claridad a través de aquel venerable punto de partida.

La misma denominación de arte cinético —que para nosotros designa la obra semoviente— tiene para algún autor como Frank Popper² otro sentido ciertamente emparentado con el que nosotros precisamente adoptamos. Su definición complexiva ("arte cinético es el que tiene el movimiento como principio") abarca las obras en las que el artista ha querido dar al espectador la idea del movimiento que tenía el sujeto o el tema en el momento en que quedaba fijado en la obra, tanto como las esculturas —principalmente abstractas— que se mueven continuamente gracias a un pequeño motor eléctrico ubicado en la base, cuadros que cambian continuamente de iluminación u objetos que se transforman bajo nuestras miradas. En el título de la obra de Popper ("La imagen del movimiento en las partes plásticas después de 1860") sorprende, de pronto, la fecha indicada. Y sin embargo, Popper muestra cómo fueron los impresionistas quienes dieron, a su modo, impulso al arte cinético, también porque "los temas más frecuentes en aquellos pintores que se ocupan, ante todo, del dato visivo y, consiguientemente, del movimiento desde un punto de vista objetivo, son el caballo, los ferrocarriles con sus puentes, las barcas y los veleros, la muchedumbre, las banderas, el humo, el cielo y las nubes, el agua con sus reflejos y, naturalmente, las bailarinas". Manet, Degas, Monet y Van Gogh fueron, según esto, al menos en parte y en un cierto sentido, cinéticos. No puede dejar de reconocerse, examinando el famoso "Fusilamiento de Maximiliano" de Manet, que "los distintos elementos de movimiento, los fusiles, el humo, representan de manera dramática y objetivamente visivo el acto del fusilamiento, la trayectoria de las balas y la muerte. El procedimiento plástico no difiere del propio del Renacimiento (Paolo Uccello, Piero della Francesca), si se exceptúa

² F. POPPER, *L'arte cinetica. L'immagine del movimento nelle arti plastiche dopo il 1860*, Einaudi, 1970.

la atmósfera velada, dominante en ciertas zonas del cuadro, sobre todo a la izquierda, las líneas diseñadas por los fusiles atraen nuestra atención en ese sentido, pero esta tendencia es acentuada por un contrapunto en diagonal creado por el fusil que el oficial (probablemente el general Díaz) está recargando". Lo mismo puede observarse en Degas, en cuyas obras "el significado de juventud en movimiento se expresa mediante gestos dramáticos y por la posición de los cuerpos". O en Van Gogh, en el cual "el movimiento se precisa en relación al elemento gráfico y gestual (la línea, el toque) y en relación al color, para llegar a una especie de síntesis cósmica, hacia la cual tendía hacia el fin de su vida". Los llameantes cipreses y las luces celestiales, delirantes y angustiadas en su agitado titilar son buenos ejemplos sacados de nuestra particular contemplación. El propio Van Gogh escribía a su hermano Théo: "Ahí tienes un esbozo del mercado de papas de Noordwal: el hormigüear de los obreros y de las mujeres, con las cestas que se descargan de las chatas, ofrece un bellissimo espectáculo. Son éstos los motivos que querría pintar o dibujar intensamente. La vida, el movimiento de una escena semejante, y los tipos de ese mundo". El desfaseamiento de las figuras de Toulouse Lautrec, del cual L. F. Johnson decía que "creaba personajes para el movimiento mismo". Y podríamos multiplicar los ejemplos.

El arte en cambio de este mundo en cambio, debe, naturalmente, dar preponderancia al movimiento sobre el ser, o con descuido o prescindencia del ser. Naturalmente, con detrimento de la inteligibilidad de la obra o de la precisión del contenido, la actualidad de su forma. Lo importante es que se mueve, no que sea o que se pueda determinar lo que es. De esta manera, también, el arte deviene irracional, lo cual califica también en alguna medida al artista que lo produce, puesto que es propio del creador conocer antes y dominar después lo creado. Por estos caminos ha de plantearse, en consecuencia, la problemática moral en este campo, puesto que la moral humana corresponde a un deber ser señalado por las exigencias de la naturaleza humana racional. Sólo el ser espiritual —aquí el racional— es moral y debe serlo si quiere salvar su racionalidad, salvarse como tal, realizarse como tal ser y, al mismo tiempo, alcanzar su fin último.

El productor irracional de criaturas sin sentido o con sentido indeterminado o indeterminable, podría llegar a ser moralmente irresponsable, según alguna línea de lógica? De todos modos reaparece el problema de la responsabilidad objetiva; el problema, en seguida, de las proyecciones sociales de la obra que se puede plantear como un caso de defensa de la salud del cuerpo social y que Maritain, tratando el tema, lleva con justicia (para el sentido cristiano es evidente) al plano de la caridad hacia el prójimo. "Es a la vez un crimen y una estupidez hundir (por el ejemplo, los actos, las palabras, las obras) el mundo en que uno mismo vive", dice Gilbert Cesbron terminando en una comparación muy sensible.

Una advertencia de Ortega y Gasset, ha adquirido una proyección profética que no podemos menos de aceptar asombrados e ignorando hasta qué punto llegaría en su evolución y en sus consecuencias. La deshumanización en el arte está tocando fondo, diríamos. Y algunos creadores se han dado cuenta y están emprendiendo cuerdamente el camino del regreso. En el teatro, el Eugène Ionesco de "La cantante calva", "Las sillas" o "Rinoceronte", está de vuelta con "El rey se muere", una obra tradicionalmente clásica pese a las escenografías flotantes y el casi clima de pesadilla que lo emparenta con algunos títulos shakespearianos. Y en pintura y escultura se puede predecir con exacta prospectiva, a partir de datos ciertos y de indicios dignos de fe, un regreso a lo figura-

tivo. Con todo el enriquecimiento que supone la exploración de nuevas técnicas y materiales, o el recorrer y tentar aventurosos caminos que se revelarán después callejones sin salida. El hombre no es un ángel, y, por lo tanto es posible el arrepentimiento y el perdón reiterado. En ese sentido, toda búsqueda será provechosa. Es cierto que, de estas experiencias, el arte mimético ha de salir definitivamente derrotado. Y que ha de regresarse a antiguos caminos ahora revitalizados. A un ser preciso y definido podrán agregársele a medida cautelosa elementos cambiantes. El producto artístico se asemejaría más al artista, a la en condiciones de conocerse y reconocerse, asumirse y actuar de una manera más perfecta dimensión, aprovechando de estas búsquedas, aciertos y fallas. Ese hombre más hombre —si se me permite el refuerzo metafísico-antropológico— está en condiciones de conocerse y reconocerse, asumirse y actuar de una manera más lúcida y responsable. Lo cual importará, a la larga, un regreso a la ubicación moral exacta del artista y de su obra.

Porque, al final, el problema gira todo alrededor de un eje cuya dimensión es analógicamente teologal. La relación "Creador —con mayúscula—, creatura", tiene su correspondencia en la creación del hombre, quitando lo que hay que quitar, ya que el hombre crea a partir de algo creado y existente ya. Con sus fuerzas limitadas y sus limitaciones de acción, la obra artística (y la cultura toda) es "creación segunda", la propia del hombre. Que conserva, sin embargo, la verdad de fondo de que siempre se crea en alguna medida, a imagen y semejanza del creador. El creador es el hombre de la lucidez y de la elección, el que participa de la libertad del Creador. Sus obras le alaban o le condenan. Al creador limitado le acicatean los límites materiales a trascenderlos según la dimensión espiritual, la temporalidad que le es consustancial en la tierra a que aspire a la eternidad de las esencias puras. "Todo consiste en trabajar con humildad y paciencia hasta que la materia se pliegue al vuelo ilimitado del espíritu", nos escribía, hace más de veinte años, con metafísica lucidez, Leopoldo Marechal. Y su arte tendrá, en buena medida, la dimensión de su fe y de su esperanza. Cuando el hombre pensaba en un mundo duradero dentro de su provisionalidad, construía y dejaba en la piedra sus huellas creadoras. Desmigajadas por el viento, el agua, el paso de los siglos nos quedan, en la muralla almenada o en el coloso renacentista, los testimonios vivos de su genio creador. Cuando se parte de la urgencia del cambio y apresuradamente se favorece el continuo modificar de estructuras, es natural que la obra artística resulte en sí misma efímera, aunque queden rastros de ellas en las crónicas y en los medios mecánicos de conservación de su memoria (grabaciones, filmes, etc.). "Al final tanto duras cuanto esperas", se escribe justamente.

El mundo en cambio piensa que la contemplación es agotable o estéril. O la rechaza por cómoda o carente de compromiso. En todo caso, la siente sospechosa de inmovilismo. En el mundo en que la acción y la acción influyente y propulsora (si no siempre capaz de promover efectivamente) son dioses a los que parecería suicida negar el sacrificio, es natural que las inagotables posibilidades de la contemplación (que exige disponibilidad, humildad, sensibilidad, pureza de ánimo) se cambalacheen por la oportunidad de correr, deslumbrados por infantiles variantes de caleidoscopio, tras el inaprensible, indefinido y confuso deslumbramiento del cambio por el cambio. La acción por la acción no es lo característico del hombre. La acción precedida de la claridad de la contemplación justifica la comunicación artística y la conducción de los hombres, dos planos de liberación hacia lo espiritual, y por lo tanto de promoción humana en el sentido noble del término.

Este arte ingenuamente activo e influyente, con un contenido definitivamente preciso, provoca a una respuesta, tanto a nivel del simple espectador que se siente aludido por la presencia intencionalmente impaciente, como del crítico. El problema de la obra y de su crítica se ha planteado siempre frente a la disparidad de los logros artísticos y frente a la dudosa capacidad del común de los hombres para el enjuiciamiento artístico, fenómeno que no es difícil de percibir ni de explicar. La respuesta, en realidad, está integrada por una cantidad de interrogantes, lo que mantiene el enfrentamiento en una situación de inacabamiento permanente. Y de allí que surjan las justificaciones de la "indeterminación" de la obra y del pluralismo de interpretaciones. Porque al final, y dado que el sentido preciso se ha eludido o no se ha logrado, no queda otra alternativa que declarar válidos todos los sentidos posibles incluso (paradójicamente) el que se debió declarar por el artista. Entonces, también se erige la incapacidad, o la deficiencia en el logro con lo máximamente desiderable o alcanzable. Con lo cual se desanima anticipadamente a los que podrían llegar a comunicaciones más perfectas y se calumnia o disminuye a los que en el pasado lo han logrado o lo logren ahora.

Aún la obra realizada, lograda, es susceptible de interpretaciones diversas a las que emergen directamente de la intención y del contenido declarado por el autor. Se debería decir que está completa en sí, pero no en cuanto a mí como espectador-participante o ejecutante. Con respecto a mí, que me coloco frente a ella en la relación ingenua en que el artista se ubica frente a la realidad inicial que fue su fuente. En la medida en que el signo, la especie, la obra son claras y la idea del artista se me transmite a través de la materia, si yo no soy él habrá comunicación y diálogo. También frente a la obra —o, si se quiere escolarizar—, frente a la tesis de la obra acabada y del sentido único se dan la pluralidad de interpretaciones. Lo que se recibe, a la manera del recipiente. Pero es evidente que, en este tipo de obra la diversidad de juicios tendrán puntos fundamentales de coincidencia, motivados por el grado de perfección o de genialidad de la misma. Las opiniones críticas no borrarán a la obra. En la posición de los que hablan de "sentido indeterminado"— y luego, con más precisión, de *obra abierta*, destinada deliberadamente a ser completada por el público con su respuesta particular— la crítica es una forma de respuesta que coincide en descubrir el sentido oculto. Adivinación, hábito, anticipación de datos a partir de confidencias del autor, estudio psicológico o proyección política, todo vale en este juego que, además, postula la validez plural de dogmas encontrados. Pero la crítica, al precisar lo impreciso, llega a ser más que la obra, como inteligibilidad, por de pronto. En el ánimo del simple espectador, por de pronto, tiene un efecto sustitutivo que se sobrepone o se antepone, incluso, a la posible contemplación de la obra. En ese sentido es válida la afirmación de Raymond Jean: "A medida que la crítica progresa, la literatura regresa". Sobre la obra se desarrolla —con la crítica— una segunda obra que rehace a plena luz lo que el autor realiza a plena noche, comentábase hace poco.

Este es uno de los sentidos posibles de la expresión "muerte del arte". Preferimos pensar que la obra —sobre todo la lograda según la intención del artista— es antes que la crítica, que en cierto sentido y aunque plenamente válida en el terreno didáctico, en el plano del arte depende de aquella y la parasita. Lo cual nos obliga a regresar a la obra, prescindiendo del crítico, a hacer nuestra experiencia vital de contacto y comprensión y respuesta personales. Ello no importa negar que haya críticos fuera de serie, capaces de una obra "a se stante", pero seguramente se trata de aquellos que hablan de sí mismos o/y del mundo a propósito de un autor o de sus creaciones.

De muerte del arte, también injustamente, se dice pensando que se debe mirar el que pasó como definitivamente superado. En el sentido no sólo de que no se debe insistir en trillar sus caminos, sino, además, de que las formas futuras son impredecibles, y por lo tanto las reglas de su juego no pueden darse anticipadamente. Pensemos equilibradamente en lo que llevamos visto y, si no podemos predecir en concreto las nuevas formas (dejaría de serlo... además) digamos, al menos, que hay una lógica en la línea de la historia de la pintura, de la literatura, del teatro, determinada por el agotamiento de una tendencia, el afinamiento o la oposición de o a corrientes ya existentes. Uno no podría predecir el salto de Caravaggio o de Rembrandt a Van Gogh, pero, a posteriori se ve que es el final de una línea. Se comprende que, creyendo haber agotado el retrato, el paisaje, la naturaleza muerta aún pasados a través de tratamientos impresionistas, fauves, etc. se decreta el pasaje a lo metafísico o a lo no figurativo, que, sin embargo, en cuanto pretende crear nuevas formas tiene una metafísica segunda dentro de la creación segunda del hombre.

La muerte del arte, en cualquiera de los dos sentidos tiene un inocente tono trágico que no debe seducirnos con su romántico canto del cisne. El arte no muere por obra de la crítica. Aunque los críticos invasores pretendan quitarle esa legítima autonomía y le impongan ominosamente la carga de servir a un compromiso político o, en todo caso, a una finalidad extra artística. Lo cual no impide que la obra, válida en sí y enjuiciable según las reglas de la recta razón artística, sea juzgada en otra sede más alta, para determinar su influencia en la promoción total del hombre, artista y espectador.

En el "mundo del accidente", que es el del arte metafísicamente fundado, el expresar el ser acentuando el accidente movimiento y cambio, está justificado en la medida en que transmite y comunica ese ser, es decir, en otras palabras, si responde a algún ser cuya naturaleza nos revele, ya que "operatio sequitur esse". El movimiento por el movimiento, sin origen preciso y sin finalidad como tal, declara la esencial debilidad que debe marcar a un arte que se fía de él sin las necesarias sospechas y prudentes desconfianzas. Ellas le dictarían cautela antes de emprender un camino en el cual la obra ha de quedar inevitablemente marcada por las notas de una limitada actualidad y pervivencia.

EDMUNDO GARCÍA CAFFARENA

DEL FENOMENO ESTETICO A LA NATURALEZA DE LO BELLO, EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

I

Sería exagerado decir que en Santo Tomás existe una doctrina sobre el fenómeno estético, y aún sobre la naturaleza de lo bello.

En realidad, lo que hay en la obra de Santo Tomás es una muy compendiada fundamentación que, convenientemente desarrollada en el contexto del tomismo, podría constituir una doctrina al respecto.

En este terreno, la bibliografía tomista ha sido más bien erudita, expositiva y concordantista y no crítica. Y esto ha dado origen más que a una doctrina, a una manera supuestamente tomista de entender el problema.

Por tal motivo, no obstante el brillo y la finura de algunas exposiciones, esa "estética" supuestamente tomista no ha logrado asumir la historia del arte

en su plenitud; ni parece capaz de armonizar la trascendentalidad objetiva de la belleza con la objetividad empírica del fenómeno estético.

Aquí, no vamos a discutir la verdad o exactitud de la enseñanza de Santo Tomás, ni vamos a desarrollar esa doctrina que, según decíamos, podría construirse. Solamente vamos a tratar de hacer ver tres cosas, a saber: 1º Que en la obra de Santo Tomás hay algo más que afirmaciones concordantes sobre la naturaleza de lo bello; en efecto, hay un brevísimo pero luminoso intento de fundamentación de esas afirmaciones. 2º Que en el pensamiento de Santo Tomás sobre la naturaleza de lo bello, el fenómeno estético ocupa un lugar decisivo desde el punto de vista metodológico. 3º Cómo, sumariamente, esas enseñanzas se insertan en el contexto del pensamiento de Santo Tomás.

II

En la *Summa Theologiae*, p. I, q. 39, a. 8, in c., y en el *Comm. in I Lib. Sent.*, Dist. 31, q. 2, a. 1 c., et ad 4um., señala Santo Tomás tres propiedades de lo bello: *integridad, proporción debida, claridad*¹. En otros textos se encuentran citadas sólo las dos últimas propiedades, juntas o separadas².

Ahora bien, ¿cómo llega Santo Tomás a establecer que son éstas precisamente y no otras las características de lo bello? Esta es la pregunta clave a la que hasta ahora no se le ha asignado la importancia decisiva que tiene en orden a la construcción de una doctrina tomista de lo bello y de lo estético.

A veces³ parece querer fundarse en una evidencia inmediata de los mismos términos o mejor, de la experiencia común, universalmente aceptada. Según esto, la claridad sería una propiedad de lo bello, porque llamamos bellas las cosas que tienen un color nítido; y la integridad pertenecería a la razón de la belleza, porque aquellas cosas a las que le falta algo ("diminuta") por este hecho ya son feas ("hoc ipso turpia sunt").

Pero evidentemente, no se puede atribuir a todo esto más que un valor ilustrativo. Si nos quedásemos aquí, las afirmaciones de Santo Tomás no resistirían una confrontación con la historia del arte.

En otros textos hay en cambio alusiones a fundamentos metafísicos. Estas alusiones son las que han dado origen a la difundida opinión según la cual para Santo Tomás la belleza es una propiedad del ser en cuanto ser, que se ha de explicar a la luz de la doctrina de la materia y la forma, o más en general del acto y la potencia. El ser, uno inteligible y perfecto, sería el fundamento de toda proporción, claridad e integridad posibles en toda la escala analógica del ser.

Tesis que encuentra su legítimo fundamento en los textos en que Santo Tomás, comentando al pseudo-Areopagita, afirma que la forma por la que la cosa tiene el ser y está constituida en su propia especie no es más que una

¹ En el texto citado del *Comentario a las Sentencias*, en lugar de la "integridad" o "perfección", pone Santo Tomás la "magnitud", siguiendo a Aristóteles (véase: *In X libros Ethic.*, lib. IV, lect. VIII, n. 738). Que esta "magnitud" Santo Tomás la interpreta en el sentido de la "perfección o integridad", aparece evidente en el contexto: ... "El Hijo, en cuanto es Hijo verdadero, tiene la naturaleza perfecta del Padre; y así tiene también la magnitud que consiste en la perfección de la naturaleza divina". Ni es otro el sentido que el mismo Aristóteles parece querer dar a esta palabra Cfr. loc. cit.

² II-IIae, q. 145, a. 2 c.; q. 180, a. ad 3; *Comm. in Lib. de Div. Nom.*, c. 4, lect. V; *Comm. in Lib. I Sent.*, D. III, p. II; *In Davidem Psal. 44*, meº; *In Isaiam*, c. 63 Princº et meº.

³ Por ejemplo en *S. Th.*, I, p. 39, a. 8 c.; II-IIae, q. 145, a. 2 c.; *Comm. in Lib. de div. nom.*, c. 4, lect. V.

participación de la divina claridad y como tal principio de toda claridad: es además principio de todo movimiento al fin, y consiguientemente de todo orden o proporción. De Dios, pues, como "Super-bello", proviene el ser a todo lo existente, y el ser bellas a todas las cosas en cuanto son ⁴.

Desde otro punto de vista, pero en perfecta coherencia con lo anterior, afirma Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 10, a. 2, ad. 3, que la belleza se encuentra esencialmente en la vida contemplativa, ya que ésta consiste en un acto de la razón a la que pertenecen la "luz manifestativa" y la "ordenación de la debida proporción" en las cosas; cualidades que tiene la inteligencia precisamente en cuanto es facultad de conocer el ser formalmente considerado.

Finalmente, confirma la tesis la afirmación del Aquinate de que lo bueno y lo bello son en la realidad una sola cosa y se distinguen solamente en la razón, en cuanto "bueno es aquello que simplemente satisface al apetito, mientras que bello es aquello cuyo conocimiento mismo deleita" ⁵.

Sin embargo, la pregunta que hacíamos al principio permanece aún sin respuesta.

Porque evidentemente, *si es verdad* que la claridad, la integridad y la proporción debida son las propiedades de lo bello, entonces estas propiedades no son explicables sino como resultantes de la forma o de aquello por lo que el ser es, y son perfectamente inteligibles en cuanto referidas a las tres propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad y bien.

Pero ¿cómo sabemos que son éstas precisamente las propiedades de lo bello? ¿Quizás por un simple recurso a la experiencia o al consentimiento universal?

Al menos en nuestro tiempo, este recurso sería perfectamente ineficaz y de resultados contradictorios, como lo demuestran las numerosas teorías estéticas modernas; y no basta ciertamente para aquietar la curiosidad de quien, con espíritu crítico se plantea el problema de la naturaleza de lo bello y del valor absoluto o relativo de la belleza a través de la historia.

La respuesta metafísica e íntimamente coordinada con sus principios generales nos la da Santo Tomás en un pasaje de su obra maestra: *S. Th.*, I, q. 5, d. 4, ad. 1. Allí explica sucintamente el Angélico: "Bellas se dicen aquellas cosas que vistas gustan. De donde lo bello consiste en la debida proporción: porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, en cuanto semejantes a él, ya que el sentido, como toda potencia cognoscitiva, es en cierto modo una razón. Y como el conocimiento se hace por asimilación (asemejamiento) y la semejanza se funda en la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal".

Antes de considerar el valor intrínseco de las premisas, veamos el proceso mismo del raciocinio usado por Santo Tomás.

Aquí encontramos yuxtapuestas dos definiciones de la belleza: 1. "Bellas se dicen aquellas cosas que vistas gustan"; 2. "Lo bello *consiste* en la debida proporción."

La primera es una definición nominal, y como tal empírica; la segunda es una verdadera definición esencial; punto de partida y punto de llegada, respectivamente.

¿En virtud de qué se unen en esta conclusión los dos extremos, belleza y proporción debida? No por la fuerza de una evidencia inmediata, resultante de la sola consideración de los términos, ni por la evidencia inmediata de una

⁴ *Ib.* lect. V et. VI; *S. Th.*, I, p. 5, a. 4 ad 1.

⁵ *S. Th.*, I-IIae, q. 27, a. 1 ad 3; I, q. 5, a. 4 ad 1.

presencialidad empírica, sino por la evidencia que surge de la comparación racional con un tercer término conceptual, a saber "aquello cuyo conocimiento mismo deleita". La argumentación es lógicamente perfecta, aunque literariamente estén invertidos los lugares de la menor y de la conclusión.

Todo depende pues del valor de cada una de las premisas.

A. "Bellas se dicen aquellas cosas que vistas gustan": 1. El sentido de esta primera proposición es que llamamos bello a aquello cuya percepción misma (aprehensión intencional) deleita. No lo que deleita en cuanto es realmente poseído, sino simplemente en cuanto es conocido: en y por su contemplación. Así lo explica Santo Tomás en las líneas inmediatamente precedentes del texto citado: "...el bien propiamente dice relación al apetito: ...Y por esto tiene razón de fin: porque el apetito es como un movimiento hacia la cosa; en cambio lo bello dice relación a la potencia cognoscitiva: ya que bellas se dicen aquellas cosas que vistas gustan". Más explícitamente aún en I, IIae, q. 27, a. 1, ad. 3: "A lo tercero se responde que lo bello es lo mismo que lo bueno, y difiere sólo en la razón. Pues, dado que el bien es lo que todos apetecen, de la razón de bien es que en él se satisfaga el apetito: pero a la razón de lo bello pertenece que en su *visión o conocimiento* se satisfaga el apetito. De donde dicen relación a la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, a saber la vista y el oído, subordinados a la razón..." 2. Esta primera proposición tomada en su sentido primitivo y genérico parece inobjetable. Concuere con el análisis obvio de la experiencia común y con el sentir general de los autores, aún los modernos, quienes suelen insistir particularmente sobre el carácter de "desinterés" del fenómeno estético. *Se determina inicialmente* el objeto por estudiar mediante una definición por el efecto. 3. Podemos llamar "placer estético" a este placer producido en y por la pura contemplación para distinguirlo del placer que sigue a la real posesión de un bien ⁶.

B. "El sentido deleita en las cosas debidamente proporcionadas": Lo que aquí se afirma de los sentidos no se ha de limitar a ellos sino que debe extenderse a todas las potencias cognoscitivas, como aparece del contexto a la luz de la teoría general sobre la naturaleza de las potencias del alma.

No haré sino esbozar este encuadramiento metafísico psicológico, cuya comprensión es esencial y constituyen el aspecto más importante del problema que nos ocupa. 1. Establecida la distinción real entre el alma y sus potencias, la real pluralidad de éstas y el modo cómo proceden del alma, quedan dos problemas básicos por considerar: la relación de las potencias a sus objetos y el orden de las potencias entre sí ⁷. En cuanto a lo primero, que es lo que nos interesa directamente, hay un principio fundamental: "Las potencias se especifican por sus actos y los actos por sus objetos" ⁸. Se trata de especificación por una forma extrínseca, en cuanto es fin.

Este principio, afirma la existencia de una relación trascendental entre la potencia y su objeto propio, como en general entre potencia y acto y por tanto la *connaturalidad* entre toda potencia y su objeto propio. Consideramos muy exacto y fecundo el desarrollo interpretativo que de esta teoría hace J. Mare-

⁶ Otro problema es si el hecho de que use Santo Tomás la expresión "ver" ("visum", "in eius aspectu") implica según él que la percepción estética es una "intuición"; y en caso de serlo, en qué sentido.

⁷ Ver *S. Th.*, I, q. 77 y lugares paralelos.

⁸ Ib. a. 3; *Qu. Un. de anima*, a. 13; *De anima*, lib. II, lect. 5 ot. 6.

⁹ *Le point de départ de la métaphysique*, c. V, Chap. II, s. 3: "Le problème de la priori dans la connaissance sensible".

chal⁹. Según él, el principio enunciado lleva a la afirmación de que en toda potencia operativa hay una *anticipación* o cuasi-preformación de su objeto propio; anticipación que obviamente implica un aspecto de indeterminación en cuanto se trata de una potencia, pero implica igualmente un aspecto de determinación en cuanto es una potencia operativa. Este parece ser el significado profundo de la "connaturalidad" entre una potencia y su objeto propio. 2. Pero si bien es cierto que el objeto especifica a la potencia en cuanto fin, como forma extrínseca, esto no se ha de entender como que el objeto propio de una potencia cognoscitiva la especifica en cuanto fin simpliciter, sino en cuanto fin tal; ya que como fin simpliciter es objeto propio de la potencia apetitiva, y así "la perfección y el fin de cualquier otra potencia, está contenido en el objeto de la potencia apetitiva, como lo propio en lo común"¹⁰.

Aquí precisamente radica la relación profunda entre las potencias cognoscitivas y las apetitivas. Por lo cual "cuando la cosa se logra en su operación propia connatural y no impedida, *se sigue el deleite, que consiste en el ser-perfecto*"¹¹, el deleite que es "la perfección de la operación"¹², porque entonces el sujeto descansa en el fin alcanzado y conocido como tal.

El placer es pues, según Santo Tomás, como el fruto, o sea una sobreabundancia de la propia vitalidad. Y dado que la vida, según su última perfección, es una operación, y el placer es la perfección de la operación, se sigue que todos apetecen el placer como apetecen la vida¹³.

Con lo cual queda suficientemente explicado que "cada uno se deleita cuando alcanza lo que ama"¹⁴, y que el principio del movimiento de todo apetito es la "connaturalidad"¹⁵, la "semejanza"¹⁶, porque "todo lo que está en potencia, en cuanto tal, tiene apetito de su acto: y si es sensitivo y cognoscitivo, se deleita en su consecución"¹⁷.

3. Ahora no resta sino establecer que, aquello que es connatural y semejante al sentido es lo debidamente proporcional.

Para Santo Tomás esto es muy sencillo; los sentidos como tales no son sino una participación deficiente de la perfección de la inteligencia; ya que el conocimiento se predica por analogía y el analogado principal es el conocimiento intelectual¹⁸. Luego, lo que es connatural a la inteligencia lo será también a los sentidos, *análogamente*, en la medida en que son cognoscitivos. Pero lo connatural a la inteligencia es el ser¹⁹, que como tal es uno²⁰ y por tanto principio de orden y proporción; luego, así como la inteligencia se deleita en las cosas debidamente proporcionadas²¹, por ser ésta una propiedad trascendental del ser, así también el sentido, *análogamente*, se deleita según su naturaleza en las cosas debidamente proporcionadas.

Hemos puesto el acento sobre el procedimiento mismo usado por Santo Tomás, quien determina la naturaleza de lo bello *a través del fenómeno estético*, o sea de la percepción de lo bello.

¹⁰ S. Th., I-IIae, p. 11, a. 1 ad 2; ib., q. 9, a. 1 inc.

¹¹ In X lib. Ethic., lib. X; I-IIae, q. 33, a. 4.

¹² I-IIae, q. 11, a. 1.

¹³ In X lib. Ethic., loc. cit.

¹⁴ II-IIae., q. 180, a. 1 c.

¹⁵ I-IIae., q. 26, a. 1 c.

¹⁶ I-IIae., q. 27, a. 3 c.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ I, q. 14, a. 1 c.

¹⁹ I, q. 79, a. 7; q. 87, a. 3 ad. 1.

²⁰ I, q. 103, a. 3 c.; q. 11, a. 1 c.; In IV Met., 1.2; In X Met., 1.4.

²¹ II-IIae., q. 180, a. 2 ad 3; I-IIae., q. 1, a. 2; In XII lib. Met., in Proemio.

Este procedimiento permite llegar a establecer del mismo modo las otras dos propiedades que Santo Tomás atribuye a lo bello, a saber, la integridad y la claridad; y permite además especificar sus sentidos, originariamente un tanto ambiguo, dando así fundamento metafísico a una posible teoría estética.

III

Luego de haber visto la multitud de pasajes en que Santo Tomás, a lo largo de todas sus obras, se refiere a la naturaleza de lo bello y de su percepción por el nombre, podemos afirmar que sólo en el breve pasaje de la Suma Teológica que hemos analizado (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1), expone sucintamente el fundamento de su concepción al respecto.

La lectura de los textos de Santo Tomás muestra también la presencia en su pensamiento "estético" —por llamarlo así— de elementos de diverso carácter y origen, a los que Santo Tomás logra reunir en una síntesis especulativa, en una etapa muy avanzada de la formación de su pensamiento (el período de la Suma Teológica).

Esos elementos pueden reducirse a tres categorías o grupos: 1º los que se refieren a las propiedades objetivas de lo bello; 2º los que se refieren al ser último de lo bello como propiedad trascendental del ser en cuanto tal; 3º los que se refieren a la percepción de la belleza por el nombre, o sea al fenómeno estético.

El análisis de los pasajes que hemos citado demuestra que Santo Tomás no llegó a una comprensión especulativa del problema de la belleza, hasta que logró encontrar un enlace conceptual entre la doctrina neoplatónica de los trascendentales y la manera —que compartía con Aristóteles y con pensadores medievales— de caracterizar empíricamente las cosas bellas.

El análisis demuestra además que Santo Tomás encontró ese enlace en la experiencia humana de la belleza, en el fenómeno estético: ese fenómeno que para él consiste esencialmente en deleitarse en la contemplación de algo bello.

De este modo, Santo Tomás echaba los cimientos de un "intencionalismo estético trascendental", que aún no ha sido construido.

JOSÉ M. J. CRAVERO

BIBLIOGRAFIA

GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al Tomismo*, Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1970.

Al encontrarnos de repente con una obra titulada "Introducción al Tomismo", difícilmente podemos evitar el recuerdo de nombres como los de Gilson, Grabmann, Sertillanges, Maritain, Fabro y otros y, casi inconscientemente, nos asalta la sospecha de que después de tantas buenas —y más que buenas, excelentes— introducciones al pensamiento de S. Tomás, pueda decirse algo nuevo y digno de interés en este asunto. Sobre todo si la obra con que nos encontramos es de proporciones muy reducidas, como es el caso de la que queremos presentar. Su autor, Gustavo E. Ponferrada, no aporta sustancialmente nada nuevo en relación a las presentaciones sumarias del pensamiento del Aquinate de los autores anteriormente mencionados. Pero tampoco se propuso algo en ese sentido. Su intención es mucho más modesta: la de dar "una visión panorámica pero correcta del tema..." (pág.XII); "una primera orientación que habilite la comprensión de esta importante línea del pensamiento actual (pág. 9). Desde este punto de vista el autor ha cumplido acabadamente con su intención. En un estilo conciso, con giro expresivo de fácil comprensión, en períodos a veces extremadamente sintéticos, sin desvirtuar ni torcer el pensamiento del Santo y sin quitarle nada de su profundidad, Ponferrada ha conseguido, con una claridad poco común, ofrecer una exposición, aunque materialmente reducida, correcta y esencialmente ajustada al espíritu auténtico del Tomismo; nos ha hecho ver que se trata no de una doctrina superada y anticuada, sino de una síntesis siempre viviente y capaz de orientar con renovada eficacia y progreso la reflexión filosófica de nuestro tiempo, un tanto desorientada en lo que se refiere al camino a seguir para alcanzar una respuesta adecuada a la pregunta leibniziana, reactivada por Heidegger: por qué más bien algo y no la nada. El autor nos hace ver el aspecto siempre joven y siempre actual del estilo de pensar de Santo Tomás "cuya síntesis ha superado victoriosamente numerosas crisis internas y externas, acrecentando día a día el número de sus adeptos y dando a cada época las conclusiones que el cambiante clima cultural necesitaba" (pág. 6).

La obra se divide en dos partes: la primera dedicada a la consideración de "El tomismo como hecho" y tiene por finalidad ubicarnos ante el Santo y su pensamiento desde la perspectiva histórico-cultural; nos coloca en el ambiente en que nació, creció y llegó a cristalizar su pensamiento para proyectarlo como levadura hacia el porvenir; en la segunda, titulada "El tomismo como síntesis", el autor, siguiendo la vía *inventionis*, a posteriori y ascendente, nos ofrece su doctrina filosófica en una perspectiva muy general pero encadenando vigorosamente los temas del mundo, del hombre, del ser y del ser

primero, Dios, en una visión sintética realmente difícil de alcanzar para aquel que no estuviera profundamente familiarizado con el contenido y estilo de pensar del Aquinate.

A "El tomismo como hecho" dedica cuatro capítulos, cortos en su extensión material, pero suficientes como para situar al lector ante el hecho histórico. El primero de ellos: "Ubicación del Tomismo", plantea una serie de problemas cada uno de los cuales merecería un análisis más detallado por su enorme actualidad: cómo iniciar en el aprendizaje de estas disciplinas; la vigencia perenne del tomismo; el tomismo y el catolicismo; el alcance significativo del término "tomismo", etcétera. En el segundo, después de precisar que por "tomismo" entiende tanto "la síntesis personal" de S. Tomás —no en el sentido de "sistema" tal como lo concibe el pensamiento moderno, sino como una "visión reflexiva de la realidad, articulada sobre las cosas mismas" (pág. 8)—, como también "el conjunto de aportes que a esta síntesis han agregado posteriormente los "tomistas" (pág. 8), porque "aunque en su seno haya tendencias distintas, hay un cuerpo común de principios que a todos los unifica" (pág. 9), el autor pasa a relatar la vida de S. Tomás en una especie de cuadro impresionista excelentemente logrado ya que con unas pocas pinceladas bien definidas expresa los hechos fundamentales determinantes de la formación filosófica y teológica del Aquinate y lo sitúa en su época: la cristiandad medieval, la formación de universidades, su estructura y la situación reinante en ellas en el momento de aparición del Santo; el aristotelismo naciente y su choque con la tradición platónico agustiniana vigente debido a su concepción naturalista del mundo y de la vida en la que Dios no aparecía ya como Creador y fin último de todo, sino como primer motor-cause explicativa del dinamismo cósmico; una breve referencia a la escolástica medieval en general y la condición de S. Tomás como fraile dominico que, puesto al servicio de la verdad y de la Orden a que pertenece, va peregrinando por los más importantes centros de enseñanza universitaria sumido en las meditaciones bíblicas antiguo y neotestamentarias y en el análisis de los sistemas filosóficos vigentes, depurando de ellos la parte de la verdad que contienen para incorporarla al campo trascendente del saber teológico; y sobre todo, irradiando la santidad a través de la enseñanza de la verdad hecha vivencia. Porque el Doctor Angélico, más que un filósofo, es un Santo y un teólogo; un hombre enteramente consagrado a la causa de Dios en un momento histórico de gran fermentación espiritual. El tercer capítulo trata de las fuentes para el conocimiento de su pensamiento; se refiere al conjunto de sus obras, auténticas unas, cuestionadas otras, y a las que el autor clasifica en: *summas*, *comentarios*, *cuestiones disputadas* y *opúsculos filosóficos y teológicos*. Termina esta primera parte con un capítulo dedicado a la escuela tomista desde sus orígenes hasta hoy, capítulo que en nuestra opinión es el menos logrado y se separa de los tres restantes en la forma y el enfoque y, sobre todo, en el amor al tema.

La segunda parte: "El tomismo como síntesis", comienza con la determinación de la noción de la "filosofía" (Cap. V) enfocándola en el aspecto histórico-genético desde Tales hasta Aristóteles, analizando su estructura como saber y ubicándola en el conjunto de las ciencias. Luego pasa a ocuparse de la lógica en S. Tomás (Cap. VI) explicándola a través de las tres operaciones de la razón y presentándola como "una profundización de la lógica aristotélica, más que en su aspecto formal, en su fundamentación gnoseológica y metafísica". Sin embargo, el autor se queda más bien en el análisis formal de la lógica tomista, sin profundizar en su aspecto gnoseológico y metafísico; se queda en el plano aristotélico más que propiamente tomista. En los capítulos

VII a X, Ponferrada nos ofrece una excelente síntesis de la concepción tomista del mundo, del hombre en sus distintos aspectos como ser viviente, como ser psíquico, espiritual y actuante, y de Dios como principio real de todo ser y por ello fundamento de la realidad total. Al ocuparse del mundo físico (Cap. VII) y después de haber señalado las dificultades surgidas históricamente en relación al estudio de este tema, el autor se detiene en el análisis de la estructura hilemórfica de las cosas materiales y demás propiedades esenciales del ser físico como la cantidad, las cualidades corpóreas, el movimiento, el tiempo; temas que, aunque tratados sintéticamente, siempre los encuadra en la situación histórica concreta y los analiza en el contexto de las doctrinas vigentes en aquella época. El capítulo dedicado al hombre (VIII) está enteramente centrado sobre la unidad sustancial del ser humano. Por eso lo va enfocando primeramente como ser "injertado en un mundo", sujeto a las leyes físicas como todo lo corpóreo, y a continuación como viviente, como ser sensitivo y finalmente en su racionalidad que es lo específico de la condición humana; pero siempre está preocupado por hacernos ver que, según la mente de S. Tomás, en la complejidad del ser humano las formas superiores de la vida se apoyan necesariamente en las inferiores, y que, a su vez, las formas superiores van asumiendo las funciones de las inferiores; de donde resulta con toda claridad la unidad intrínseca de la naturaleza humana. El capítulo concluye con un análisis de la actividad humana, moral y artística, para terminar con la presentación del hombre como persona que es "lo más perfecto que existe en la naturaleza".

En los dos últimos capítulos trata del ser y del ser primero, Dios, tema en que S. Tomás no se ciñe simplemente al esquema aristotélico, sino que más bien se apoya sobre la doctrina judeo-cristiana de la creación, de la irrupción del ser en el tiempo desde la nada por un acto libre y soberano del Amor infinito. Desde el momento en que el concepto bíblico de creación penetra en la filosofía, el existir ya no puede ser considerado como un simple hecho, sino como la raíz de la realidad o, como dice S. Tomás, "la perfección de todas las perfecciones". Aquí el autor toca el aspecto más original del pensamiento de S. Tomás: el del descubrimiento del *esse*, no como simple realidad de las cosas, su existencia tomada como simple presencia, sino como "lo más íntimo y profundo del ser", la positividad absoluta de cada ser. En este punto Ponferrada ha incorporado a sus análisis los aportes que en los últimos decenios han contribuido a esclarecer suficientemente el tema central de la metafísica del Doctor Angélico: el de la participación y la causalidad. Este capítulo puede ser considerado como una pequeña metafísica *in nuce* y se desarrolla a través de los siguientes temas: la noción de metafísica; su objeto: el ser en tanto que ser; la analogía del ser; la participación; la estructura del ser, sus propiedades, sus principios, el devenir, las categorías, etc.

La obra concluye con un muy breve capítulo acerca del problema de Dios: su existencia y su naturaleza, en que el autor reivindica con toda justicia el valor de las argumentaciones puramente racionales de la existencia de Dios, problema que hoy, igualmente que entonces, ha sido dejado de lado, inclusive dentro de la escuela; y concluye con una, más breve, esquemática, explicación del conocimiento que el hombre puede alcanzar acerca de las perfecciones divinas. Cierra el libro una nota bibliográfica destinada a orientar al lector en la profundización del pensamiento de S. Tomás en general y en cada uno de los temas particulares.

Fialmente cabe señalar que en cada uno de los temas tratados el autor hace ver que las fuentes de inspiración del Aquinate son las mas variadas; que

hacerlo aristotélico, como se pretende a veces, sería un grave error histórico porque nuestro Santo incorpora a su pensamiento toda verdad que encuentra, sin tener en cuenta su fuente. Y en segundo lugar, deja traslucir claramente en este breve pero sustancioso análisis del pensamiento de S. Tomás, que el Tomismo es una Filosofía perenne en razón de la verdad ontológica que la nutre; que es una filosofía siempre inacabada, porque enclavada en la verdad trascendente que es inagotable en sí y que, por eso, ella se va abriendo siempre a nuevas e insospechadas perspectivas ,imprevisibles en el momento histórico en que surgió.

IVO PARICA

HASKELL C. CURRY - ROBERT FEYS, *Lógica combinatoria*, traducción de Manuel Sacristán, Editorial Tecnos, Madrid, 1967, 508 pp.

La lógica que se presenta en esta obra debe su origen a M. Schönfinkel (1924). H. B. Curry, desde 1929, se ha ocupado del tema llegando a construir la primera teoría deductiva que sigue las líneas indicadas por su creador. A los pocos años, A. Church expone la teoría de la conversión lambda. Los perfeccionamientos y desarrollos posteriores se deben a los estudios de Curry, Church, Rosser, Fitch, Kleene, Feys.

La lógica combinatoria representa el último desarrollo de la lógica matemática; por consiguiente, no es de extrañar que este libro esté destinado a quienes conocen ya los elementos de la lógica actual. Y aun así, como lo reconocen los autores, algunas partes de lo tratado tendrá, para muchos, "un carácter muy elevado y difícil" (p. 10). En una breve Introducción (pp. 19-30), se hace la presentación de la obra, su plan y se indican algunas breves referencias históricas. Los dos primeros capítulos —I. Sistemas formales (pp. 31-62) y II. Epiteorías (pp. 63-111)— formulan de manera exacta algunas nociones vinculadas con los sistemas formales. Estos temas no pertenecen propiamente a la lógica combinatoria. Desde el capítulo tercero al séptimo, se investiga la llamada lógica combinatoria pura: III. Conversión lambda (pp. 112-145), IV. El teorema de Church-Rosser (pp. 146-195), V. Teoría intuitiva de combinadores (pp. 238-301), VII. Fundamentos lógicos (302-322). En los dos últimos capítulos se analiza la lógica combinatoria ilativa: VIII. Introducción a la lógica combinatoria ilativa (pp. 323-346), IX. La teoría básica de la funcionalidad (pp. 347-425), X. Las teorías fuertes de la funcionalidad (pp. 426-461). Para facilitar el manejo de libro, el Apéndice A (pp. 462-464) incluye una lista de constantes básicas; el Apéndice B (pp. 465-466), una lista de propiedades de relaciones. Además, se ofrece una bibliografía sistematizada (pp. 467-477) y un índice analítico extenso y útil (pp. 481-508).

Nos proponemos, mediante la presentación de este libro, interesar y estimular el estudio de la lógica combinatoria pues ella se preocupa de los temas fundamentales y básicos de la lógica matemática. En efecto, la lógica combinatoria analiza nociones como "substitución", proceso requerido siempre al usar variables. También se ocupa de la clasificación en tipos o categorías, de las entidades construidas mediante ese proceso. Estas nociones, presupuestas por lo general, no son simples; en realidad forman la prelógica. La lógica combinatoria analiza la substitución para fundamentar adecuadamente a la lógica exponiendo las reglas de la prelógica como síntesis obtenidas desde reglas más simples. Además, la fuente del problema de las paradojas, por ejemplo, debe encontrarse aquí. Vale la pena, entonces, analizar esa prelógica.

Como preludeo a la noción de lógica combinatoria se requieren algunas ideas acerca de los sistemas formales. Consideremos un sistema formal en el que se den los siguientes elementos: una clase de objetos formales (*obs*) que se construyen partiendo desde *obs* primitivo, *átomos*, mediante ciertas *operaciones*. Cada *ob* tiene una única construcción. Una operación binaria es llamada *aplicación* y si ésta es la única operación, el sistema se llama *aplicativo*; si tiene aplicación y otras operaciones se llama *cuasi-aplicacional*. Se da, además, un predicado monádico que se usa como prefijo. Los *enunciados elementales* están formados por este prefijo y una *X*, donde "*X*" es un *ob*. Los *teoremas elementales* constituyen una subclase inductiva de los enunciados elementales y se obtienen desde los *axiomas* usando *reglas deductivas*. En este sistema formal, la aplicación de *X* y *Y*, se escribe (*XY*). Una combinación de ciertos *obs* es un *ob* constituido por algunos o todos los *obs* y obtenido mediante aplicación. Si se describe lo que son los *obs* tenemos una *representación* del sistema y si se describe el significado que se da a los enunciados elementales, una *interpretación* del sistema (pp. 40-43). En este último caso, se unen ciertas nociones llamadas *interpretantes* a ciertos *obs contentivos* (conocidos con precedencia o anterioridad al sistema). "*X* significa *Y*" expresa que *Y* es el interpretante de *X*. Si *X* es una función e *Y* significa un valor posible de la primera asignación de esa función, *XY* significa un valor posible de la primera asignación de esa función, *XY* significa el resultado de asignar como valor del primer argumento de *X*, el interpretante de *Y*. Si *X* es la función de la adición de números e *Y* es 1, *XY* significará una forma de la función "sucesor de" y si *Z* es 2, *XYZ* será 3.

Si se da un sistema formal, decimos que él es *combinatoriamente completo* si toda función definida intuitivamente por una variable puede ser representada formalmente como una entidad del sistema. Ahora bien, una constante (es decir *u ob* de un sistema que no contiene variables) *X* se llama *combinador propio* sólo cuando designa una combinación de variables; un *combinador* es toda combinación de combinaciones propias.

La lógica combinatoria es la lógica que se ocupa de los combinadores; equivale a decir que estudia la completitud combinatoria. Para lograr esto, puede recurrirse a dos procedimientos. a) Podemos postular un designador de *ob*. *M*. Estudiamos este tema en la teoría de la *conversión lambda*. Es un sistema cuasi-aplicativo con variables ligadas. b) Podemos mostrar que todos los combinadores son combinaciones de combinadores atómicos y después continuar con un sistema aplicativo. Estudiamos este tema en la *lógica combinatoria sintética*. Es de advertir que a) y b) son equivalentes.

La lógica combinatoria se divide en dos partes. En la *lógica combinatoria pura* se introducen como átomos, constantes que son combinadores y los átomos necesarios para definir la igualdad, sin considerar si los dos tienen interpretantes. En la *lógica combinatoria ilativa* se introducen átomos que significan otras nociones lógicas, por ejemplo, la implicación, la cuantificación. Aquí cabe preguntarse si un *ob* tiene un interpretante y si lo tiene, qué tipo de interpretante es.

Como la lógica combinatoria pretende analizar los fundamentos últimos, es natural que se traten cuestiones metodológicas vinculadas con ellos. Se realiza especialmente esta tarea en el capítulo dedicado a la epiteoría. Una vez construido un sistema formal podemos hablar de él mediante el lenguaje *U* (usado). Este tipo de estudio de un sistema formal se indicará usando el prefijo "epi" (epiteoría, episistema, epienunciado, epiteorema). Hay que advertir que hasta 1950 se usó el prefijo "meta"; v.g. metateoría. Sin embargo, hoy se reserva "meta" para cuestiones referidas explícitamente a metasistemas. Supongamos

un lenguaje; se llama metateoría de ese lenguaje, a la teoría en la cual las expresiones de ese lenguaje o los modos de construirlas se toman como obs; si esta teoría está formalizada, parcialmente al menos, se le llama metasistema.

En la mayoría de los capítulos se agrega una sección especial, "Temas suplementarios". Aquí se incluyen no sólo estrictos suplementos al capítulo de que se trata sino discusiones de naturaleza histórica o bibliográfica. En mucho casos, se presupone conocimiento de otra literatura; por ejemplo, el tratamiento de los metasistemas (Temas suplementarios, 2 del Capítulo I) presupone conocimiento de "Introduction to Semantics" de Carnap.

La sección H del capítulo cinco y la sección E del capítulo siete, son aportes inéditos del Prof. William Craig.

El traductor es bien conocido por sus investigaciones sobre lógica matemática y hay que agradecerle el haber afrontado con especial maestría una difícil y, a veces, tediosa labor.

La editorial Tecnos, en cuidada impresión, ofrece aquí otro testimonio de su interés y diligencia por hacer conocer, en su colección Estructura y Función, obras de relevante valor.

ALBERTO MORENO

ALIX PARMENTIER: *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*.
Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, París, 1968, 645 pp.

Las consideraciones que enuncia Parmentier en la *Introduction* acerca de la falta de bibliografía sobre Whitehead en lengua francesa, son perfectamente aplicables a nuestra área idiomática. No sólo no se han traducido más que unas pocas obras (en el cuidadoso índice del final del volumen se señalan siete), sino que una compulsión sobre la bibliografía arroja un saldo totalmente desfavorable. Sin embargo Whitehead es uno de los pensadores más complejos e importantes de este siglo. Para suplir esa laguna sobre el pensamiento total y en cierta manera el desconocimiento de importantes textos no traducidos, Parmentier ha encarado la confección de este libro, que no pretende, como lo expresa su autor, ninguna originalidad ni interpretación especial de la filosofía de Whitehead —por eso las conclusiones son sumamente breves— sino dar a conocer al mundo intelectual de habla francesa del modo más completo posible el sistema y el desarrollo del pensamiento de autor inglés, tratando de mantenerse siempre en la mayor objetividad posible, y con transcripción de numerosos textos. Si bien se expone en líneas generales toda su filosofía, la parte más importante se dedica, como lo expresa el título, al problema de Dios, pero encarado sistemáticamente y dentro de la totalidad de la obra.

El libro se divide en tres partes, conforme a los tres "momentos" del sistema. En la primera se exponen sus trabajos lógico-matemáticos y la filosofía de la naturaleza. Este orden no es arbitrario, sino el seguido por el mismo pensamiento de Whitehead, y por eso se muestra (cap. I) cómo ha pasado desde las matemáticas a la filosofía, a través de un estudio profundo del problema epistemológico. Luego se pasa a exponer el sistema de Filosofía natural con sus conceptos básicos: duración, objeto y sus diferentes tipos, acontecimientos y dualidad de la naturaleza. Por fin el problema del conocimiento de lo natural, o de la significación.

En la segunda parte se trata la "filosofía especulativa", o Filosofía del organismo. El cap. III expone la crítica de Whitehead a las cosmologías materialistas, como respuesta a las que ellas a su vez y durante dos siglos y medio

hicieron a una filosofía integracionista. El cap. IV retoma el tema del método de la filosofía especulativa y sus momentos, que el autor expone en un esquema muy claro y comprensible, utilizando todos los textos que en diversas obras, se refieren al tema (cf. p. 159), y que puede sintetizarse así: partiendo de una experiencia inicial (objetiva) mediante una construcción imaginativa, que se produce por un proceso de generalización, llegamos a la interpretación de la experiencia. Así puede explicarse el desajuste entre la experiencia (interpretada) y el dato inicial (que también es experiencia). Por eso dos teorías filosóficas pueden reivindicar para sí el hecho de atenerse a la experiencia y no concordar, y lo mismo teorías científicas y científico-filosóficas: hay discordancia entre la experiencia inicial y la experiencia interpretada. La garantía de la objetividad está, para Whitehead, en la experiencia inicial, que es intuitiva. En cambio los rasgos propios de la generalización y de la interpretación son la coherencia, la perfección lógica y la adecuación. Parmentier concluye que el método filosófico de Whitehead no es reductible, en sentido riguroso, al de las Matemáticas, como algunos han interpretado erróneamente; sin embargo, su metafísica tendrá un carácter pitagórico bastante marcado. En el cap. V se inicia la exposición del sistema metafísico, comenzando por la controversia sobre las entidades actuales, primero las nociones fundamentales de proceso, concrecencia y prehensión (el autor mismo se disculpa de la dificultad de traducir al francés ciertos términos técnicos propios de Whitehead; nosotros, respetando su criterio, optamos por una simple transliteración), y en segundo término las etapas constitutivas de la entidad actual (cap. VI), donde también se explica la teoría de la atomicidad de la actualidad y las ocasiones epocales. El cap. VII aborda el problema de la creatividad (no actual). El mundo actual se explica, además de sus elementos actuales, por los siguientes: la creatividad (no actual), el reino de las formas ideales y objetos eternos (no actuales), y por la entidad actual no temporal que "transforma la indeterminación de la pura creatividad en una libertad determinada" (p. 275), es decir Dios.

Introducido así el problema del Ser supremo, toda la tercera parte, la más extensa, se ocupa del problema de los dioses, dividiéndola en cinco capítulos.

En primer lugar (cap. IX) se trata la natura primordial de Dios; por relación a los objetos eternos y a las entidades actuales. Se elabora así la teología de la actualidad, cuya noción fundamental es la de finalidad subjetiva de Dios: la apetición primordial. Sigue luego un interesante paralelo entre esta conceptualización de Whitehead y el Primer Motor de Aristóteles, mostrando sus profundos lazos y acuerdos. Después se busca la relación entre la Naturaleza Primordial de Dios y el Eros de Platón, encontrándose también allí concomitancias.

Luego (cap. X) se pasa al análisis de las naturas consecuente y superjectiva. Hay un proceso de absorción de lo múltiple en la unidad de la "duración por siempre" (así traduce Parmentier evitando "eternidad", que tiene, según él, una significación diferente). Esta natura consecuente es la Sabiduría, Ternura salvadora y Paciencia de Dios; se ve por tanto, que estamos ya en relación con el mundo. Por allí llegamos a la noción de natura superjectiva, o inmanencia de Dios en el mundo. Es claro que esta inmanencia no debe ser catalogada de modo ligero como panteísmo, pues los matices son muy variados. Sin embargo, hay en Whitehead un rechazo de la noción de Absoluta Trascendencia, y del Dios-compañero el hombre, como es el Dios de la religión, especialmente de la Cristiana (cap. XI). Parmentier encuentra, sin embargo, comparando un texto de Whitehead con el análisis precedente (p. 543), entre lo que el filósofo rechaza de las concepciones de Dios (y que a la vez encuentra de válido en el

mensaje del Galileo, como llama a Cristo), una amplia correspondencia. Así el "mensaje" y su teoría concuerdan. En efecto: a) El Dios-Amor (y no el Dios Déspota) conviene con el Dios-Eros que comunica a cada entidad actual su finalidad y el ideal de su realización plena (natura primordial de Dios); b) El Dios-Amor que se compadece del mundo (en lugar del Motor Inmóvil) con el Dios que recibe la reacción del mundo físico y lo transforma, asumiéndolo (natura consecuente de Dios); c) Un Dios-Amor que salve la inmediatez presente (en lugar del Dios-Moralista) con el Dios que por inmanencia de amor penetra la inmediatez de toda experiencia (natura superjectiva). Es claro que de esta manera el Dios del filósofo tenderá a reemplazar al Dios del creyente, pues ya no se tratará de una experiencia religiosa de la Divinidad, sino metafísica.

El cap. XII aborda el espinoso problema del mal, entendiéndolo esencialmente como la radical oposición al Bien, pero ambos inseparablemente unidos en el devenir del mundo. En definitiva es la vieja tesis de la limitación de la creatura y la falibilidad la que se retoma dentro de este contexto.

El último capítulo se dedica al problema del conocimiento de Dios y de la religión, puesto que si Dios existe, debe haber vías de acceso a El. En esto está de acuerdo con la religión Cristiana, que rechaza la intuición directa de la esencia personal de Dios, pero rechaza también las "pruebas" que el Cristianismo reconoce en la vía apologética, para optar por la vía ontológica, que en definitiva es el antiguo argumento de San Anselmo, retomado por Descartes, y que Whitehead expone de manera personal y acorde con su terminología y temática metafísica. Pero él no ha afirmado ni negado que el Dios al cual arriba sea una persona, aunque habla de El como si lo fuera. La solución de Parmentier es entender el Dios de Whitehead como una sociedad de entidades actuales, una sociedad "personalmente ordenada" (p. 503).

Después de este amplio desarrollo la conclusión somera —no abarca más de una treintena de páginas— intenta una visión comprehensiva, encabezada por un texto del mismo Whitehead (en *The First Physical Synthesis* y refiriéndose a la síntesis físicas de Galileo a Newton): "En primer lugar, si somos sabios, ante de criticarla, comenzaremos por admirarla". No hay actitud crítica más adecuada. Es preciso atender a lo original de las naciones básicas, a su adecuación a los datos y a la coherencia interna del sistema. Después de lo cual podrán anotarse las inconsecuencias o fallas, cosa que el autor hace en las últimas páginas, aunque sin ocultar la profunda admiración y respeto que siente por la obra y la persona de Whitehead.

El libro contiene además un *Léxico*, en forma de apéndice, donde siguiendo un orden alfabético se indica la traducción francesa de la correspondiente inglesa y la explicación de la misma. Su finalidad es justificar la traducción y no una aclaración de todos los conceptos complejos del sistema. La bibliografía que ha logrado reunirse es amplísima. Se citan todas las ediciones de las obras de Whitehead en su propia lengua y todas las traducciones, y todo lo escrito especialmente sobre este filósofo, dejando sólo lo que consta en manuales u obras filosóficas generales, pero incluye también las noticias necrológicas y las bibliografías más importantes editadas hasta la actualidad. Es, por lo tanto, un libro utilísimo por la cantidad de textos originales, por la bibliografía, y por las exposiciones aclaratorias de los conceptos más difíciles. De imprescindible lectura, pues, para todos los que deseen introducirse en el pensamiento de Whitehead, y para los estudiosos de la filosofía contemporánea.

CRONICA

CONSAGRACION EPISCOPAL DE NUESTRO DIRECTOR

Por feliz coincidencia, la celebración de los 25 años de nuestra Revista, encuentra a su fundador y Director, Monseñor Dr. Octavio N. Derisi, recientemente elevado a la dignidad episcopal: el día 19 de diciembre de 1970 era consagrado Obispo titular de Raso y auxiliar de la Arquidiócesis de La Plata, con retención de su cargo de Rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

Los años de mayor intensidad de vida intelectual de Mons. Derisi coinciden con los del nacimiento y sostenido crecimiento de SAPIENTIA, y ellos son expresiva señal tanto de una inteligencia que trata de ahondar en la riqueza de lo real con amorosa fidelidad al ser, cuanto de las dotes de organizador y hombre de gobierno.

De la cultivada inteligencia de Mons. Derisi nos hablan no sólo las menciones de sus estudios en el Seminario de Villa Devoto y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires; no sólo su actividad profesoral en el Seminario Mayor San José o en las Universidades Nacionales de Buenos Aires y La Plata, o la actual docencia en la misma Universidad que rige como Rector; sino, y en especial, las grandes obras que ha publicado, en las que lleva a cabo la intención de repensar la filosofía contemporánea y sus grandes temas a la luz del pensamiento de Santo Tomás; pensamiento estudiosamente trabajado en su contexto histórico y, sobre todo, en su valor de verdad. Y no por circunstanciales debemos tampoco dejar de mencionar artículos aparecidos aquí y allá, en los que se manifiesta el ojo avizor que otea los problemas más riesgosos del mundo actual y la palabra justa que de acuerdo al secular Magisterio de la Iglesia se debe responder.

Organizador y hombre de gobierno: lo testimonia fehacientemente esta realidad, que es la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. La capacidad de grandes ideas, la lucidez en los principios supremos de la acción, la disposición a deliberar, la seguridad y certeza en la decisión, y una tesonera voluntad realizadora que halla en Dios su apoyo: ellas son características de Mons. Derisi a las que se debe sea hoy realidad en nuestra querida Patria, la vieja idea de Universidad Católica.

Unir los 25 años de nuestra Revista con la consagración Episcopal de Mons. Derisi es jubilosa satisfacción para todos aquellos que estamos con SAPIENTIA y Mons. Derisi desde los orígenes de la Revista y desde los orígenes de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

GUILLERMO BLANCO

IIº CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Tal cual se había venido anunciando en nuestras páginas, tuvo lugar en la ciudad serrana de Alta Gracia (Pcia. de Córdoba) el *IIº Congreso Nacional de Filosofía* durante los días 6 a 12 de junio próximo pasado. En nuestro número siguiente daremos amplia noticia de este magno acontecimiento cultural, limitándonos ahora, por razones de tiempo, a una breve valoración.

En cuanto a la organización, el Congreso ha sido modelo de orden, amabilidad y buen gusto por parte de sus propulsores y organizadores: el Rector de la Universidad Nacional de Córdoba, Dr. Olsen A. Ghirardi, y los miembros de la Comisión Ejecutiva, profesores Alberto Caturelli y Emilio Sosa López. De orden, pues en ningún momento se vivió ese ligero y casi inevitable clima de desorientación o perplejidad que aparece en casi toda reunión de tal magnitud; ni se perdió la paz y la mesura en las discusiones que siguieron a las ponencias, sea en las Sesiones Plenarias, sea en los Simposia, no obstante la libertad de concurrencia y expresión en que se vivió. De amabilidad, por cuanto la tónica impuesta al caso por ambos secretarios ejecutivos sirvió de ejemplo contagiosamente admitido por los congresistas. De buen gusto, porque el lugar elegido significó, dentro de un denso programa y un atrapante horario, un refrescante contacto con esa pródiga naturaleza que tan magnánima se da en Alta Gracia.

En cuanto al contenido, el juicio más detallado será dado en el prometido próximo número; yendo ahora sólo dos apuntamientos de carácter general.

En primer lugar, qué sea un congreso científico no parece algo claro para todos, pues todavía son más quienes creen cumplir su cometido con un simple discurso de aspiraciones, una adocenada exposición académica o escolar, o bien una conferencia más o menos bien tramada. Estimamos que en un congreso se va a *proponer* a consideración de los colegas especialistas y a nivel del más alto valor científico, sea una nueva idea o descubrimiento, sea una renovación oportuna de una idea olvidada pero no envejecida. Es decir que en tal tipo de reunión lo que debe escucharse es la ya autorizada palabra de verdaderos investigadores que han logrado suficiente autoridad como para tener *qué proponer*, haciéndolo con real conocimiento de causa. Lamentablemente esto ocurrió en muy pocos casos, siendo pecado generalizado las exposiciones "de circunstancias" a que aludíamos.

En segundo lugar, y aunque parezca ahora obvio decirlo, a un congreso no debe concurrirse para iniciarse *desde la cátedra* en la brega filosófica, ni para comenzar a ingresar ítems en un neonato curriculum, abusando de una situación que de hecho permite ponerse *materialmente* al nivel de maestros con exposiciones, preguntas y discusiones que no están a la altura de las circunstancias pero que mal que bien sirven para destacarse (más mal que bien) al menos por audacia. Pero esto parece mal anejo a todo congreso pues el mismo reclamo lo hemos escuchado en congresos nacionales e internacionales: es necesario establecer un criterio más selectivo en cuanto al derecho de ponentes en base al nivel científico alcanzado previamente (por ej. a través de invitaciones directas de un Comité Asesor, e indirectas de los mismos invitados, quienes se harían responsables de la seriedad de sus discípulos; en casos muy raros de autores desvinculados, se exigiría, junto con el trabajo, la remisión de un "curriculum vitae"). La responsabilidad no debe ser transferida sólo a los organizadores sino muy especialmente a los profesores y

maestros, pues en general son ellos los conductores naturales de los jóvenes pensadores aspirantes a intervenir en tales justas. Claro está que para enseñarlo hay que saberlo.

No obstante, opinamos que el saldo final de este congreso nuestro ha sido positivo y ha justificado todos los esfuerzos; no sólo en cuanto tales reuniones siempre permiten una renovación de contacto personal entre quienes interesados vitalmente en la temática filosófica nos hallamos distribuidos en nuestro dilatado país de tal modo que sólo en circunstancias excepcionales "nos hallamos", verdaderamente y menos descarnadamente que a través de publicaciones. A poco que se tenga cierta experiencia en este tipo de reuniones, se convendrá en que muchos malos entendidos se allanan inmediatamente en ellas.

Por otra parte, a veintidós años del Primer Congreso, era necesario —y fue fructífero— saber "cuántos somos y quiénes somos" en esta especie de censo espiritual llevado a cabo, donde con amplia libertad muchos más de quienes tenían derecho a hacerlo pudieron expresarse libremente y ser juzgados en consecuencia.

Se impone ahora programar los futuros congresos a intervalos mucho menores y con temática más específica —factores ambos que deben condicionarse mutuamente— a fin de que dichas reuniones alcancen ya el nivel científico que merecen. Tenemos un panorama en extensión; busquemos y alentemos ahora la profundidad. Ejemplo de lo que debe hacerse y del espíritu de sacrificio que ello exige nos lo han dado nuestros colegas de la Universidad Nacional de Córdoba.

J. E. BOLZÁN

ARGENTINA

De nuestra Facultad

—Esta Revista, órgano de la Facultad de Filosofía, ha recibido el premio 170 de la Asociación de la Prensa Técnica Argentina - R. Rizzuto, a la mejor revista científica. Dicha distinción fue otorgada en un acto público que tuvo lugar el día 18 de junio próximo pasado en los salones del Plaza Hotel, y a la que concurrieron el Director Mons. Dr. Octavio N. Derisi y el Secretario de Redacción Dr. Juan E. Bolzán.

—Se ha realizado el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, durante los días 6 al 12 de junio próximo pasado, sobre el cual informamos más extensamente por separado. Asistieron en representación

de esta Facultad los profesores: Mons. Dr. O. N. Derisi, Dr. J. E. Bolzán, Dr. J. M. de Estrada, Lic. C. A. Lértora Mendoza, R. P. G. E. Ponferrada y Dr. G. Terán.

—Se realiza durante los meses de abril a julio un curso de Lógica Matemática a cargo del Dr. Alberto Moreno y de la Lic. Afra A. de Bun. Versa sobre lógica proposicional, cuantificacional y de relaciones. Los concurrentes —alumnos de la facultad, profesores de enseñanza secundaria y graduados— recibirán un Diploma de Asistencia.

—El prof. Dr. Carlos París Amador, Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, ha dictado dos conferencias los días 16 y 18 de junio pasado sobre los temas "El concepto de ley natural" y "El concepto de teoría y la utilización de modelos".

Otras noticias

—Ha aparecido la segunda edición del libro *La filosofía en la Argentina actual* del Dr. Alberto Caturrelli, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, y sobre el cual nos ocuparemos próximamente.

—En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por resolución del Rectorado de octubre de 1970 fue creado el *Centro de Estudios de Filosofía Medieval*, primero de esta especialidad en América Latina, afiliado a la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Ha sido designada como directora la Prof. María Mercedes Bergadá y Asesor el Prof. Dr. Gastón Terán. Tiene su sede en la calle 2 de Mayo 217, segundo piso. Este centro procura reunir material bibliográfico y organiza un fichero general del material édito en la especialidad, lo que le permitirá prestar servicios de información bibliográfica a quienes lo soliciten. Ya se ha publicado su primer trabajo *Contribución Bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa*.

—Con ocasión de encontrarse reunidos para el II Congreso Nacional de Filosofía, un grupo de estudiosos de Filosofía Medieval constituyó la *Asociación Argentina de Estudios de Filosofía Medieval*, con sede en el Centro de Estudios de Filosofía Medieval, antes mencionado. Fueron designados Director el Dr. Gastón Terán y Secretaria la Prof. María Mercedes Bergadá. Los socios fundadores acordaron extender la invitación a participar en la Asociación a otros colegas. La Asociación se propone promover los estudios e investigaciones en esta especialidad, preparar ediciones de textos de pensadores medievales y realizar jornadas de estudio.

—Noticias recibidas de Bélgica nos hacen saber que el primer doctorado

en estudios medievales conferido por la Universidad de Lovaina a través del Instituto d'Etudes Médiévales que dirige el profesor Fernand Van Steenberghe, ha sido obtenido por un estudiante argentino, el Prof. Bernardo Carlos Bazán, de la Universidad Nacional de Cuyo, con una tesis sobre las doctrinas de Siger de Brabante, que será publicada por la Universidad lovaniense.

—El Sr. Juan Manuel Fontenla, director de la Editorial Club de Lectores ha obtenido el premio San Gabriel por su labor editorial, especialmente por su edición argentina de la Suma Teológica y la Suma contra Gentiles de Santo Tomás de Aquino.

ALEMANIA

—El *Philosophisches Jahrbuch* (1970, n° 2) publica la biografía y una bibliografía sobre Mauricio Merleau Ponty.

—En el *Philosophische Rundschau* (julio 1970) bajo el título "Die Wirklichkeit der Vernunft. Zur theoriepraxis-diskussion im Anschluss an Hegel", M. Theunissen publica un boletín crítico sobre 15 obras.

BELGICA

—En marzo de 1970 ha aparecido un nuevo volumen de la serie Husserliana, es el volumen XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901). M. Lothar ha reunido los textos de este volumen. Iso Kern ha acabado la corrección de los volúmenes XIII, XIV y XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-1935) y Ulrich Claesges la del volumen XVI: *Ding und Raum* (Vorlesungen 1907). El manuscrito del volumen XVII: *Formale un transzendente Logik* también será editado.

—Tendrá lugar en Lieja (25-30 de julio de 1971) el XVII Congreso

Internacional de Psicología aplicada como ya informáramos en un número anterior.

—Se realizará en la Universidad Libre de Bruselas entre el 30 de agosto y el 3 de setiembre de 1971 el Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social, organizado bajo los auspicios de la Association Internationale de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale y por el Centre Belge de Recherches de Logique y el Centre de Philosophie du Droit. El tema será: "El razonamiento jurídico". Para informaciones dirigirse a la Secretaría del Congreso: 145 avenue Ad. Buyl, B - 1050, Bruxelles, Bélgica.

—A partir del 1º de julio de 1970 la Universidad de Lovaina ha sido dividida en dos Universidades autónomas. La decisión ha sido tomada por su "Pouvoir Organisateur".

CANADA

—Ha aparecido una nueva publicación: *The Canadian Journal of Philosophy*, editada por la Canadian Association for Publishing in Philosophy. Está dedicada a todos los dominios de la filosofía. Provisoriamente tendrán prioridad los textos canadienses y los textos en lengua inglesa. Los manuscritos pueden ser enviados a la siguiente dirección: H. Robinson, University of Guelph, Guelph, Ontario, Canadá.

—La revista *Dialogue* consagró su número de setiembre de 1970 (vol. IX, 1970, nº 2) al pensamiento de Hegel.

—Se realizará en Montreal (29 de agosto al 2 de setiembre de 1971) el XV Congreso de la Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, cuyo tema será: La comunicación. Para informes dirigirse a Secrétariat Général du XV^e. Congrès de l'Association des Sociétés de Philoso-

phie de Langue Française, 2910, avenue Edouard-Mont Petit, app. 19, Montréal 250, Canadá.

ESPAÑA

—Entre el 5 y el 12 de setiembre de 1972 se celebrará en Madrid (Córdoba y Granada) el V Congreso Internacional de Filosofía Medieval. El tema será "Encuentro de Culturas en la Filosofía Medieval". Secretariado del Congreso: Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Serrano 127, Madrid 6, España.

ESTADOS UNIDOS

—En setiembre de 1970 ha fallecido Rudolf Carnap. Nacido en Alemania, después de realizar sus estudios secundarios en Barmen, asistió a las Universidades de Jena y Friburgo en donde estudió matemáticas, física, filosofía y psicología hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial. Finalizada la guerra volvió a Jena y obtuvo en 1925 el grado de doctor por un trabajo sobre el espacio. Invitado en 1925 por Schlick, dio conferencias en el Círculo de Viena, donde se convirtió en uno de sus principales miembros. Profesor ordinario de la Universidad de Praga, debió abandonarla por la presión del nazismo y se estableció en Estados Unidos. Mencionaremos algunas de sus obras: *Der Logische Aufbau der Welt* (1928); *Logische Syntax der Sprache* (1934, 1959); *Logical Foundations of Probability* (1950, 1962), etc.

—Han aparecido dos nuevas revistas: *Idealiste Studies*: saldrán tres números por año, publicada por Clark University Press. Estará dedicada al estudio del idealismo filosófico y acepta comunicaciones sobre el tema. Las comunicaciones y suscripciones deben dirigirse a: M. Robert N. Beck, Department of Philosophy, Clark University, Worcester, Massachusetts

01610,, Estados Unidos de América. *Interpretation*: revista destinada a filosofía política, publicada por el Queens College City University de New York. El primer número ha aparecido en julio de 1970. Manuscritos y suscripciones deben dirigirse a Interpretation, 939, Madison Avenue, New York, N. Y. 10021, Estados Unidos de América.

FRANCIA

—Con ocasión del 125º aniversario del nacimiento de F. Nietzsche, se ha creado en París una Société Nietzsche. Su sede está en 19, avenue du Général Leclerc, Paris (14è.), Francia.

GRAN BRETAÑA

—El *Journal of the British Society for Phenomenology*, en el nº 3 del vol. 1, completa la bibliografía que había aparecido en el vol. 1, nº 1: "A selective Bibliographie of Works in Phenomenology and related topics published over the last fifteen years".

—*The Philosophical Quarterly* (vol. 20, nº 80, julio de 1970) publica

"Forty Years of Work on John Locke (1919-1969). A Bibliography".

HOLANDA

—Entre los meses de agosto y septiembre de 1972 se realizará en Bucarest el VII Congreso Internacional para los Estudios de Estética. El tema general será: Problemas actuales de la estética. Para informaciones: Comité International pour les Etudes d'Esthétique, 9 bv. rue Spinoza, Amsterdam.

ITALIA

—Ha aparecido una nueva revista semestral dedicada a temas de lógica: *Rassegna Internazionale di Logica*; su redactor, Pr. Franco Spisani, es el Director del Centro Superiore di Logica e Scienza Comparate (via Belmoro 3, 40126 Bolonia, Italia).

ISRAEL

—La Israel Universities Press editará una nueva revista: *Philosophia, an Israeli Journal of Philosophy*. Se especializará en filosofía analítica.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

AFRA A. DE BUN

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEXTO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona humana; imago Dei</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	SAPIENTIA, Veinticinco años después	85

ARTICULOS

OMAR ARGERAMI:	<i>La pregunta metafísica</i>	9
C. LERTORA MENDOZA y J. E. BOLZAN:	<i>La "Summa Physicorum" atribuida a Roberto Grosseteste</i>	21
ADOLFO MUÑOZ ALONSO:	<i>Tomás de Aquino, peregrino de Dios</i>	95
A. DONDEYNE:	<i>Qu'est-ce que la philosophie?</i>	103
A. FURLAN:	<i>La subordinación de la lógica a la ciencia</i>	121
B. RAFFO MAGNASCO:	<i>Volición y voluntad en Aristóteles</i>	137
A. GUY:	<i>Entendement et imagination selon Aristote</i>	151
F. VAN STEENBERGHEN:	<i>Le problème de l'existence de Dieu dans le Commentaire de Saint Thomas sur la Physique d'Aristote</i>	163
J. E. BOLZAN	<i>Individuación, analogía y participación en el plano físico</i>	173
C. LERTORA MENDOZA:	<i>La "Summa Physicorum" y la filosofía natural de Grosseteste</i>	199
O. ARGERAMI:	<i>El infinito actual en Santo Tomás</i>	217
G. E. PONFERRADA:	<i>Tomás de Aquino en la Universidad de París</i>	233
G. TERAN:	<i>Dante y la filosofía</i>	263
O. N. DERISI:	<i>El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl</i>	273
A. CATURELLI:	<i>Orígenes doctrinales de la Tercera Escolástica en la filosofía argentina del siglo XIX</i>	291
C. FABRO:	<i>Hegel e Cristo</i>	323

A. G. M. VAN MELSEN:	<i>Sapientia reconsidered</i>	335
J. R. SANABRIA:	<i>El punto de partida de la metafísica: ¿Abstracción o intuición?</i>	347
R. VERNEAUX:	<i>La catégorie hégélienne de contradiction</i>	369
C. A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>La ontología modificada</i>	389
J. DE FINANCE:	<i>L'acte moral et le sujet</i>	411
A. E. SAMPAY:	<i>La crítica de Monseñor Derisi a la ciencia política empírica</i>	423

NOTAS Y COMENTARIOS

E. GARCIA CAFFARENA:	<i>Las últimas etapas de la deshumanización</i>	437
J. M. J. CRAVERO:	<i>Del fenómeno estético a la naturaleza de lo bello en el pensamiento de Santo Tomás</i>	442

BIBLIOGRAFIA

OSCAR G. QUEVEDO:	<i>Qué es la parapsicología</i> (Celina Lértora Mendoza) ...	75
ROGER TROISFONTAINES:	<i>De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel</i> (Carmen Balzer)	76
LUIGI BOGIOLO:	<i>La verità dell'uomo</i> (Carmen Valderrey)	77
G. E. PONFERRADA:	<i>Introducción al tomismo</i> (Ivo Parica)	448
H. C. CURRY-R. FEYS:	<i>Lógica combinatoria</i> (A. Moreno)	450
A. PARMENTIER:	<i>La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu</i> (C. Lértora Mendoza)	453
CRONICA		79 y 456
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO SEXTO		462

SAPIENTIA

XXVº ANIVERSARIO

Festejando sus Bodas de Plata con su tarea de "misión rectora precisa de expresión de filosofía pura, de sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una sabiduría superior a ella" (editorial Nº 1), publicaremos durante el presente año

— un INDICE GENERAL DE AUTORES Y MATERIAS, abarcando los veinticinco primeros volúmenes de la revista.

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFFER

Vol. IX - Nº 1

June, 1971

THE TRANSFORMATION OF MAN

J. G. Bennett

THE NEEDS OF THE WHOLE MAN

The Rev. P. H. Rogers

THE PROBLEM OF CHARACTER IN CONTEMPORARY
PSYCHOLOGY

N. D. Levitov

The Journal is published quarterly in March, June, September, and December. Subscriptions rates are £ 1.00 (\$ 2,50) per copy or £ 4.00 (\$ 10,00) per annum. Subscriptions, contributions or correspondence to: The Editors, Systematics, 23 Brunswick Road, Kingston-upon-Thames, Surrey, England.

Cuando . . .

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M

"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1

ADHESION

Ledesma

S.A.A.I.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.



Córdoba 320

Buenos Aires

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

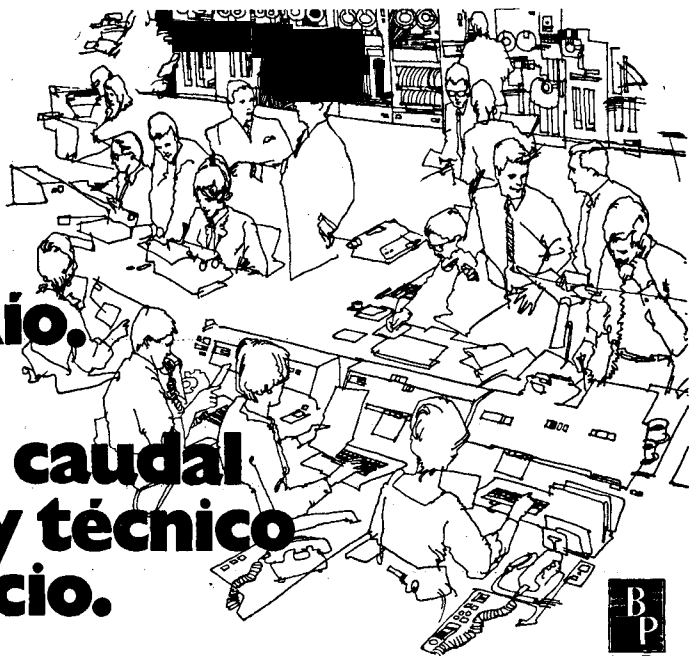
OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)



-Banco Río.

**-Un gran caudal
humano y técnico
a su servicio.**



BANCO RIO DE LA PLATA

Casa Central: Cangallo 541 Capital Federal • Casa Matriz: Calle 8 esq. 50 La Plata y 28 sucursales

**parte activa
de la
comunidad**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalle 550 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredón 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TRIBUNALES
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 286 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 93
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAR
Avenida Wernicke
zwischen Aviator Franco u. Aviator Plüschow

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

P E N S A M I E N T O

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

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

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
