

1  
SAP



# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La inmanencia, característica fundamental de la filosofía moderna y contemporánea</i> .....	243
--------------------	--	-----

### ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>La corrupción de lo natural en la civilización immanentista</i> .....	251
MARIO ENRIQUE SACCHI:	<i>La participación de la inteligencia en la experiencia sensible</i> .....	277

### NOTAS Y COMENTARIOS

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Positivismo jurídico y fundamento del derecho positivo</i> .....	293
----------------------	---	-----

### BIBLIOGRAFIA

FREDERICK S. JOHNSTON JR.: *The logic of relationship* (Alberto Moreno), p. 300; ROGER VERNEAUX: *Critique de la Critique de la raison pure de Kant* (J. E. Bolzán), p. 300; ALBERTO CATURELLI: *Mamerto Esquiú, vida y pensamiento* (J. E. Bolzán), p. 301; JUAN ENRIQUE BOLZÁN: *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica* (Cesáreo López Salgado), p. 302; E. CASTELLI: *La critica della demitizzazione, ambiguità e fede* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 307; GUILLERMO FRAILE: *Historia de la filosofía española* (J. E. Bolzán), p. 308; L. EDELSTEIN and I. G. KIDD: *Posidonius. Volume I: The fragments* (Cesáreo López Salgado), p. 309; MILTON K. MUNITZ: *Identity and individuation* (E. Colombo), p. 311; CHARLES LANDESMAN: *The problem of universals* (J. E. Bolzán), p. 311; JOSEPH DE FINANCE: *Conocimiento del ser. Tratado de ontología* (J. E. Bolzán), p. 311; *Tempo e storicità dell'uomo* (R. Argañaraz), p. 315; *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine* (Alberto Caturelli), p. 316.

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO OCTAVO .....	318
--	-----

Año XXVIII

1973

Nº 110

(Octubre-Diciembre)

INGRESADO  
M F N  
Nº 71 (CONT. 176)

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

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

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

## LA INMANENCIA, CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

*A comienzos de la Edad Moderna, la Filosofía cambia el punto de partida de sus especulaciones: pasa del objeto al sujeto, del ser al conocer y, más tarde, del conocer intelectual al sensitivo, para acabar en la subjetividad irracional.*

1. — El Racionalismo Cartesiano. *Descartes inicia y fundamenta toda su Filosofía sobre el Cogito, en cuanto puro acto despojado de toda trascendencia objetiva, después de haber prescindido de todas las certezas naturales con su duda metódica. Lo único de que no puede dudar es de su propia duda del Cogito y de la existencia implicada en él: Cogito, ergo sum.*

*No vamos a hacer aquí la crítica de esta actitud inicial de Descartes. La hemos elaborado en otros trabajos, señalando las contradicciones implicadas en ella. También Husserl en "Meditaciones Cartesianas", le ha hecho algunas observaciones, aunque sustancialmente acepta su punto de partida. Lo que aquí queremos señalar es que Descartes fundamenta y erige todo su sistema —paradojalmente realista— desde la inmanencia. Este carácter aparece bien claro en su noción del concepto, que para Descartes no es un aspecto del ser, presente en el sujeto, sino una imagen subjetiva de la realidad, de cuya conformidad con ella no podemos estar ciertos por el acto mismo con-*

ceptual —ya que no aprehende el ser trascendente—, sino únicamente por la Veracidad de Dios, quien, al infundir en el alma las “ideas claras y distintas”, tiene que darlas conformes a la realidad que representan.

*A esta concepción inmanentista del concepto, que deforma la realidad del acto intelectual Descartes ha llegado por prescindir del conocimiento sensible o, mejor tal vez, por haber confundido los dos conocimientos y haber reducido la sensación a una operación espiritual del alma, como la del intelecto. Falta en Descartes la concepción verdadera de la sensación, como contacto intuitivo de la realidad, en la cual se funda la aprehensión intelectual del ser trascendente, a través de los datos sensitivos. En esta misma dirección se encamina el Racionalismo posterior, que, como el de Descartes, descuida el conocimiento sensible, a través del cual tan sólo es posible la penetración en la realidad trascendente. Leibniz y Espinosa son los jalones posteriores del Cartesianismo. Si bien los racionalistas del Siglo XVII y XVIII fueron realistas de hecho, de derecho debieron ser idealistas, pues habían escindido el pensamiento del ser trascendente.*

2. — El Empirismo. Por otro camino, el Empirismo, del que el mismo Descartes es también padre y que cobra cuerpo con Francisco Bacon y sobre todo con Locke, Berkeley y Hume, reincide en la inmanencia por otro camino. Reducido el conocimiento humano al de los sentidos, el encierro en la inmanencia del mismo es una consecuencia lógica. Porque si sólo aprehendemos los datos o fenómenos de las cosas, pero no el ser de las mismas —que sólo se de-vela ante la inteligencia— este aparecer despojado o prescindente del ser, no posee otra consistencia que la del sujeto. Toda trascendencia real del objeto, fuera del sujeto, implica el ser, que el conocimiento sensitivo no puede captar. De ahí la conclusión lógica de Berkeley: el ser del objeto se confunde con el acto que lo aprehende, “esse est percipi”.

*El Empirismo, al igual que el Racionalismo, por una lógica interna, viene a dar a una inmanencia subjetiva, con una diferencia entre ellos. Y ésta es: mientras el Racionalismo e Idealismo trascendental absorben el ser trascendente en la inmanencia de la Idea o Espíritu absoluto, impersonal; el Empirismo lo diluye en el acto subjetivo, el cual, despojado del ser, es un mero aparecer y, en definitiva, nada. El Racionalismo concluye lógicamente en el Panteísmo; mientras el Empirismo concluye en el nihilismo fenoménico, ambos con la aniquilación de la trascendencia.*

3. — El Trascendentalismo de Kant. *Kant es el representante más significativo de la Filosofía de la inmanencia. El conocimiento humano sólo es capaz de captar los fenómenos o apariencias de las cosas. El ser trascendente o "cosa en sí", queda más allá del alcance válido de la inteligencia. Esta no conoce propiamente tal. Elabora tan sólo los fenómenos con sus modos o formas apriori de pensar. El concepto vacío, aplicado de diversas formas a los fenómenos, les confiere universalidad y objetividad. El fenómeno es elevado a objeto por la forma conceptual. Pero éstos objetos no son el ser trascendente, sino sólo las apariencias sensible subjetivas convertidas en objeto por las propias formas del pensamiento. Kant no niega el ser trascendente, lo declara incognoscible. Su inmanentismo se funda en un agnosticismo.*

4. — Idealismo Trascendental y Positivismo posteriores a Kant. *Este subjetivismo o inmanentismo trascendental de Kant sigue pesando en la Filosofía contemporánea, aún en no pocos que se oponen a él.*

*Esta influencia es directa sobre los idealistas trascendentales, desde Fichte, Schelling y Hegel, hasta Gentile y Croce. Ellos han tomado casi exclusivamente la Lógica Trascendental de Kant, suprimiendo totalmente la cosa en sí o ser trascendente, que Kant mantenía, de una manera ilógica, como desconocida. En estos autores sólo queda la inmanencia trascendental de la Idea o del Espíritu. El ser trascendente queda absorbido totalmente en estos Absolutos divinos impersonales y trascendentales. Por el otro extremo, el Positivismo también depende de Kant, de su Estética Trascendental o Filosofía de la Sensibilidad, casi exclusivamente. Esta corriente cobra nuevo vigor en el Neopositivismo Lógico. Para el positivismo el único objeto del conocimiento válido son los fenómenos sensibles, verificables o aprehensibles por muchos, como puras apariencias subjetivas, despojadas de toda trascendencia y aún de toda trascendentalidad. Permanecen tan sólo los hechos sensibles individuales, despojados de ser, en una inmanencia nihilista.*

5. — La Fenomenología de Husserl y la Axiología Fenomenológica de Scheler. *El método y la Filosofía fenomenológica de Husserl se presenta como una reacción contra el trascendentalismo Kantiano y como una reconquista del ser trascendente, dado en el término intencional de la conciencia. Redescubre él que en el acto de entender el objeto y el sujeto son dados como irreductibles el uno al otro. El ob-*

jeto es trascendente al sujeto. Otro tanto dirá de los otros actos individuales, como los de la voluntad y sentimientos que también implican un término intencional objetivo. M. Scheler aplica el método fenomenológico a la Axiología, principalmente al orden moral. Con gran vigor pone en evidencia la trascendencia de los valores, cuya esencia alógica no depende del sujeto, sino que es trascendente a él y se le impone como tal. Esta constelación de esencias valiosas depende en Scheler, en última instancia, del Ser trascendente de Dios.

En la misma línea axiológica de Scheler, N. Hartmann continúa el análisis fenomenológico de los valores, ahonda en sus diversos sectores, bien que se aparta de Scheler en algunos puntos fundamentales. Bastaría recordar que para Hartmann los valores no podrían ser si Dios existiera, es decir, funda su axiología en el ateísmo. Este movimiento que se inicia como una reconquista de la trascendencia de los objetos y valores, como una develación de la irreductibilidad del objeto y del valor al sujeto y su actividad, paradójicamente reincide, al final, en la inmanencia. La concepción gnoseológica de Descartes y Kant sigue influyendo aún en sus propios adversarios. Porque, por un exceso de rigor, Husserl cree que en el análisis fenomenológico la evidencia se reduce a la trascendencia e irreductibilidad de las esencias al sujeto, únicamente en cuanto dadas en el sujeto.

La verdadera y auténtica trascendencia del ser, la que se manifiesta en el acto intelectual como realmente distinta de él, como siendo realmente en sí mismo, ha sido "reducida" por la "epogé", a una trascendencia únicamente dada y clausurada en la inmanencia, a una nota o modo de ser de la propia inmanencia. En definitiva, la inmanencia devora el carácter trascendente del objeto, tan vigorosamente visto y afirmado por Husserl en sus primeros escritos. Otra vez el concepto y la intelección son deformados con una concepción subjetivista de los mismos: un concepto desprovisto de ser auténticamente trascendente. Y otro tanto sucede con el valor, que despojado de ser, queda reducido a la interioridad de la conciencia, desprovisto de una auténtica y real trascendencia.

6. — La Filosofía de la Existencia de Heidegger. Heidegger ha intentado, sobre todo en sus últimos escritos, subrayar con fuerza que el ser o de-velación del ente se manifiesta en el Dasein o ser aquí del hombre, como distinto e irreductible al ser de éste. Más aún, el Dasein como ser aquí, es interpretado actualmente por Heidegger como

el Aquí del ser, para señalar que el ser o potencia de este ente singular que es el hombre, trasciende a éste y no se deja encerrar en él, como tampoco se deja encerrar en el ente de las cosas el ser o potencia que confiere a éstas presencia en el Dasein. Pero, por razón del mismo método fenomenológico adoptado, aplicado por Heidegger al análisis de la ex-sistencia o modo de ser del Dasein (hombre), tampoco esta doble trascendencia del ser —la del ser Dasein, que no se reduce a éste, y más todavía la del ser de los entes a los que confiere presencia en el Dasein y que se presentan como irreductibles al ser del Dasein— llega a constituirse como realmente distinta, como realidad en sí, que penetra o se hace presente en el Dasein. La trascendencia del ser frente al Dasein —y proporcionalmente la del ser del propio Dasein frente a éste— sólo es tal en cuanto dada en el Dasein. No es la trascendencia de un ser en sí, que en cuanto tal se hace presente en el Dasein, como realmente distinta de él.

7. — Las consecuencias del Inmanentismo. La concepción de un concepto imagen, desarticulado del ser trascendente, de Descartes; y la de un concepto como pura forma a priori organizadora de fenómenos sensibles en objetos sin ser, de Kant, sigue influyendo en gran medida en la Filosofía contemporánea con todas sus consecuencias. Con el ser trascendente la inteligencia ha perdido su objeto especificante y, con él, su vida y sentido; y con la pérdida de la inteligencia el hombre ha quedado desprovisto del único instrumento capaz de develarle la verdad de las cosas y de sí mismo. Se ha hundido en las tinieblas del absurdo.

Con el ser se ha perdido también el deber-ser y la norma objetiva de valor absoluto de la moral, se ha vaciado al hombre de su realidad material y espiritual y se lo ha reducido a un conjunto de actos o, con más precisión, a un conjunto de apariencias internas, a una "nada siendo" (Ortega), a un "ser que no es lo que es y es lo que no es" (Sartre), a un ser que "es hecho desde la nada, por la nada y para la nada" (Heidegger); se ha desarticulado también al hombre del ser del mundo, reduciendo a éste un conjunto de fenómenos que sólo son en aquél, una pura nota existencial (existencialismo), y, lo que es más grave, se ha desarticulado al hombre de la Fuente y Causa misma del ser, del Ser de Dios, por participación del cual tan sólo puede ser y tener sentido su ser en su esencia y existencia finita y contingente. Sin ser y

*sin el Ser, el ser del hombre es un absurdo, una nada que es, sin destino y sin sentido, ni en sí mismo ni en su vida social —“el infierno son los otros” (Sartre)— y cultural. Todo se hunde cuando el ser no es. Con el hundimiento del ser en la inmanencia ha sobrevenido el ateísmo en sus diversas formas agnóstica y de negación de Dios, principalmente, el nihilismo, el amoralismo, el irracionalismo y la filosofía del absurdo, con la supresión de toda norma con todas sus consecuencias desastrosas para la vida y la convivencia humanas.*

8. — La reconquista del valor de la inteligencia y de su objeto: el ser trascendente. *De ahí que una Filosofía que quiera ser fiel a su misión de de-velar la verdad en sus últimas instancias, deba comenzar por rehabilitar y defender el único instrumento capaz de llevarla a cabo que es la inteligencia tal cual ella es, vive y se manifiesta ante un análisis fiel y crítico realizado en nuestra conciencia. Hay que comenzar por deshacerse de los prejuicios apriori y sin crítica, con que la Filosofía moderna y contemporánea han comenzado su pretendida Crítica: el acto de conocimiento intelectual —que en su origen se nutre de los datos de los sentidos— no es un concepto imagen (Descartes), ni un concepto vacío (Kant), ni una aprehensión en sí (Husserl) ni el hombre está frente a un ser de los entes, distinto de su propio ser pero sólo en cuanto dado en él (Heidegger). Todas estas posiciones comienzan por mutilar a priori sin crítica el hecho mismo del conocimiento, que se trata de analizar. Y es claro que si el acto de entender fuese lo que Descartes, Kant y Husserl suponen como dato inicial de su análisis crítico, tendrían razón en su conclusión inmanentista. Pero la verdad —sea dicho con todo el respecto que ellos merecen— es que su análisis comienza por mutilar apriori y sin crítica ese dato, por sustituir el acto del conocimiento como realmente es por algo que realmente no es. Porque el concepto no es una imagen o forma pura subjetiva, desvinculada del ser trascendente, es la aprehensión inmediata inmaterial de un aspecto mismo de la realidad trascendente. Entender es “hacerse o devenir un ser distinto del propio en cuanto otro”, “fieri aliud in quantum aliud” (Juan de Santo Tomás). Cuando se entiende algo, no se entiende el acto de entender, sino la cosa entendida, presente en ella de un modo inmaterial en el acto de entender. Sólo por reflexión conocemos el acto mismo con que entendemos el ser. Primero es el cogitatum, el objeto trascendente o*





*realmente distinto del acto de conocer y presente en él, y luego tan sólo el cogito o concepto o acto de entender, en un segundo momento reflexivo. Toda crítica del conocimiento debe comenzar por respetar el conocimiento mismo —sensitivo e intelectual— como es, y luego analizarlo. El hecho es que en el acto de entender, en su unidad inmaterial, se da la dualidad real del sujeto y el objeto, como términos intencionales de aquel acto único. El ser inmanente del sujeto y el ser trascendente del objeto, identificados inmaterialmente en el acto de entender, se dan en él como realmente distintos, en los polos opuestos de la intencionalidad. Esta es la realidad del conocimiento, única y distinta de toda realidad material, precisamente porque es el fruto del espíritu. Deshaciéndose de las limitaciones y modo de actuar de la materia, en la riqueza de su acto el espíritu es capaz de dar existencia a otro ser en cuanto otro o trascendente a él.*

9. — La reconquista de los distintos sectores de la realidad y de la cultura, desde la reconquista del ser, objeto de la inteligencia. *La crítica y la antropología filosófica explicarán luego los pasos con que se realiza este conocimiento, cuáles son sus causas objetivas y subjetivas y todo lo concerniente a su naturaleza. Pero lo importante es que el hecho del conocimiento sea respetado, que su realidad sea acatada por la Filosofía, so pena de analizar un conocimiento que no es el conocimiento y de ocuparse de realidades fantásticas y no de la realidad del conocimiento como es.*

*Reconquistado en toda su fuerza y pureza este valor trascendente de la inteligencia, este Intelectualismo realista o Realismo intelectualista, el hombre logra aprehender su verdadero ser, su unidad sustancial de ser material y espiritual, su ser personal consciente y libre, finito pero hecho para la Verdad y Bien infinitos, para Dios, como su Fin supremo; logra alcanzar también con toda certeza la existencia del Ser y Persona infinita, como causa primera y Fin último del hombre y del mundo; y fundamentar así también el orden moral y, con él, el orden jurídico, político y social; logra finalmente esclarecer el sentido de su vida temporal e inmortal. La vida humana, en sí misma y en sus causas intrínsecas y extrínsecas, en lo que es y en lo que debe ser, en el tiempo y en la eternidad, se ilumina y esclarece en la luz de la verdad del ser, aprehendido y penetrado por la inteligencia; y en su luz se aclara también el ser del mundo y su sentido y la realidad creada por la propia actividad espiritual del hombre, que es la cultura.*

*Una filosofía, objetiva y rigurosamente organizada sobre el ser trascendente y sobre sus causas y exigencias ontológicas, puede decir de la actividad y vida intelectual con que la alcanza y realiza, lo que dice la Escritura de la Sabiduría: "Venerum mihi omnia bona pariter cum illa", todos los bienes me vinieron con ella, con la inteligencia.*

OCTAVIO N. DERISI

## LA CORRUPCION DE LO NATURAL EN LA CIVILIZACION INMANENTISTA

### I. — LA CORRUPCIÓN DE LO NATURAL COMO PROCESO DE VACIAMIENTO INTERIOR

a) *Lo natural y lo sobrenatural.* Es menester dirigir la atención hacia el ámbito de la naturaleza, precisamente porque la corrupción de lo sobrenatural para el pensamiento cristiano, implica siempre la corrupción de la naturaleza. Por eso no se puede utilizar correctamente la expresión naturaleza “pura” porque, de hecho, nunca se dio una naturaleza *pura*. Si al menos provisoriamente llamo “naturaleza” a lo que es un ente, dentro de la perspectiva cristiana en la que se coloca toda esta reflexión, “naturaleza” designa la totalidad del ente creado. Desde ese punto de vista, sería lo mismo decir naturaleza que creatura; en tal caso, naturaleza, creatura y efecto de la causalidad creadora de Dios también se hacen uno y, por eso, la creatura es tanto más perfecta cuanto más próxima se halla a la Causalidad de Dios; o, lo que es lo mismo, *la naturaleza* es tanto más plena y perfecta cuanto más cerca se encuentra de Dios y, extremando los términos, me animaría a decir que el ente creado (la creatura) en la medida en la cual se acerca más a su Causa infinita es más natural, recorriendo así toda la escala de los entes desde los inorgánicos hasta el hombre y desde éste hasta las formas puras de las naturalezas angélicas.

Todas las naturalezas anteriores al hombre (inorgánicos, vegetales, animales irracionales) no saben que existen ni tienen, por ello, conciencia de sí; en cierto modo se puede decir que son *clausas* en sí mismas y para sí mismas porque carecen del acto de la inteligencia espiritual. En cambio, el hombre es la primera naturaleza que *se* sabe y sabe del *ser* y la clausura del ser subhumano queda rota o abierta en el hombre en virtud de la inteligencia por la cual tiene conciencia de ser y del ser. Luego, lo que aquí interesa es la naturaleza inteligente, ya que es precisamente la inteligencia la que permite al hombre co-

nocerse como efecto dependiente de Dios Creador y conocer también todas las cosas. Se trata, pues, de una naturaleza singular dotada de inteligencia, como lo decía Boecio al definir la *persona*. Luego, en el orden del ser visible, la persona humana indica el momento en el cual alcanza la naturaleza su máxima perfección; en cuanto efecto del acto creador divino la naturaleza inteligente es *disponibilidad* respecto de la posible comunicación sobrenatural de Dios; precisamente en cuanto tal autorevelación de Dios es sobrenatural y *no debida* a la mera naturaleza, cualquier comunicación de Dios será indebida, gratuita. Pero lo que es claro en esta perspectiva es no solamente esta disponibilidad de la naturaleza sino cierta *solicitud* (si se me permite hablar así) de la misma naturaleza respecto de la Gracia; puede decirse que existe una "vocación" de la naturaleza por la Gracia o, dicho a la inversa, un "llamado" de la Gracia a la naturaleza. La caída original indispuso a la naturaleza con la Gracia y precisamente en la medida en la cual no hay Gracia sin naturaleza, aquella vocación por la Gracia quedó trunca, como vacía; por consiguiente, es la misma naturaleza la que quedó afectada *en cuanto naturaleza*. De ahí que la Redención por Cristo que asume la totalidad de nuestra naturaleza, no solamente restituye al hombre al orden de la Gracia y le confiere la filiación divina, sino que elevó y sanó a la misma naturaleza como naturaleza; como se ve, para la concepción cristiana de la vida, es imposible una "pura naturaleza". El pecado, entonces, no solamente quita la Gracia sino que vulnera la naturaleza. Hasta podría decirse que no hay mejor modo de herir la naturaleza que quitar lo sobrenatural. Ciertos doctores medievales como San Buenaventura, cuando sostenían que el pensar debía partir del "estado del hombre" en cuanto naturaleza caída y rescatada y no de una imposible naturaleza pura, comprendían perfectamente este peculiar carácter del hombre, y en él fundamentaban, precisamente, la idea de una filosofía cristiana.

Esto explica por qué tanto en el pensamiento antiguo clásico como en el pensamiento primitivo se careció de la idea de *interioridad*; en cambio, por ejemplo, la idea del Reino en los hebreos aparece apenas como esbozada; en su recto sentido se trata de un reino interior hecho explícito en la idea neotestamentaria del Reino como explícitamente *interior*. Parece, pues, que el problema de la interioridad no existió, al menos explícitamente, entre los antiguos. En efecto, para un griego, la idea de "hombre interior" significaba algo muy próximo al alma, al hombre espiritual, por así decir, deslizándose siempre el dualismo griego, pues implicaba la existencia del hombre exterior que sería el cuerpo como prisión del alma; en cambio, el "hombre interior" de las Epístolas paulinas y, en general, del Nuevo Testamento, designa *todo el hombre* pero bajo el poder del Espíritu (II Cor., 4-5).

El hombre "exterior" se hace uno con el hombre "viejo" cuando designa al hombre bajo el pecado, aunque en San Pablo el "hombre exterior" designa comúnmente la "vasija de barro" (II, Cor., 4,7) que somos, que va decayendo, mientras que, por la Gracia, el hombre interior crece día a día (ib., 16). Sin embargo, pese a todo lo dicho, se advierte que no existe una contradicción insalvable con ciertos remanentes griegos de aquellas expresiones porque el hombre viejo, el hombre bajo el pecado que vulnera su naturaleza en cuanto naturaleza, se vierte hacia fuera, hacia lo exterior y el hombre interior bajo el Espíritu encuentra en la propia *interioridad* la presencia de la Gracia. Por eso Cristo se dirige siempre a la interioridad, donde está vivo el misterioso Reino que anuncia.

b) *Interioridad y trascendencia*. La reflexión filosófica cristiana descubre así la noción de interioridad que, en el orden filosófico y natural, corresponde bien al influjo que la fe ejerce sobre la inteligencia. Y esto significó un verdadero salto adelante en la reflexión metafísica. En efecto, en la naturaleza inteligente, es decir, en la persona, se hace evidente el *ser*, pues desde el momento en el cual, por la inteligencia, el hombre es apertura a todo lo que es, sabe de sí y del ser del todo. Piénsese en un San Agustín para quien todo se hace evidente en la conciencia: "¿sabes que existes? Lo sé. ¿Cómo lo sabes? No lo sé" (Sol., II, 1, 1). El espíritu no crea sino que descubre la verdad del ser en el mismo acto de la autoconciencia y, por eso, le es posible conocer todas las cosas que existen además del hombre; desde el punto de partida se comprueba que ya no solamente para San Agustín (que aquí sólo utilizo como ejemplo prototípico) sino para todo el pensamiento cristiano, el punto de partida del pensar se sitúa en la *interioridad*, aun cuando se coloque en la noticia de los sentidos exteriores el comienzo del conocer (prioridad solamente temporal y no de naturaleza); pero, simultáneamente, sostener que el ser o la verdad no es creado por la razón sino por ella descubierto en la interioridad, significa sostener también que el ser trasciende al espíritu que, en su interioridad, le descubre. No existe inteligencia sin verdad que la trasciende y no existe verdad sin inteligencia intuyente. Por lo tanto, son términos inseparables "interioridad" y "trascendencia", pues son impensables una sin la otra; a su vez, la interioridad se comporta como inabarcable porque el mismo ser que le constituye y que le es evidente se comporta como un abismo inagotable. Si bien se mira, en este punto de partida se unifican los múltiples problemas propios del hombre y del pensar filosófico y teológico. Ante todo, el problema del ser mismo en su aparecer a la conciencia y, con él, el del hombre como lugar metafísico de patentización de la verdad del ser; por la vía de

la trascendencia así abierta, se encamina el pensar al descubrimiento del Dios Interior (interioridad infinita) y Creador del ser finito. En esta perspectiva cuyo surco podría seguirse a lo largo del pensamiento cristiano, no puede negarse que, en el plano filosófico-natural y tomando prestada la expresión a las Escrituras, existe un predominio del hombre *interior*; pero en este caso, la interioridad implica la primacía de la *contemplación* sobre la acción, tanto en el orden del tiempo como en el orden esencial; se trata de una interioridad "plena" en su orden y que confiere sentido a la vida total del hombre y del universo; solamente desde ella pone el hombre su tiempo interior concentrado en su presente; pasado y futuro se convierten a su presente donde el hombre descubre su propia contingencia y su remisión a la Trascendencia absoluta. Naturalmente no es posible aquí exponer toda una fundamentación filosófica; pero ya se comprende por qué la pura "exterioridad" aparece como una amenaza mortal. Cobran así actualidad las palabras de San Agustín: "No te derrames fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que su naturaleza es mutable, trasciéndete a tí mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma racional" (De Vera Relig., 39, 72). En efecto, preocuparse por las meras cosas de "fuera" no es posible, en el fondo, sin la previa presencia interior de la verdad; pero, de hecho, puede ignorarse ésta volcando el ánimo en el mundo "exterior" dispersivo; por ello, lo meramente exterior aparece como una amenaza mortal para la interioridad y para todo el hombre. El manipuleo de las meras *cosas* "exteriores" (como hace particularmente todo materialismo y el subjetivismo moderno) derrama al hombre fuera y produce una suerte de "succión" de la interioridad a la que, de hecho, vacía y, por eso, niega. Obsérvese que la interioridad implica los momentos tanto de la subjetividad cuanto de la objetividad (desde el punto de vista gnoseológico) porque en ella coinciden la ineludible intuición de la verdad del ser (subjetividad) y la verdad en sí misma presente al espíritu (objetividad); pero cuando el hombre se identifica con la mera "exterioridad" (materialismo) niega la interioridad metafísica (y niega el hombre) y cuando disuelve la diferencia en el subjetivismo (inmanentismo idealista) pierde también la interioridad corrompida en la "subjetividad" que podrá tener significado psicológico pero no ya valor metafísico y, al mismo tiempo, mina desde la base de origen el momento de la verdadera objetividad. En ambos casos la mera "exterioridad" ha vaciado la interioridad del hombre.

Cuando San Agustín (pero podría decirse toda la tradición cristiana) exhorta al hombre a no dispersarse fuera y retornar al "hombre interior", sabe perfectamente que se trata no de una sola conver-

sión hacia la interioridad, sino de un *esfuerzo constante de interiorización* y, al mismo tiempo, de una actitud que garantiza el *sentido* del mundo exterior. En ese respecto, el "noli foras ire" indica por el "mundo" tomado como las meras *cosas* de fuera donde el espíritu se distrae y dispersa; donde no se concentra en el presente del tiempo interior (que es el que confiere sentido al "mundo") sino que se dispersa o desparrama en las meras "cosas". Aquella exhortación supone no sólo la inicial y final primacía de la teoría, sino el rechazo del "mundo" como mera exterioridad dispersiva. Naturalmente aquí la expresión "mundo" nada tiene que ver con el sentido que le confiere la filosofía existencial contemporánea. En otras palabras, la filosofía cristiana postula, también, un "contemptus mundi" filosófico en procura del sentido del mundo mismo y que viene a coincidir, en planos diversos, con el místico "contemptus mundi" de larga tradición cristiana. Hay, pues, una permanente amenaza de *succión* de la interioridad donde se participa el *ser* total y en la conciencia de sí y donde aparecen, con el mismo aparecer del ser a la conciencia, todos los problemas metafísicos; por eso, si el hombre interior permite la succión de la mera exterioridad cosificante, la interioridad se *vacía* y se vacía el hombre. Este vaciamiento de la interioridad, siempre amenazante para el hombre, es la corrupción inicial y más grave. Si hemos de admitir la posibilidad de este "venirse abajo" de esta disolución, que es la corrupción (*corrumpere*), la corrupción más profunda del hombre (porque es su negación esencial) consiste en el *vaciamiento de su interioridad*. Una civilización que lograra como su propio resultado este vaciamiento de la interioridad sería una civilización antihumana y habría alcanzado un grado máximo de perversidad. De ahí la necesidad de que el hombre *subordine* todo cuanto le es anterior (el ser subhumano) y todo cuanto él mismo crea o produce con su actividad (arte, técnica) a su propia e intransferible interioridad personal y él mismo a Quien, presente en su propia interioridad, infinitamente le trasciende y le hace ser.

Como ya lo he desarrollado en otros escritos, la interioridad donde el hombre adviene a la conciencia de sí y del ser, implica, la evidencia inmediata del propio yo como sujeto encarnado; pero esta misma evidencia pone la distinción originaria entre yo mismo y el otro sujeto como yo. No digo en modo alguno "lo otro" como mero objeto sino "el otro sujeto" como yo, es decir, en quien también el ser se hace consciente. En tal caso, se trata del descubrimiento originario y simultáneo del "otro yo", por así decir, y a quien le llamamos *tú*. Luego, ser un yo es también ser abierto, ontológicamente, al prójimo. Por eso, en el dato originario aparece la dimensión social del hombre (proximidad originaria). Pero esta mutua presencia originaria sola-

mente se produce en la interioridad de cada uno en la cual se participa el ser. De ahí que el hombre sea diálogo originario (sin necesidad de una "esfera del entre"); diálogo no solamente con el *tú* sino con el *Tú* infinito. Comunicación esencial, el hombre, cuando vacía su interioridad disperso en la "exterioridad" del "mundo", se corrompe, enmudece (aunque vocifere cotidianamente), se aísla en la desolación diaria (aunque viva en multitudes) y se incomunica hasta la autonegación. Para ese hombre vaciado de sí mismo, también Dios ha muerto. Pero ha muerto porque el hombre se ha suicidado previamente permitiendo la succión de su interioridad metafísica. Ese fue, precisamente el papel histórico y negativo del inmanentismo moderno que, en el orden natural, ha vaciado la interioridad del hombre y, en el orden sobrenatural, acomete la tarea de liquidar el misterio.

## 2. — EL INMANENTISMO COMO PROCESO ANIQUILADOR DE LA INTERIORIDAD

a) *La corrupción de la interioridad en "subjetividad"*. En el orden filosófico, el vaciamiento de la interioridad comenzó cuando esta interioridad dejó de ser objetiva para convertirse en meramente subjetiva. Aparentemente pareciera haber aquí cierta contradicción. Y no es así, porque, como en seguida veremos, la vuelta del sujeto sobre sí mismo como capaz de crear el universo tiene sólo la apariencia de un proceso de interiorización, pues de ese modo, al producir el ser mismo del objeto, vacía la interioridad *subjetivizándolo* todo, por así decir; la subjetividad es el origen y posición del ser exterior, mientras que la interioridad es el lugar donde el ser se muestra como fundamento (anterior) de todo lo que es. La interioridad es el punto de arranque de la evidencia de la subjetividad (intuición del ser) y de la objetividad (la verdad del ser), mientras que la pura "subjetividad" como punto absoluto de partida, significa, a la vez, el vaciamiento de la interioridad y su derramamiento en la exterioridad que genera. Por eso decía que la vuelta hacia el sujeto cognoscente en el inmanentismo moderno es aparente proceso de interiorización y verdadero aniquilamiento del contenido ontológico de la interioridad. Como se verá, el inmanentismo subjetivista es, propiamente, la exteriorización de la interioridad y, con ella, de la persona.

Si la razón (en el sentido del subjetivismo) es la regla de la verdad, es imposible eludir la *inmanencia* en la cual el pensar solamente se alcanza a *sí mismo* y solamente tiene certeza plena de *sí mismo*. En tal caso, ya la interioridad, al no poder trascender a sí misma en razón del ser que la desborda, se transforma en mera *subjetividad* que, desde sí misma genera la exterioridad pero identificada con la exterioridad misma; es decir, se vacía como interioridad succionada, por



así decir, por el "mundo" de las cosas. La exteriorización del sujeto conduce así, en el caso del inmanentismo moderno, a la identificación del concepto con el ser; pero alimenta en sí mismo una suerte de paradoja que es ya bien conocida: Por un lado, abre el cauce del idealismo absoluto (el sujeto que genera el ser del objeto) y, por otro, debe reconocer que no hay más posibilidad de conocimiento de lo sensible que la intuición inmediata, abriendo así el cauce a un empirismo radical. Por todo ello, y en el afán de salvar tanto el dato sensible cuanto la unidad del conocimiento, el sujeto llega a presentarse como "sujeto trascendental" de todo pensar, aunque desconocido e incognoscible (Kant); naturalmente que, por ese camino, no existe dificultad alguna para dar un paso más y concluir afirmando que el universo de los objetos existe en la misma inmanencia del pensamiento, es decir, del sujeto. Y así asistimos no solamente a la primacía de la subjetividad sobre la antigua interioridad sino al vaciamiento total de la interioridad sustituida por la subjetividad. El dilema es de hierro: subjetividad inmanentista o interioridad trascendentista.

Como se ve, si se da el paso que va del concepto al ser y de éste al concepto, de la subjetividad a la posición misma del ser, entonces el *sujeto* aparece ya como el movimiento de ponerse a sí mismo, como la pura negatividad (Hegel); esta afirmación (que corresponde a la *Fenomenología del Espíritu*) es congruente con otra que sostenga que el Absoluto (que es concepto) es autoconocimiento y, como tal, pura subjetividad (como se sostiene en la *Lógica*). Luego, la subjetividad es, a la vez, momento de la negatividad (sujeto) y, desde el otro lado, como el autodespliegue del Absoluto. La "interioridad" se ha transfigurado en *sujeto* y en absoluta y pura *Subjetividad*; se ha "exteriorizado" al máximo en la producción del ser y se ha *vaciado* hasta sus mismas raíces ontológicas. En el mundo de la inmanencia total (o de la Subjetividad pura) no solamente es ya imposible el misterio sobrenatural, sino que toda la mera vida religiosa del hombre queda incluida en el ámbito de la Razón y de su propia explicitación. En la culminación del inmanentismo se desarrollaron, precisamente, las críticas racionalistas a las Escrituras y se pusieron las raíces del modernismo que, dejando aparentemente intacta la letra de la Revelación, la vació completamente de su contenido sobrenatural.

Este movimiento que, como se ve, tiene su lógica interna sumamente coherente a partir del nominalismo del siglo XIV, *resuelve* (y disuelve) toda la vida del hombre en el ámbito del "mundo" y el místico "contemptus mundi" no puede tener ya ningún sentido; la rica, inagotable y personal "interioridad" donde el hombre *se* encuentra y encuentra la Trascendencia, se ha trocado en la exterioridad del *seculum* en cuyo ámbito el *Regnum Dei* se trueca en el *regnum ho-*

*minis*. Este proceso es proceso de corrupción de la naturaleza en cuanto naturaleza, pues como ya se dijo, quitada la trascendencia y la apertura del hombre a lo sobrenatural, queda vulnerada la naturaleza. Por eso es posible hablar de "corrupción de lo natural" en el proceso de secularización y desacralización del hombre y de lo real en cuanto tal. Por cierto que este proceso ha sido paulatino, como pérdida de la interioridad y sustitución de la tradición trascendentista (que abre el verdadero futuro) por el progresismo secular que niega lo antiguo y reinstala lo "viejo". Al comienzo no se proclamó explícitamente la muerte de Dios y el "sentido de la tierra", sino sólo la autonomía y autosuficiencia del mundo del hombre independiente de Dios a Quien aún no se niega; la historia del hombre se rige según sus propias leyes y aunque el *hombre burgués* (pues de él se trata) aún se sigue llamando "cristiano", ya no lo es la misma sociedad burguesa; en realidad, el hombre liberal-burgués antes que una "clase" está constituido por un espíritu según el cual se puede vivir sin el Cristianismo. Cada individuo puede arreglárselas solo y poco debe importársele de su prójimo, ya que cada uno, siendo autónomo, se da su propia ley aunque, por otro lado, el Cristianismo siga siendo, para él, una buena garantía de un mínimo pero necesario orden social. En esta perspectiva (que es la del mundo liberal-burgués) lo cristiano como vida sobrenatural deja de tener sentido, aunque se siga siendo cristiano individualmente; aquí y ahora, en el siglo, debe ser explicada la totalidad de la vida humana. Y así como el inmanentismo filosófico "puede" explicarlo todo en la autoposición de la Subjetividad pura del Espíritu, así también el hombre burgués no intenta trascender la propia inmanencia del mundo. Este hombre se ha dispersado fuera en el temporalismo exterior donde deja de tener significado alguno la interioridad, la contemplación (sustituida por el activismo) y el amor al prójimo; para él, la Iglesia es apenas una "institución" tradicional (en el sentido mundano del término) que sigue siendo primordialmente útil para el orden social, nada más. Este espíritu "modernista" se corresponde de modo exacto con el exteriorismo secular y la succión que éste ejerce sobre la interioridad. El vacío de la interioridad está así tocando fondo.

b) *De la pura "subjetividad" a la "conciencia social"*. Ya ve el lector cuán coherente y sencillo resulta comprobar que el tránsito del inmanentismo modernista al marxismo estaba implícito en la conciencia burguesa. En el plano filosófico, es evidente que el "espiritualismo" hegeliano significa que todo el mundo de la materia es pensamiento pensado; pero, si lo es, parece más coherente todavía sostener que es el mismo pensamiento quien es *resultado de la materia*,

que no hay tal pensamiento pensado sino, simplemente, la materia. El pensar deja de ser contemplativo, pues a través del trabajo, debe transformar la realidad y es precisamente a través del trabajo por donde nace la fraternidad humana. No hay, pues, persona autónoma con su propia interioridad y su propio pensamiento, sino solamente hombre social; de ahí que en el materialismo marxista no sólo no puede hablarse de "interioridad" sino que la "subjetividad" del inmanentismo idealista se ha transmutado en mera *conciencia social*. En efecto, la conciencia, desde el punto de vista psicológico pero también filosófico, es apenas reflejo del mundo material como "producto de la actividad cerebral" y, a la vez, la conciencia humana (¡y en esto pretende distinguirse de la actividad instintiva de las bestias!) es sólo producto del desarrollo social; luego, no es la causa de que la sociedad exista sino que *es la sociedad la causa de la conciencia*; entonces, sólo a través de la mediación progresiva (y "liberadora") del trabajo fue aumentando la producción social y, por ello, elevándose de grado la conciencia humana que es, como se ve, *conciencia social*, reflejo de la sociedad misma; en cuanto tal, las diversas etapas o formas de la conciencia social pertenecen a superestructuras ideológicas; y como la ideología tiene necesariamente carácter de clase, debemos concluir que la conciencia social refleja cumplidamente una determinada clase social. Nada existe, en verdad, que distinga al hombre de la bestia y si se afirma (como se lo ha hecho repetidas veces) que esta "conciencia" puede transformar la materia, es imposible evitar la contradicción de sostener que un producto de la materia sea capaz de actuar sobre la materia; si así fuera, la conciencia debería ser ontológicamente independiente de la materia; pero ser independiente de la materia equivaldría a declararla espiritual y si fuera espiritual entonces no sería nunca un resultado de la evolución de la materia... y la antropología marxista resulta falsa. Pero no es mi intención penetrar en las incoherencias del marxismo, tarea nada difícil pero que me apartaría del fin de esta reflexión. Baste recordar que la transmutación de la "subjetividad" en "conciencia social" significa, desde nuestro punto de vista, el último y total *vaciamiento* de la interioridad y del hombre total y, por eso, es su negación más radical. La naturaleza como naturaleza no puede ser más absolutamente vulnerada.

c) *La subjetividad auténtica y la verdadera conciencia social en el ámbito de la interioridad*. El progresivo vaciamiento de la interioridad es el mismo avance del inmanentismo hasta sus últimas consecuencias, particularmente notables en la actual crisis de la sensatez o del sano buen sentido. Precisamente ahora, en un tiempo en el cual casi no se habla de otra cosa que de "comunicación", "diálogo", "sen-

sibilidad social” y temas semejantes, parece que jamás el hombre ha sufrido una incomunicación más completa, un aislamiento más atroz y una frialdad social más cruel, siempre disfrazadas en el lenguaje que significa lo contrario. En el fondo, el hombre ha perdido la capacidad de estar solo, carece del sentido de la *soledad* contemplativa y es posible observar a diario cierto horror de mucha gente a la soledad, al silencio, a la anónima entrega al prójimo (verdadera “sensibilidad social”); sin soledad ni silencio interior, no existe comunicación ni diálogo (aunque estas palabras se repitan hasta el cansancio) porque, simplemente, la exterioridad ha succionado la *interioridad* del hombre; no es posible la soledad comunicante sin interioridad; sólo se abre la desolación aislada y aislante. El proceso de secularización e inmanentización concluye por destruir la naturaleza del hombre dejándolo *vacío* y, por eso, sin sentido. Como se ve, negada la interioridad originaria (como punto de partida metafísico) se pierden también la verdadera subjetividad y la conciencia social; la subjetividad se inscribe *dentro* del ámbito de la interioridad sin agotarla nunca; por eso, en San Agustín por ejemplo, no solamente no está negada la subjetividad sino que alcanza su mayor densidad ontológica en cuanto emerge de la originaria y fundante interioridad (donde el ser se muestra); a la vez, en cuanto la interioridad implica la presencia constitutiva del prójimo (como se explicó anteriormente) pone en evidencia que el hombre no llega nunca a ser social sino que consiste en radical sociabilidad; de ahí que la llamada “conciencia social” sólo tiene realidad a partir de la interioridad religada a la trascendencia. Por consiguiente, subjetividad y conciencia social, corrompidas (aunque aparentemente exaltadas) en el progresismo inmanentista, logran su verdadera jerarquía en el ámbito de la interioridad, es decir, en una filosofía de la persona. En al medida en la cual los católicos se dejen atrapar por el proceso de vaciamiento de la interioridad, tarde o temprano se verán forzados a considerar el Mensaje evangélico como un proceso puramente secular en la línea de la subjetividad inmanentista y la mera conciencia social. Lo cual es la *nada* del Cristianismo.

### 3. — DEL TIEMPO INTERIOR AL TEMPORALISMO EXTERIOR

a) *La ciencia y la técnica y la interioridad de la persona.* El proceso de secularización inmanentista, en la medida que alcanza a toda la realidad humana, imprime también su sello en la ciencia y la técnica, dos dimensiones humanas que han logrado tan creciente desarrollo que configuran una nueva época de la historia del hombre. Obsérvese lo que digo: Se trata de dos dimensiones humanas y, en cuanto tales, emergentes de la misma naturaleza del hombre; como tales, no sola-

mente nada tendrían de dañoso para el hombre sino que son intrínsecamente buenas y coadyuvantes a la perfección de la persona. Cuando hablamos de la ciencia nos referimos habitualmente a la ciencia empírica y cuando nos referimos a la técnica pensamos en aquel hacer del hombre por el cual el existente crea y se participa en un artefacto que conlleva un valor útil. Es decir, esta afirmación implica una triple distinción: el *acto* técnico, propio y constitutivo del hombre y, como tal, ineludible e intrínsecamente bueno; el *artefacto* u objeto técnico resultado del acto de la técnica misma y, por último, el valor *útil* que conlleva el artefacto y sin el cual no alcanzaría a ser precisamente técnico. Una máquina para cortar el césped que no sirviera para nada y menos para cortar el césped, no sería propiamente un artefacto técnico. Luego, la utilidad inmediata es propia y constitutiva de la técnica y esto se ha cumplido siempre, desde la yesca y el pederal hasta la calculadora electrónica. Hoy, estrechamente aliadas ciencia y técnica, ambas han podido cambiar la faz de la tierra. Y he aquí, precisamente, la cuestión: En cuanto ambas constituyen dimensiones propias del hombre, buenas son y constituyen factores del perfeccionamiento de la naturaleza del hombre en cuanto tal; pero, si por una razón que es menester investigar, ciencia y técnica dejan de estar subordinadas a la persona (ápice de la creación del mundo) y merced a una hipertrofia anormal pueden ser destructivas del hombre, entonces estamos no exactamente ante la ciencia y la técnica sino ante el *cientismo* y el *tecnicismo* que han corrompido el sentido de su propio desarrollo.

b) *Del tiempo interior al temporalismo dispersivo.* A medida que avanza el proceso de inmanentización, que coincide con la aparición y desarrollo primero de la conciencia burguesa y después marxista, la ciencia se ha tramutado en cientismo y la técnica en tecnicismo. Y la razón es clara porque si, como he dicho antes, el proceso de secularización inmanentista significa simultáneamente que el hombre pierde el dominio de los propios resultados de la ciencia y de las creaciones de la técnica; si pierde este señorío sobre la ciencia y la técnica, el hombre queda entonces *rezagado* (como ha dicho Buber) tras sus propias producciones y comienza a vivir a la zaga de las cosas y de los artefactos. Por eso, el *tiempo interior* cuyo presente es el "lugar" de participación del ser a la conciencia y al cual se convierten pasado y futuro, se tramuta, al exteriorizarse en las meras cosas y artefactos, en un *temporalismo exterior*; el tiempo existencial y metafísico cuyos momentos son "recogidos" en el presente de la conciencia donde el hombre ejerce el dominio de aquello que él mismo produce, se degrada en el temporalismo dispersado en los sucesivos instantes físicos,

exteriores, perdidos en el mismo momento en el cual aparecen; se trata de un tiempo que muere en el "desparramo" (por así decir) de todos sus momentos; por eso, le llamo *temporalismo dispersivo* en el cual se pierde el hombre y donde corrompe su naturaleza metafísica. Si la ciencia y la técnica, tanto en su dirección cuanto en sus producciones, depende del hombre interior, cuyos momentos son siempre recogidos en el presente de la conciencia, entonces espontáneamente *se subordinan* a la persona y al fin de la persona; si, por el contrario, corrompidas en cientismo y en tecnicismo, escapan el dominio de la persona, ésta queda a la zaga de sus creaciones y se vacía y dispersa en el estéril temporalismo exterior. El sentido de la ciencia y de la técnica están dentro, no fuera, del hombre. El inmanentismo en todas sus formas, particularmente en lo que antes denominé el progresismo secularista, impulsa a la ciencia y a la técnica a la conquista del mundo mirado como autosuficiente *regnum hominis*, pero renunciando a asignarle un sentido trascendentista; en esa medida, carece de dominio sobre sus creaciones y va generando su propia destrucción. Hoy escuchamos voces de advertencia sobre los mortales peligros a los que el hombre está expuesto. ¿Acaso no se piensa que relativamente pronto puede agotarse el agua potable? ¿No se tiene hoy la certeza que los alimentos, debido al mismo progreso técnico, pueden quedar contaminados? ¿No se sabe acaso con certeza que apenas un descuido puede arrojar al mundo a la autodestrucción con bombas de hidrógeno? ¿Acaso no acabo de leer que las naves Apolo podían en poco tiempo alterar la capa protectora de ozono sobre la tierra condenando a la humanidad a morir achicharrada? ¿Y no se piensa ahora que el gas-laser dejará pronto a las bombas de hidrógeno en el desván de los trastos viejos y que bastarán décimas de segundo para matar y destruir en silencio lo que se desee? Consecuencia: la técnica busca solucionar, controlar o dirigir (creando nuevos medios técnicos) las fuerzas que ella misma ha previamente desatado, inaugurando así una carrera sin fin, sin solución, pues cada solución será siempre (en la línea de temporalismo exterior) un nuevo problema sin solución estable. En el desparramo del temporalismo dispersivo, no hay ni podrá haber nunca solución y el hombre seguirá no solamente rezagado tras sus propias creaciones sino cada vez más negado y vulnerado *en su misma naturaleza*.

Es pues, el hombre mismo quien se ha perdido a sí mismo, dispersando su vida en la exterioridad pura y en el secularismo total donde pone sus propias creaciones; no son ni la ciencia ni la técnica las causantes de su tragedia actual sino el mismo hombre que corrompe su naturaleza. El tiempo interior del señorío y del autodomínio, se ha corrompido en el temporalismo exterior del servilismo y de la esclavitud.

vitud a sus propias "cosas"; a esto debe agregarse la paradoja cruel y el engaño cotidiano que consiste en el hecho de creerse el hombre que es más libre cuanto más corre tras sus "cosas" exteriores; por el contrario la dispersión temporalista, como ya dije, desparrama todos sus momentos y, por eso, vacía al hombre; y su interioridad, trágicamente, se ha convertido, en muchos casos, en una suerte de *nada*. La interioridad desparramada (negada) significa que sus momentos no se recogen en la unidad de la conciencia interior donde se hace el hombre *señor* de sus creaciones; por el contrario, sus momentos se descentran, se pierden, y *afincan* al hombre esclavizándolo a su propio "mundo" sin un sentido allende sus propios proyectos temporalistas. Es, en verdad, como la muerte del hombre. Y es por eso que ese hombre cree que Dios ha muerto.

Si como he dicho anteriormente, en el presente del presente de la conciencia (interioridad) se muestra la verdad del ser, el "hombre interior" es el acto inicial de participación del ser a la conciencia; es pues en la interioridad donde emerge la palabra del ser (la palabra originaria) de la cual depende toda palabra pronunciada en el tiempo interior. Por eso, quien no ha perdido su interioridad, conserva la regla de medida de toda verdad participada y, con ello, la capacidad de descubrir el sentido de todo lo que es, de todo lo que el mismo hombre crea y, por desgracia puede también mirar con claridad el sin sentido de la vida del hombre olvidado de sí. En cambio, el hombre vertido en el temporalismo dispersivo, *se escapa a sí mismo* y, al salirse de sí mismo, elude la fuente, el presente en el cual se muestra la verdad del ser; por eso, mientras el hombre interior se afirma en la verdad del ser, el hombre del temporalismo dispersivo, al perderse pierde la firmeza de la verdad; es un enfermo metafísico; no tiene ya la "firmeza" de la verdad que se muestra en el tiempo pero que trasciende al tiempo; arrojado a la *in-firmitas*, a la no-firmeza, es verdaderamente un enfermo metafísico. Tiene la enfermedad del inmanentismo propio del temporalismo dispersivo. Es, pues, un *hombre sin verdad*, para el cual cada una de las realizaciones temporalistas lo lanza en persecución de otras y de otras (progresismo secularista) sin esperanzas de afirmarse nunca en la verdad que trasciende al movimiento temporalista. Se trata, pues (ya sea el hombre de la conciencia burguesa o de la conciencia social del marxismo, o del hombre del tecnocratismo craso, o del "cristiano" completamente secularizado) de un hombre vacío y sin verdad, nadificado y enfermo. Y este vaciamiento interior es la suprema corrupción de la naturaleza del hombre en cuanto *naturaleza*. Como se ve, existe una ineludible relación mutua entre la corrupción de lo sobrenatural y la corrupción de la naturaleza. Por eso insisto una vez más: Exactamente en la me-

dida en la cual el hombre cristiano se compromete con este temporalismo dispersivo (vacío y enfermedad) del hombre, en esa medida se suicida como cristiano. De ahí que el modernismo secularista o el progresismo sin tradición, es decir, el imanentismo antitrascendentista es, a la vez, enfermedad mortal tanto del Cristianismo cuanto de la naturaleza como naturaleza. No existe término medio.

#### 4. — LA SOCIEDAD TECNOCRÁTICA Y LA CORRUPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

a) *De la soledad a la desolación y del ocio contemplativo al "tiempo libre"*. Por lo menos hasta el punto al cual ha llegado el proceso del secularismo imanentista, el vaciamiento de la interioridad ha concluido por trocar la soledad natural del hombre en desolación antinatural y, por eso, autodestructiva. Cuando se dice "soledad" en modo alguno se quiere expresar un aislamiento negativo del hombre sino todo lo contrario. En efecto, la evidencia del ser al espíritu del hombre (en la interioridad a la cual *funda*) no es posible sino en la inicial *soledad* como carencia de otra "compañía" que no sea la del ser; pero esta soledad contemplativa (contemplación inicial) es la conducción prerrequerida para el ineludible descubrimiento del *tú*; por eso, la soledad implica necesariamente la apertura y religación al prójimo. Es, también, la verdadera condición del pensamiento. Más aún: si la primera constituye la contemplación inicial, este acto primero coincide con la soledad inicial. Como tal, la soledad inicial se ordena a la contemplación final como posesión de toda la plenitud de la verdad. Por eso parecen inseparables contemplación, soledad e interioridad. La soledad inaugura el tiempo interior cuyos momentos son recogidos en el presente de la conciencia, donde la misma soledad descubre la presencia constitutiva del prójimo; en aquella soledad originaria emerge el carácter social del hombre. Visto desde esta perspectiva, la soledad de un San Jerónimo que se retira para meditar y hacer penitencia por amor a Dios y *amor al prójimo*, está en las antípodas de la desolación de Caín que no ama a su hermano, a quien le ha dado muerte y, con ello, ha inaugurado una suerte de aislamiento negativo, aunque Caín y todos los caines del mundo, vivan en la contigüidad estrecha de otros hombres y proclamen su "sensibilidad social".

Por todo eso, tanto al comienzo como al cabo del proceso de imanentización secularista, pero sobre todo al final, ya sea en la conciencia burguesa, o en la "conciencia social" marxista o en la fría conciencia tecnocrática, la soledad se trueca en *desolación*; y ya sabe el lector que desolar es lo mismo que *asolar*, que "tirar por el suelo",



que arrasar, destruir. El hombre vertido hacia fuera, es decir, el hombre del temporalismo dispersivo, arrasa, destruye y asola su ontológica apertura al prójimo, quedando *desolado*, como rodeado de nada y sin salida alguna. El modernismo progresista inmanentista, en la medida en la cual permite al hombre abrir su propio ámbito de absoluta autosuficiencia, arrasa, asola, con la soledad trascendentista del hombre; porque el hombre deja de tener conciencia explícita de su religación a Dios y por eso y sólo por eso de su religación constitutiva con el prójimo, queda en desolación total. Mientras una filosofía de la trascendencia indica el camino de constitución de la comunidad con-corde, el inmanentismo afinca al hombre al mundo des-ligado de todo y, por eso, trueca su interioridad en desolación; por más que el modernismo progresista hable y proclame su sensibilidad social, apenas si ha logrado que los hombres constituyan una adición de entes dis-cordes.

Desgraciadamente, el extraordinario progreso de la ciencia, de la técnica, de la industria, esta especie de autonomía de la "producción" y del "consumo", ha tenido lugar engarzado en el pensamiento inmanentista; el *sentido* del desarrollo de la técnica, por ejemplo, muy otro hubiese sido desde la perspectiva de una concepción realmente cristiana del mundo y de la vida; este progreso, en sí mismo extraordinario, se ha logrado simultáneamente con el vaciamiento de la interioridad del hombre; más aún, este último proceso aumenta a medida que aumenta el progreso técnico y la organización "social". Obsérvese bien: No digo ni es mi intención insinuar que el progreso técnico sea la causa del vaciamiento del hombre; lo que quiero decir es que *el inmanentismo como concepción de la vida ha vulnerado y hasta invertido el sentido del progreso tecnológico*.

El progreso tecnológico (aunque se proclame tantas veces lo contrario) lejos de enriquecer y ahondar la interioridad del hombre, cotidianamente lo *dispersa* fuera de sí, en la exterioridad pura ya del "mundo" en total, ya del artefacto, ya de las superficiales "relaciones públicas", ya del mismo trabajo tecnificado; en cuanto lo dispersa, lo vierte no al presente interior donde el hombre recupera su unidad de persona, sino en el *temporalismo dispersivo* donde todos los instantes mueren en el acto mismo de su aparecer; este temporalismo puramente secular, negación del tiempo interior, permite que el hombre jamás pueda encontrarse a sí mismo; olvidado de sí, tiene horror a la soledad y al diálogo interior. Necesita del ruido y de la estridencia; necesita ser aturdido y siente necesidad de alzar la voz, oyéndose sin escucharse, porque no sabe quizá de su atroz desolación; necesita de las multitudes y es, por eso, en cierto modo "gregario"; debe ir donde los demás, hacer lo que hacen los demás, gustar lo que los

demás gustan, no porque ame a los demás (vistos como meros "otros", no como el "vosotros" que nos constituye) sino porque ni siquiera sospecha que puede escoger personalmente, que puede volver su mirada a la interioridad donde, en el presente del silencioso tiempo interior, en su callada soledad encontrará a su prójimo como íntimo y amado. El hombre del temporalismo dispersivo que es el hombre desolado de las grandes ciudades, instintivamente odia al hombre que sabe y ama estar solo, que sabe guardar silencio y, por eso, hace siempre algo *distinto* de lo que hacen "los demás". No comprende que este hacer algo distinto no es, necesariamente, resultado del orgullo o de la soberbia, sino del propio obrar de la persona; como todo acto personal, precisamente porque es personal y no "masivo", necesariamente se distingue como las huellas dactiloscópicas de un hombre se distinguen de las de cualquier otro; por eso, cada acto propio del hombre del silencio interior, es decir, de quien es plenamente consciente de su condición de persona, es siempre *distinto, único, intransferible*.

Aquí hay que buscar la causa de la pasión *igualitarista* que aqueja a las multitudes, inconscientes de haber sido asumidas por una concepción inmanentista del mundo y de la vida. No me refiero aquí a la igualdad esencial-ontológica de los hombres entre sí, todos y cada uno creados a imagen de Dios; me refiero a la verdad, que fluye de aquélla, y que consiste en la *diferencia* accidental pero *constitutiva* de los hombres entre sí. Hay, pues, una igualdad esencial y una diferencia constitutiva (accidental) de los hombres entre sí; esta última desigualdad, defensa natural de cada hombre ineludiblemente social, es ignorada o explícitamente odiada por el mundo tecnocrático actual aunque esta actitud proviene del democratismo igualitarista, liberal y "progresista" que afecta al hombre desde el iluminismo secularista del siglo XVIII. Comprendo perfectamente que sería una afirmación injusta sostener que en los procesos de producción en serie y otros análogos de la tecnología actual se tiene la aviesa intención de "igualar" a los hombres, pues tal modo del trabajo hace necesario un procedimiento siempre igual en ciertas circunstancias; pero el hecho innegable es que estos procesos de producción han venido a acentuar el *proceso de igualación* que se identifica con el temporalismo dispersivo y desolador. El trabajador ya casi no toca con sus manos lo que produce y muchas veces jamás ha puesto su mano sobre el producto que la fábrica venderá en seguida. Por eso, el director de un taller o el "ejecutivo" de una empresa, tendrá una misión no ya expresamente profesional sino de "relaciones humanas" con los trabajadores o con los operarios u oficinistas; y lo importante es que tales operarios y tales oficinistas no sobresalgan ni, individualmente, sobre todo, se

*distingan*, sino que cumplan adecuadamente con la tarea que se ordena a un fin allende las posibilidades de sus subordinados y aun de él mismo. La tarea igual e igualitaria reemplaza la distinción personal; las "relaciones humanas" (puramente epidérmicas) reemplazan la relación existencial (y personal) con el prójimo. Ambas situaciones no hacen más que poner de manifiesto un ahondamiento de la desolación propia del hombre del temporalismo dispersivo.

Aunque el común de los hombres no tenga conciencia crítica del proceso, lo cierto es que son las víctimas del inmanentismo cuyo desarrollo parece llegar hoy a una suerte de culminación; precisamente los pueblos que han logrado un mayor grado de desarrollo físico (industrial, tecnológico, etc.) son los más afectados por este vaciamiento de la interioridad (desolación); aunque yo no poseo aparato de televisión por razones evidentes, es suficiente ponerse a observar con espíritu crítico las transmisiones cotidianas para percibir el grado incalculable de superficialidad, de frivolidad, de vaciamiento personal, que la televisión produce. Suprímese el diálogo familiar, penetran en el hogar ciertos sujetos que jamás antes se les hubiera permitido el acceso y, sobre todo, trivializa todo el orden de la vida cotidiana; así, todos son "amaestrados" para "pensar" *lo mismo*, para solicitar el *mismo* producto, para repetir los mismos chistes, para repetir las mismas expresiones; a esto debe agregarse la extrañeza mezclada de cierto llamado diagnóstico clínico sobre nuestro estado mental, cuando, al no comprender una alusión a un "personaje" de la televisión, confesamos humildemente que no poseemos el aparato. . . Naturalmente, eso es confesar algo más grave todavía: no estar "actualizados", no vivir "al día", en realidad, tratar de existir "al margen" de la realidad. Quienes, precisamente por ser absorbidos por este atroz temporalismo dispersivo que les hace olvidar de sí y de la realidad profunda, nos acusan de vivir al margen de la realidad. . . En verdad pienso que es una verdadera gracia vivir "al margen" de esa realidad temporalista, puesto que eso nos permite su observación y consideración crítica. Desgraciadamente, la comprobación más inmediata no es otra que esta incapacidad de soledad del hombre de hoy, de su deseo de ser "aturdido" por las cosas en un inconsciente y a la vez desesperado intento de "llenar" su *vacío interior*, su crispación ante el fracaso, su rebeldía "sin causa" y, sobre todo, la subyacente *tristeza* que le aqueja como síntoma manifestativo de su enfermedad metafísica.

Por todo ello estoy más que convencido que la misión primera del hombre católico en el mundo de hoy consiste en intentar lo imposible: Revertir el proceso del inmanentismo no solamente en el orden del pensamiento general, sino en el plano de la vida cotidiana; precisamente en cuanto es propio de la vocación del laico la cristia-

nización de su propia situación concreta (la consagración del mundo) a él le corresponde esta tarea imposible; digo, pues, *imposible*, mundanamente hablando, porque todo es imposible al hombre en este orden, aunque, sobrenaturalmente visto, todo es posible. La situación actual del mundo *pone a prueba* la Fe del laico porque todo se le opone, todo aparece como imposible, todo se muestra como insuperable; el proceso del inmanentismo temporalista se le aparece como imposible de revertir en un trascendentismo propio del tiempo interior de todo el hombre. Y, sin embargo, todo es posible a este hombre "nuevo" si sabe esperar con fe y luchar todos los instantes sin desmayar jamás. El hombre cristiano puede comprobar todos los días que precisamente los países más desarrollados físicamente padecen más agudamente de esta *miseria* interior que nos da que pensar; ahora se trata de una miseria áita, confortable y más difícilmente superable; por otro lado pensamos en la *miseria* física de tantas gentes en el mundo a la cual es urgente socorrer; sin embargo, quizá en algunos y hasta en muchos casos, suele ser más grave aquella miseria interior (vacío del hombre) que esta miseria física, mientras no haya logrado herir de muerte la vida interior. Dos miserias del hombre de hoy, la miseria de la abundancia sin sentido trascendentista y la miseria física. En ambos casos se aplica la hoy tantas veces repetida afirmación de Santo Tomás: que es menester un mínimo de bienestar físico para la vida de la Gracia. En efecto, es así pero en ambos casos, tanto en el caso de la miseria interior que, teniendo ya el bienestar físico, lo tiene a costa del vaciamiento interior, como en el caso de la miseria física que impide la vida interior; pero en el primero la situación puede ser más grave, pues como se trata de un bienestar físico *sin sentido* (como no sea el epidérmicamente inmediato) es más difícil devolverle su sentido en un mundo entregado al temporalismo dispersivo para que la verdadera vida de la Gracia se abra camino; por eso, aquella afirmación de Santo Tomás hay que tomarla en su verdadero significado. No se refiere (dentro del espíritu tomista) a un bienestar no ordenado a la vida del espíritu, pues así como no hay gracia sin naturaleza, análogamente, lo que es imprescindible para la vida de la Gracia es un bienestar físico *con sentido*, es decir, subordinado y ordenado a la vida espiritual. Siento cierto horror cuando compruebo, por el contrario, que el mundo de la abundancia y de la miseria interior quiere "ayudar" al mundo de la miseria física... exportándoles su propia miseria del espíritu. Si alcanzaran su objetivo, lograrían pueblos áitos cuya ya "superada" miseria física habría sido reemplazada por su miseria interior. El proceso del inmanentismo no tiene, pues, solución como no sea saliendo de él. En la medida en la cual se persista en este camino (y nada parece indicar lo contrario) el mundo de hoy se encamina al desastre.

El temporalismo dispersivo y exteriorista, por medio de las "public relations", de las "human (sic) relations", del "trabajo en equipo", ha logrado obnubilar la comunicación existencial y personal, dejando al hombre en la desolación de un mundo de mónadas cerradas (sin interioridad) aunque muy bien "educadas" socialmente. A esto debe agregarse ahora el resultado de la automatización, es decir, la reducción de las horas de trabajo. Esta reducción, como era natural y propia del temporalismo exteriorista, ha creado un nuevo problema que ocupa hoy las "investigaciones de campo" del sociologismo y de la psicología: *el problema del tiempo libre*. ¿Por qué "tiempo" libre? ¿Libre de qué? Debe entenderse que está "libre" del trabajo que produce 'cosas', es decir, libre de la acción porque es un "tiempo" en el cual *no se sabe qué hacer*. Siempre el acento está puesto sobre el hacer. Por eso, el tiempo "libre" es, en realidad, un tiempo *vacío*. En nuestros términos, un temporalismo vacuo. Cumplidas las horas de la jornada diaria, queda un vacío que, en cuanto exteriorista, es imposible de llenar. Precisamente cuando el hombre se queda solo después del trabajo, es decir, cuando tiene que encontrarse *consigo*, no sabe qué hacer. Y allí reside el error, porque no se trata de algo por *hacer*, sino de cultivar precisamente ese *encuentro consigo*. En la memoria de sí que es la misma presencia del ser en la interioridad, el hombre posee el acto primero y originario de la contemplación *inicial* de la verdad del ser; después suele perder este impulso inicial sin percatarse que es por ese acto primero que es capaz de pensar; pero si se cultiva este acto contemplativo primero, pronto tendrá conciencia de su propio movimiento interior hacia la suprema contemplación *final*, como acto que completa el desarrollo del tiempo interior. Así, en la médula del espíritu, por así decir, se descubre la vocación contemplativa del hombre que comienza con un radical encuentro consigo mismo. Silencio interior donde escucha la palabra originaria de la verdad. Por eso, este hombre, antes y después de los "quehaceres" y aun durante ellos, ama la soledad y el silencio; su tiempo libre no es un tiempo vacío porque no es un temporalismo condenado a muerte. En el tiempo libre no tiene por qué ordenarse necesariamente a un "hacer" ni se desespera por algo por hacer; prefiere no hacer nada para contemplarlo todo comenzando por sí mismo y, en la luz de la verdad del ser, amar a los suyos y a los demás. El ocio contemplativo ha encontrado su contradictorio en el "tiempo libre" de la sociedad tecnocrática orientada hacia el activismo exteriorista. Es explicable la actitud de Thomas Merton, en medio de una sociedad igualitarista y tecnocrática: Se había retirado a la soledad de un monasterio, en un silencio que no toleraba ni siquiera el teléfono. Era la suya una reacción contra un mundo que ha proscrito el silencio,

la distinción personal, la contemplación y el amor a Dios. Cuando observo este activismo desesperado, me es imposible no recordar la incansable actividad de una Santa Teresa de Avila y sus breves "tiempos libres" en los cuales llegaba a contemplar los más altos misterios; y, muchas veces, mientras se afanaba en la cocina o en el bordado, no esperaba ningún tiempo "libre" para ello porque, extraña al temporalismo dispersivo, vivía totalmente en el tiempo interior de la trascendencia. Allí, en ese secreto silencioso de su interioridad, el quehacer exterior encontraba su sentido. Y tenía tiempo para hacer chistes, hacer reír de alegría a sus hermanas y a veces saltar de contento en medio de sus sufrimientos.

b) *La corrupción de la palabra.* Repetidas veces me he referido, por otra parte, a aquel acto de contemplación inicial que es el punto de partida del mismo pensar. Si por un instante se considera que el pensar es lo distintivo del hombre, es precisamente aquella primera evidencia la que nos hace conscientes de nuestra humanidad; pero, al mismo tiempo, dije también que el acto por el cual el ser se hace presente a la conciencia en el presente del tiempo interior, constituye la originaria *palabra* del ser. Esta palabra primera es siempre pronunciada no sólo en aquel juicio primitivo (el ser es) sino en todo otro juicio sucesivo; por eso, el tiempo interior, tiempo nunca agotado en sí mismo y por consecuencia teísta, implica la palabra originaria del ser en cada momento suyo, en cada juicio. Del mismo modo, la evidencia del ser es amor del ser visto bajo la formalidad de bien; por eso (como lo vio Pascal) existe un acto de amor originario (amor del ser) que la voluntad quiere no solamente en el acto primero de querer el ser sino en todas las sucesivas opciones del tiempo del hombre hasta la suprema opción del Bien contemplado cara a cara. Esta doble peregrinación (que es en el fondo una) se corrompe en una civilización que obliga al hombre al afincamiento definitivo en el mundo; la palabra del ser y las opciones de la voluntad tienden a agotarse en sí mismas; como en la línea del tiempo histórico ni una ni otra encuentra la fuente de su propio movimiento, la palabra del ser comienza a tornarse vacía. Más aún: en una civilización que concluye siempre por vertir fuera al hombre, por desparramarlo fuera, su palabra originaria siempre pronunciada en el tiempo interior, es *olvidada* en los instantes dispersos del temporalismo exterior. No hay palabra que no sea palabra interior nacida de la originaria palabra de la verdad del ser; por eso existe el lenguaje y tiene un sentido en la medida en la cual manifiesta de algún modo la rica e inagotable interioridad del espíritu; el lenguaje tiene su fuente en la palabra interior. La palabra es interior y, por eso, silenciosa; el lenguaje es

exterior y, por eso, resuena en el oído. Pero es exterior como signo de la vida interior y comunica a los hombres entre sí. Palabra y lenguaje constituyen cierta unidad en la persona no escindida en el temporalismo dispersivo. La palabra silenciosa, fuente del lenguaje, inaugura el tiempo interior que se hace significativo en el lenguaje exterior; pero, cuando todo el tiempo del hombre se ha convertido (y corrompido) en el temporalismo dispersivo del inmanentismo, del industrialismo absolutizado, del tecnocratismo vacío, de la "conciencia social" del marxismo, de la "liberación" puramente secularista del monofisismo "cristiano", aquella palabra interior calla, enmudece, al menos para los oídos del espíritu del hombre secularizado; en la misma medida, el lenguaje se corrompe destinado simplemente a "resonar" fuera, sin el sentido metafísico y personal, que le confiere la palabra que es su fuente. Nacen así innumerables *pseudo-palabras* destinadas a ser oídas en los instantes muertos del temporalismo dispersivo; pseudo-palabras que apenas tienen un sentido práctico, que se ordenan a un "hacer" sin importarle el sentido último de toda actividad humana en cuanto tal. Por eso, la civilización secularista del mundo actual *ha corrompido la naturaleza de la palabra*. En consecuencia, interesa lo que el lenguaje (ahora exclusivamente exterior) pueda inducir a hacer, a adquirir, a comprar, a negociar; pero no es ya manifestativo de la *verdad* y, por ello, signo de la vida interior de la palabra. El lenguaje corrompido se convierte así en un *disfraz del vacío interior*.

Pero este vacío puede tener dos vías: Generalmente se trata de un vacío del verdadero saber que es siempre saber de la verdad del ser; pero, en grados más humildes, las pseudo-palabras del temporalismo exterior, tienden a *disimular la ignorancia*; si se hace la experiencia de leer con sacrificio ciertos libros de didáctica o de dinámica de grupos, por ejemplo, pronto el lector se convencerá que muchas expresiones y palabras no hacen otra cosa que ocultar la ignorancia, tanto histórica como doctrinal; y así en muchos otros ambientes. Pero también la corrupción del lenguaje disimula el *vacío del querer*. Todos los días machacarán nuestros oídos los "medios masivos de comunicación" despertando nuestra "sensibilidad social" de múltiples maneras y generalmente se trata simplemente de disfraces de la hostilidad masificadora que quiere nivelarlo todo.

Uno de los términos (hermoso término en sí mismo) que ha sido corrompido hasta sus raíces es el *diálogo*; todo es, pues, diálogo, aun en la incomunicación más absoluta. Pero es "bien" utilizar la palabra de moda; abrimos el diario y no nos enteramos que el Presidente de la República conversó con el embajador del Japón. No, el diario dirá: "El Presidente dialogó con el embajador de Japón" y así hasta

el infinito. Como yo también soy un rebelde, ya no "diálogo" más; me limito a conversar.

Si se trata de mostrar que el hombre, por ejemplo, debe llegar en el proceso educativo a cierta plenitud, entonces habrá que decir que se tiene que *planificar*; así "suena" mejor, más "profundo" e impresiona más al auditorio; si se trata de poner énfasis en algo o acentuar un determinado sentido, se deberá decir *enfatar*; si de pronto nos ponemos irónicos, se deberá decir que fulano *ironizó*. Copiando la terminología de la sociología norteamericana, se ha corrompido un lindo término: *nivel*. Por eso, queda prohibido decir, por ejemplo, que el Rector se dirigió a los alumnos; debe decirse que intentó el diálogo a *nivel* de alumnos; yo mismo, en este momento, escribo a nivel de crítica, por ejemplo y así sucesivamente; no se dirá más *sí* en las conversaciones entre "ejecutivos y funcionarios", sino *correcto*; no se dirá interiorizar sino *internalizar*; y cómo hemos de decir "normas", pues se ha hecho imprescindible decir *pautas*, mejor aun como infinitivo *pautar*, sobre todo si es "corto, mediano o largo plano...". Pero dejo para el final las pseudo palabras peores que han penetrado ciertos ambientes de la Iglesia Católica profundamente corrompidos por el "espíritu del mundo" cuya manifestación más radical está dada por el monofisismo que ha reducido a la persona de Cristo a persona puramente humana. Por supuesto es menester desterrar la palabra "salvación" la cual debe ser sustituida por el término *liberación*; ya sabemos que no es aquí una mera cuestión de palabras pero al pueblo fiel llega una palabra corrompida y por ella, tiene acceso a otra corrupción mucho más profunda; no se dirá que debe tomarse conciencia de, sino, como se sabe, *concientizar*; o, a veces, *mentalizar*. No aclaro este punto, porque no estoy al parecer, ni mentalizado, ni concientizado, pese a los "sermones" que he tenido que aguantar a ciertos sacerdotes tercermundistas. De la palabra *alienación* no diré ya nada. Es suficiente escuchar a chicas de quince años decir que están "alienadas" porque les falló una fiestecita... mejor callar y pensar en otra cosa. Es, pues, mejor no insistir en este tema de la corrupción del lenguaje, porque, como ve el lector, la reflexión comienza a perder seriedad.

Sin embargo, en el fondo actúa la misma fuerza negativa, el mismo olvido de sí, el vaciamiento de la interioridad en el temporalismo secularista que ha corrompido la *naturaleza* de la palabra.

## 5. — FRIVOLIDAD Y ESPÍRITU DEL MUNDO

a) *Frivolidad y naufragio interior*. Todo cuanto he dicho hasta aquí explica la extensión universal de un cierto ámbito ligero, veleidoso, insustancial, fútil, cuando no cínico y farisaico. En otros térmi-



nos, lo que he llamado el temporalismo dispersivo va construyendo poco a poco una suerte de cobertura, de "camouflage", allí donde ha deteriorado la naturaleza del hombre, que en cuanto naturaleza se orienta hacia la Gracia. Este ámbito superpuesto a la naturaleza deteriorada del hombre, constituye lo que podríamos llamar el mundo de la *frivolidad cotidiana* en el cual el hombre *se ignora*, olvidado de sí. Como el avestruz pampeano que esconde la cabeza en la tierra cuando el peligro está cerca dejando al descubierto todo su enorme cuerpo, así el hombre de la frivolidad cotidiana trata de ocultarse a sí mismo; en el mundo de las pseudo-palabras y de los pseudo-compromisos, logra cierta apariencia de "seguridad" y, a veces, cierta apariencia de "heroísmo", según el caso. Pero sus "testimonios" no merecen fe. Como dice la expresión latina *frivola verba*, se trata de palabras que no merecen fe y tienden a sustituir el verdadero ámbito existencial del hombre por aquella cobertura temporalista que es la frivolidad. En ese sentido el inmanentismo, al poner todo en el "mundo" en el cual no logra nunca la "firmeza" de la Verdad (su enfermedad metafísica) genera su último producto, quizá el más letal y corrosivo: *la frivolidad de la vida*.

Esta trivialización secularista de la vida actúa como una máscara del naufragio interior. En verdad, la frivolidad se caracteriza por mantener la apariencia de la des-preocupación; en efecto, cuando decimos que nos preocupamos por algo, implícitamente declaramos que se trata de algo que merece tanto nuestra atención que *antes* de encontrar una solución nos encontramos *pre* ocupados en ello; y cuando adoptamos la pose de la des-preocupación total *eliminamos toda reflexión anterior* acerca de aquello que reclama nuestra atención; por eso, ser frívolo, quiere decir también ser irreflexivo, no ocuparnos previamente de aquello que nos importa; por consiguiente, nada nos importa, nada sobrellevamos ni portamos con nosotros. Así, la des-preocupación, la irreflexión, significan el *no importarme de nada*; pero como este no importarme se refiere ante todo a la profundidad de sí mismo, implícitamente se refiere también a aquello que funda y "sostiene" todas las cosas, o sea, a la verdad del ser; por eso, la frivolidad es un no importarme *nada de todo*. En tal caso, la frivolidad es una actitud general que oculta la nadificación de todo. Nadidad de sí mismo y nadidad de todo lo demás. En este sentido, lo único que importa es el instante que vivo aquí y ahora; pero como se trata de un instante exterior, mero momento del temporalismo dispersivo, es un instante que muere sin ser recogido en el presente del tiempo interior. Por eso la frivolidad no vive sino que se *des-vive* en cada instante; no vive sino que *muere* cada momento desparramada sin posibilidad alguna de revivir. La frivolidad se ve obligada a correr de-

trás de las "cosas" exteriores, a charlar sobre esto y aquello, a trivializarlo todo, desde un partido de fútbol hasta un pasaje del Evangelio. La frivolidad es, por eso, intrínseca y esencialmente *mundana* en el sentido negativo que esta expresión tiene en los Evangelios; déjase asumir no por lo nuevo sino por el "espíritu de novedad" y se regocija con mitos primitivos resucitados, con modas que han nacido viejas, con palabras que han perdido o corrompido su contenido; odia todo lo antiguo y el verdadero progreso asentado en la tradición. Pasa que esta última compromete de veras, mientras que el "progresismo" vacuo oculta su falta de compromiso bajo la máscara del "compromiso". Palabras vacías, naufragio interior, mudez de toda palabra, desolación cotidiana, algarabía vocinglera sin alegría interior, tristeza irreparable aturrida con estidencia inmediata.

La frivolidad de la vida es, pues, la manifestación más coherente, pese a su contradicción esencial, del "espíritu del mundo" que todo lo pone en el temporalismo inmanentista. Al frívolo, por favor, no le habléis de valores espirituales, de Dios, de virtudes, salvo que pongáis los valores espirituales, Dios y las virtudes en el ámbito en el cual es posible charlar sobre ellos sin importársenos nada de ellos. En realidad, podría afirmarse que la suprema aspiración de la frivolidad sería poder ocuparse de todos los grandes valores del hombre *sin importársele nada de ellos*. Así habría cumplido plenamente con la construcción del "camouflage" que oculta el naufragio interior.

Esta frivolidad como quintaesencia del "espíritu del mundo" ha penetrado y envenenado la familia, la sociedad, la Iglesia, las comunidades religiosas. De esa manera es posible "hablar" de las cosas más graves y "profundas" sin importársele a nadie nada de nada. Terrible confesión final de aquella vaciedad o ausencia de la interioridad de que hablaba al comienzo.

b) *La frivolidad y el predominio de pseudo-valores "socio-culturales"*. Desde esta vaciedad nacen tantos y tantos "valores socio-culturales" que constituyen la negación de todos los valores: como el "status", por el cual la gente se des-vive. Por eso es posible ahora "cuidar la imagen"; en ese sentido alguna vez he escuchado que el Obispo de Tal parte hace bien en guardar permanente silencio porque debe cuidar su "imagen" de padre prudente y amante de todos, principalmente respecto de aquellos que se han colocado al margen del Magisterio y están desparramando el rebaño; en realidad la única "imagen" que a un cristiano le es menester cuidar es la imagen de Dios participada en el hombre. Las demás "imágenes", sobre todo aquella que aparezca en la sociedad secularizada y frívola de hoy día, deben no solamente no ser tenidas en cuenta sino expresamente re-

chazadas. Será necesario dar la imagen de imprudencia para salvaguardar la única y verdadera imagen que vale, la imagen de Dios, aunque no constituya un valor "socio-cultural" apreciado por el "espíritu del mundo". Lo mismo se diga de tantas expresiones como aquella de la "promoción" . . . Causa enorme pena oír a religiosas que deben asistir a tal conferencia, que deben estar presentes a la crítica de tal película y actos semejantes, porque deben "promocionarse". ¿Promover qué? Como no sea el *alter Christus* que todo cristiano debe llevar hasta la culminación posible bajo la Gracia, no se entiende a qué "promoción" se refiere esta banalidad de la frivolidad cotidiana. Pareciera que la frivolidad, como invasora ponzoña, sin hacer doler y sin dramatismo alguno, ha corrompido la naturaleza humana *en cuanto naturaleza*.

#### 6. — LA IGLESIA CATÓLICA Y LA DEFENSA DEL ORDEN NATURAL

No es menester insistir demasiado en el papel que cumple la Iglesia Católica en la civilización inmanentista, pues en cierta medida se ha ido expresando a lo largo de este escrito. Pero es bueno formular algunas precisiones. Ante todo, esta corrupción de la naturaleza en la civilización inmanentista se ha producido *a partir* de la decadencia de una civilización cristiana, lo cual viene a aclarar más aún la misión que le cabe a la Iglesia. El neomodernismo monofisista determina, históricamente, el momento más grave de lo que he llamado la *corrupción de lo sobrenatural* y la creciente absolutización del temporalismo secular, culminación del inmanentismo, consiste en el punto máximo de *corrupción de la naturaleza*. Es evidente la mutua implicancia de ambos procesos porque, en verdad, están tan entrelazados, tan íntimamente determinados uno por el otro, que constituyen una identidad de hecho. No es posible transformar el Mensaje evangélico en un mensaje secular y la figura de Cristo en la de un caudillo meramente humano (monofisismo invertido), sin desatar simultáneamente una autosuficiencia de la naturaleza que es corruptora de la naturaleza misma; no es posible, a la inversa, exaltar la naturaleza humana hasta convertirla en absolutamente autónoma y sin Dios, sin producir al mismo tiempo un vaciamiento del contenido de misterio sobrenatural de los Evangelios. La corrupción de lo sobrenatural implica la corrupción de la naturaleza y la corrupción de la naturaleza implica la corrupción de lo sobrenatural. Nunca ambos procesos se dieron cronológicamente uno después del otro, porque son simultáneos y, de hecho, se identifican. Pero ponen de manifiesto con meridiana claridad que si el hombre cristiano *cede en lo poco* al inmanentismo

secularista, de hecho *cede todo* en el orden sobrenatural y solamente tendría que seguir adelante en el orden doctrinal para apostatar de su fe; si, por el contrario, el cristiano *cede en lo poco* a la corrupción del orden sobrenatural, aun sin quererlo *cede todo* en la corrupción del orden de la naturaleza; de ahí que, en este plano, el hombre cristiano debe ser caritativamente *intransigente*. No le cabe otra actitud que la intransigencia en el orden sobrenatural como mejor modo de salvar el orden natural mismo; en este sentido, su peor enemigo puede ser la pusilanimidad que no se anima, en lo concreto, a dar el paso que le exige su fe sobrenatural y su adhesión al Magisterio: la cobardía que le hace enmudecer cuando debe hablar, que le hace ceder cuando debe luchar.

La Iglesia Católica, por todo lo dicho, al defender el orden sobrenatural, defiende el orden natural. Y, en verdad, en la medida en la cual, con ayuda de la Gracia, restaure el orden sobrenatural haciéndolo renacer de su actual corrupción más o menos generalizada, en esa misma medida Ella es la restauradora de la naturaleza herida en cuanto naturaleza. Es la misión del Cuerpo Místico realizada ya en Cristo en la plenitud de los tiempos: "restaurar todo en Cristo, las cosas de los cielos y las de la tierra" (Ef., 1, 10).

ALBERTO CATURELLI

*Universidad Nacional de Córdoba*

# LA PARTICIPACION DE LA INTELIGENCIA EN LA EXPERIENCIA SENSIBLE

## INTRODUCCION

La teoría tomista del conocimiento intelectual ha hecho permanente profesión de realismo afirmando que todo lo que hay en el entendimiento tuvo su origen en los sentidos. Desde el enfoque del idealismo moderno, Leibniz contrapuso a dicha enseñanza una serie de temores de franca inspiración cartesiana; su preocupación estaba enderezada a salvar la inmaterialidad del alma, ante lo cual el principio sensible de la intelección se le presentaba como un obstáculo implicate de una cierta corporeidad del espíritu. Esta conclusión, sugestivamente, se halla encuadrada dentro de un debate en donde Leibniz expresa su descontento hacia la noción peripatética de la potencialidad del entendimiento, no extrañando las razones alegadas en derredor de la interdependencia que ha lugar entrambos cánones de tal doctrina. Cuando Leibniz se enfrenta con la afirmación de quienes vieron que nada hay en el alma que no provenga de los sentidos, no hace otra cosa que trastocar los términos de la cuestión con el explícito rechazo del carácter de adquiridas que ostentan las afecciones inmanentes al alma a consecuencias del acto de conocer, llegando hasta aquí después de haber arrancado del repudio de la famosa "tabla rasa" como de una ficción a la que demasiado sumisamente acudieron los representantes de la escuela.<sup>1</sup> El idealismo posterior, empero, no aceptó la fórmula de Leibniz en su omnimoda simplicidad. Así, el mismo Kant tomó a su cargo la obligación de reivindicar el derecho de los sentidos trayendo a colación el papel de la experiencia en el proceso del conocimiento natural; es más, prescindiendo de

---

<sup>1</sup> G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablié*, L. II, chap. I, § 2: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, fünfter Band, S. 99-100, herausgegeben von C. J. Gerhardt, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1882, Hildesheim 1965. Cfr. el texto aristotélico clave: ARISTOTELIS, *De anima*, 4, 4, 429 b 29.

si el maestro de Königsberg ha sido coherente con ello, para Kant todo conocimiento nos remite a la recepción original de un dato de experiencia, la cual, en última instancia, precede cronológicamente a cualquier otra forma de saber.<sup>2</sup>

Con varios siglos de anticipación, Santo Tomás de Aquino demostró que las prevenciones leibnizianas carecían de sustento. La potencialidad del entendimiento de ningún modo comporta la inserción de la facultad espiritual en el orbe de la materia, según se observa en el esquema que el doctor Angélico trazó en ocasión de tener a la vista el problema suscitado por la división de la potencia en comparación con el acto: la potencia se divide en función del acto y todo lo que se halla en acto participa el acto primero —Dios—, por cuya participación todas las cosas son entes, buenas y vivientes, como nos lo informa el Pseudo Dionisio Areopagita. Por eso es que las cosas que se hallan en potencia participan la potencia primera, que es la *materia prima*. Pero como el alma humana se halla en un determinado estado de potencialidad, lo que surge por aquello de ser a veces inteligente sólo en potencia, pareciera que esa alma participara la materia primera como una de sus partes. La solución se inicia con la eliminación de toda posibilidad de panteísmo y con la cita del propio Pseudo Dionisio: porque es infinito, el acto primero es el principio universal de todo acto, que en él se contiene virtualmente —*in se omnia praehabens*—, acto que se participa en las cosas no como parte, sino *secundum diffusionem processionis ipsius*. En su condición de receptora del acto, la potencia debe proporcionarse a él; al mismo tiempo, los actos recibidos por la potencia son diversos y proceden del acto primero e infinito como participaciones suyas. Pero no puede haber una potencia que reciba todos los actos de idéntica manera como hay un acto que influye en todos los actos participados, porque en ese caso se equipararía la potencia receptiva a la potencia activa del acto puro. Además, la potencia receptiva de la materia primera es distinta de la potencia receptiva del entendimiento, lo que consta por la diversidad de lo que cada una recibe: *nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas*. De ahí que la existencia de una potencia receptiva en el alma no significa que ésta incluya un componente material.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, I, 2. Auflage 1787 (B. Erdmann): *Kants gesammelte Schriften*, Band III, S. 27, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911.

<sup>3</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> Pars q. 75 a. 5 arg. 1 et ad lum, ed. Leonina. La cita del Pseudo Dionisio es: *De divinis nominibus*, cap. V, §§ 2 et 9, PG t. III, col. 816 C et 825. A. Sobre la inmaterialidad de la forma sustancial humana, cfr. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. I dist. 8 q. 5 a. 2 Resp., et in L. II dist. 17 q. 1 a. 2 Resp., ed. P. Mandonnet O. P.; *Summa contra Gentiles*,

La inmaterialidad del entendimiento cumple un doble cometido. Es el fundamento de la presencia intencional del objeto en la mente, aquello por lo cual el alma puede llegar a ser todas las cosas<sup>4</sup>; pero también es el sello distintivo de una potencia del espíritu cuyo despojo de materia le permite adquirir un movimiento ascendente o descendente, ya sea que se abra receptivamente a lo que le es inferior —los cuerpos, que conocerá indirectamente por reflexión— o las substancias que superan en eminencia y perfección la naturaleza del alma por no convenirles la posesión de materialidad alguna —cognoscibles *per excessum et remotionem*, para lo que se requiere la especial diligencia de la analogía—.

Teniendo por sentado que la experiencia sensorial es el principio del conocimiento intelectual, sería asaz ingenuo suponer que el realismo tomista incurre en la torpe opinión de quienes aseveran que la vinculación del entendimiento con la percepción exterior sucede subrepticamente o por un mero contacto entre el espíritu y los órganos corporales que son inmutados por los objetos situados allende el sujeto. A la inversa, gracias a una delicada investigación de los textos de Aristóteles y a una no menos sutil meditación en torno al aporte de la filosofía árabe, Tomás de Aquino desarrolló una amplia fundamentación científica de ese realismo —que bajo ningún concepto quiere ser una prueba del mundo positivamente existente *extra animam*—, en donde se pone en descubierto que el nexo de la mente con el conocimiento inferior recaba un estudio bastante intrincado acerca de los dos planos que pertenecen a este saber: la sensación externa, constreñida a la recepción de los estímulos del terreno físico que alcanzan a los campos aprehensivos más rudimentarios, y la sensación interna, por la que se opera una compleja elaboración de los datos recogidos por los sentidos exteriores a través de la producción, la selección y la discriminación de los elementos formales y de contenido que serán avvicinados a la esfera de ingerencia del entendimiento. Esta actitud declara que los condicionantes empíricos de la intelección se encuentran inmersos en un ámbito que, a pesar de su

L. II, cap. 50 per totum, ed. Leonina: *Quodlibetum* III, q. 8 per totum, et *Quodlibetum* IX, q. 4 a. 1 Resp., ed. R. M. Spiazzi O. P.; *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1 Resp. et a. 9 ad 9um, ed. M. Calcaterra O. P. et T. S. Centi O. P.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 6 Resp., *ibid.*; *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. III et cap. V, ed. L. W. Keeler S. I.; *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, cap. VII, *ibid.* (este opúsculo fue recientemente publicado en el t. XL de la ed. Leonina, Romae 1967-1968).

<sup>4</sup> ARISTOTELIS, *De anima*, 4, 8, 431 b 21: cfr. *op. cit.*, 4, 5, 430 a 14, et 4, 8, 432 a 2. Santo Tomás piensa que esta intencionalidad y la inmaterialidad del conocimiento intelectual atestiguan el principio *forma recipitur in patiente sine materia*, que es extensible aun al orden de la sensación, en tanto que en ella el objeto sentido adopta una presencia intencional y espiritual: *In Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 24, nn. 551-554, ed. R. M. Spiazzi O. P.

carácter sensitivo, es típico del hombre, y ello por dos motivos: primero, porque la aprehensión de los sentidos está naturalmente orientada a la abstracción obrada por el entendimiento agente, y, segundo, porque la contribución más destacada de las antecámaras sensibles del conocimiento intelectual corresponde a un sentido interno —la cogitativa— que, no obstante el símil de la estimativa irracional, solamente atañe al ser humano (veremos luego cómo también se le atribuye analógicamente a los brutos).

El magro desarrollo que este capítulo de la gnoseología ha tenido en los escolásticos posteriores a Santo Tomás es, seguramente, uno de los factores de mayor peso en la precariedad de numerosas refutaciones tomistas a la *vía modernorum* del nominalismo y al pensamiento de los autores idealistas, cuando, por otro lado, es una de las tesis centrales de la noética del Aquinatense aquélla que ubica a la cogitativa en el núcleo insustituible en donde se efectúa la conexión del entendimiento con el mundo material. Por esa razón es que el tema de la experiencia, inmediatamente tributario del precedente, ha sido poco menos que eclipsado en la especulación del tomismo post-medieval. Todo parece indicar, sin embargo, que muy raramente podrá lograrse una noción someramente halagüeña de la experiencia y del valor de la cogitativa en tanto no se eche mano al concepto de participación.

#### LA FUNCION DE LA COGITATIVA EN EL CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL

La cogitativa es el sentido que directamente nos habilita para establecer la raíz subjetiva de la experiencia, con lo cual ya se puede proponer una inferencia irreversible: la experiencia es un conocimiento adecuadamente humano. Ligada al ejercicio de la cogitativa, la experiencia no concierne *proprie et per se* a los demás animales, aunque estrictamente tampoco define al hombre. En la perspectiva tomista que señala a la cogitativa como factor descollante del conocimiento experimental del hombre, y que, por otra parte, está relacionada con el ulterior despuntar de la abstracción, conviene enunciar que la *ratio particularis* no es el determinante de la especie humana, amonestándonos graves causas para distinguirla de la *vis aestimativa* de las bestias.<sup>5</sup> Que la cogitativa no instituye al hombre en su di-

<sup>5</sup> Para la clásica sinonimia *cogitativa* = *ratio particularis* = *intellectus passivus*, consúltese *Summa theologiae*, Ia. Pars q. 79 a. 2 ad 2um, Ia. Pars q. 78 a. 4 Resp., Ia. Pars q. 81 a. 3 Resp., et Ia-IIae q. 30 a. 3 ad 3um; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. II dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 3um, et dist. 24 q. 2 a. 1 ad 3um; *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, in L. VI, lect. 1, n.



mencción específica lo certifica Santo Tomás con los argumentos que saca a relucir para defenestrar la posición de Averroes: una parte del alma es el principio de las operaciones vitales de aquellos entes que, como el hombre, exhiben alguna manifestación de vida; este principio se compara a la operación como el acto primero al acto segundo. Mas la operación propiamente humana es entender y razonar que es lo peculiar del hombre en cuanto hombre; luego, es menester que haya un principio que confiera la especie (*operatio sequitur esse*), lo que no puede consistir en el entendimiento pasivo, puesto que el principio del entender debe ser necesariamente *impassibile et non mixtum corpori*, y ello no sucede con la cogitativa.<sup>6</sup>

Al margen de estos pormenores, la estimativa de los animales irracionales difiere de la cogitativa humana en la medida en que aquélla conoce el individuo en tanto es término de una acción o de una pasión del sujeto, mientras que ésta aprehende el individuo *sub natura communi*, o sea, a través de las intenciones singulares que permiten conocer una cosa en cuanto que es esa cosa —*hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum*—. En suma, la diferencia no estriba en las formas sensibles que inmuntan el órgano de la percepción exterior, sino en la captación de las predichas intenciones individuales: “nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instictu, homo autem etiam per quandam collationem”.<sup>7</sup> La *collatio* se revela aquí como la objetividad de lo conocido reunida bajo una óptica distinta, ya que la sensibilidad humana se comporta de un modo más insistente frente a la realidad objetiva, lo que le otorga un mayor ahondamiento sobre las cosas que tiene ante sí.

Pero si en el hombre hay un conocimiento experimental, en la medida en que este saber pertenece rigurosamente a la sensibilidad, no se puede decir otro tanto de las sustancias lisa y llanamente separadas. Cuando Santo Tomás encara la atribución de una experiencia a los ángeles o a los demonios, admite que pueda hablarse de esa manera siempre que se resguarde la índole analógica de esa experien-

1123, et lect. 9, n. 1249, ed. R. M. Spiazzi O. P. (ed. Leonina, t. XLVII, vol. II, Romae 1969); et *De veritate*, q. 14 a. 1 ad 9um, ed. R. M. Spiazzi O. P. (ed. Leonina, t. XXII, vol. II, Romae 1971). La referencia aristotélica es: *Ethica Nicomachea*, 1, 13, 1102 b 25, et 1, 13, 1103 a 3.

<sup>6</sup> *Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 60, Quod haec sint falsa; cfr. op. cit., L. II, cap. 73 Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus; Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum; Adhuc. Virtus cogitativa.

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 78 a. 4 Resp. Cfr. op. cit., Ia Pars q. 83 a. 1 Resp.; *De veritate*, q. 1 a. 12 Resp.; In *Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 13, n. 398, et in L. III, lect. 4, n. 629; In *Aristotelis librum de sensu et sensato commentarium*, lect. 2, nn. 25-26, ed. R. M. Spiazzi O. P.; In *Aristotelis librum de memoria et reminiscencia commentarium*, in L. I, lect. 1, n. 298, ibid.

cia en comparación con la del hombre: atribuimos una experiencia a los ángeles por una razón de semejanza de la *cosa conocida* y no por una semejanza de la *facultad cognoscitiva*, porque la experiencia es del singular (*obiectum cognitum*) al que abordamos con los sentidos; sabemos que los entes espirituales conocen dicho objeto, pero no con el empleo de los sentidos.<sup>8</sup> Por extensión también aludimos a una “experiencia intelectual”, semejantemente a como puede exclamarse que la inteligencia es “sentido”, “visión” u “oído”, y de acuerdo a ello no habría inconvenientes en pensar en una experiencia angélica o demoníaca, mas se nos impide proclamar que la mente conozca lo singular en su *aquí y ahora*. El entendimiento versa directamente sobre los universales abstraídos del mundo corpóreo (el entendimiento humano *in statu unionis*), o bien sobre lo positivamente espiritual (el entendimiento separado); de donde aún es factible conseguir una nueva deducción: el demonio conoce la verdad por una experiencia temporal, pero no sensitivamente, sino en cuanto que en las cosas materiales se completa la semejanza de la especie inteligible que en él se halla naturalmente ínsita.<sup>9</sup>

Sin embargo, no se puede identificar la experiencia con el conocimiento sensible *ut sic*, ni tampoco con la armonización total de las percepciones sensoriales externas e internas, que es lo que ocurre, a nuestro juicio, cuando la psicología moderna se interesa por la dirección de las aprehensiones sensitivas en pos del mecanismo de ideación. La experiencia surgiría en este caso como el acto de un *sensus communissimus* al que se le ha eximido de la necesaria determinación que le cabe en el conjunto del conocimiento ligado a la operación de los sentidos. No es otra la impresión que se extrae de la lectura de las páginas en donde William James hace hincapié sobre este punto. El psicólogo norteamericano dice que la vía cognoscitiva de la experiencia es propiamente la puerta de entrada que abren los cinco sentidos externos. En este orden, los agentes que inmutan el cerebro se convierten inmediatamente en los objetos del espíritu; no así los que no lo afectan. Sería de necios pensar de dos hombres con idéntica destreza para el dibujo —uno, un genio natu-

<sup>8</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 54 a. 5 solutio ad secundam obiectionem. Cfr. *op. cit.*, Ia Pars q. 58 a. 3 ad 3um: “Ad tertium dicendum quod experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu”. Vide etiam *op. cit.*, Ia Pars q. 57 a. 2 Resp., et Ia Pars q. 64 a. 1 ad 5um. El *discursus* es propio de la potencia intelectiva de la forma espiritual unida al cuerpo: *op. cit.*, Ia Pars q. 79 a. 8 per totum; *De veritate*, q. 15 a. 1 Resp.; *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. III dist. 35 q. 2 a. 2 q. 1, ed. M. F. Moos O. P.

<sup>9</sup> *De malo*, q. 16 a. 1 ad 2um, ed. P. Bazzi O. P. et P. M. Pession O. P. Cfr. *Summa theologiae*, Ia Pars q. 57 a. 3 ad 3um, et Ia Pars q. 64 a. 1 ad 5um.

ral nonato; el otro, una persona aplicada y obstinada— que ambos por igual deben su arte a sus “experiencias”. Por eso James no vacila: *I will then, with the reader's permission, restrict the word 'experience' to processes which influence the mind by the front-door-way of simple habits and association.*<sup>10</sup> Según la tradición escolástica, en cambio, la experiencia adquiere una función sintética que no está desprovista de aquel rasgo que impulsó a Santo Tomás a enfatizar su tenor de *collatio* en la que confluyen materiales de variada contextura, aunque reducidos a una unidad formal claramente distinguible de los resultados de las restantes percepciones sensibles.

En última instancia, la experiencia sólo brindará la fisonomía de un conocimiento acabado y suficientemente perfilado si la comprendemos a la luz de su proyección hacia el saber intelectual. En esa circunstancia, el recurso al concepto de participación es el método de mejor enjundia para evacuar los interrogantes ocultos en una zona en la cual la experiencia está adornada con la impronta de ser el más importante de los *praeambula scientiarum*.

La experiencia, en efecto, no es el conocimiento reportado por los cinco sentidos externos ni por el sentido común; es, sin más, una clase de saber que presupone el ejercicio de las potencias sensoriales convocadas a la captación y conservación de las formas sensibles, pero que no sería posible de no ser por la existencia en el hombre de la *vis cogitativa*. La cogitativa, por otro lado, es dócil para proferir los actos que redundan en el *experimentum*, pero apoyando siempre su movimiento en el hecho de haberse retenido en la memoria los datos sensibles de un determinado objeto.<sup>11</sup> Desde ese punto de vista, aún permaneciendo en el ámbito humano, el conocimiento empírico es rastreable en los animales irracionales, sobre todo si se cae en cuenta que el conocimiento sensible de los seres inferiores al hombre se adapta primordialmente a los requisitos de la vida enmarcada en el orden de la generación, la alimentación y la defensa de las especies biológicas carentes de un gobierno intelectualivo intrínseco. No extraña, pues, que el doctor Angélico, atento a las contingencias del estrato sensible, haya indicado una experiencia en los brutos que se asemeja a la humana, si bien ésta la desborda al estar guiada por la marcha hacia un término largamente superado en el panorama que expedita al hombre el conocimiento intelectual. Para testimoniar esta analogía, en donde el parangón es la sensibilidad y la experiencia huma-

<sup>10</sup> W. JAMES, *The Principles of Psychology*, chap. XXVIII, vol. two, p. 628, New York s. d.; cfr. op. cit., chap. XIII, vol. one, p. 487, and chap. XXVIII, vol. two, pp. 619-620.

<sup>11</sup> *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, in L. I, lect. 1, n. 17, cfr. n. 18, ed. M.-R. Cathala O. P. et R. M. Spiazzi O. P.

nas, incúmbenos registrar el párrafo del comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles que sirve para asir el meollo de este primer acercamiento al asunto con un explícito traslado a la noción de participación en la analogía de la experiencia humana con la irracional: "Supra memoriam autem in hominibus, et infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis".<sup>12</sup>

Es notorio que estas precisiones de Santo Tomás se sostienen en su célebre cosmovisión de los entes naturales, en donde el universo creado muestra un orden de perfección que responde a la idea de una ejemplar arquitectura. Hay seres que se mueven sólo ejecutivamente en pos de un fin; munidos de algún conocimiento, otros emprenden el movimiento en un trámite meramente material, ya que ignoran la razón formal del fin; pero están asimismo los hombres, que, por encima de aquéllos, poseen un movimiento formalmente directivo hacia sus fines, puesto que conocen el término de su accionar, según lo que a este término le compete dentro de una consideración universal a través del discurso y de la inteligencia. Es así que **la aprehensión sensible de los hombres converge en un conocimiento —la experiencia— que analógicamente lo atribuimos a los demás animales en la medida en que por el aludido orden universal de los entes naturales se ha estipulado una continuidad en la escala de perfecciones que engalanan a cada ser, mas sin que por eso se abroguen las diferencias que separan las especies y los géneros de las cosas en ellos clasificadas. De modo, pues, que la experiencia humana, siendo la experiencia perfecta, es la que oficia de modelo en las experiencias de los otros animales porque tiene lugar en la naturaleza de un ente en cuya composición física el alma intelectiva es su forma actualizante, y que, obviamente, actualiza un cuerpo —de quien dependen la sensibilidad y la experiencia— y una serie de potencias sensitivas que son del hombre y le pertenecen en virtud del principio mentado:**

<sup>12</sup> Op. cit., ibid., n. 15. Cfr. op. cit., in L. IV, lect. 6, n. 599; *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. III dist. 34 q. 1 a. 2 Resp.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 4 ad 6um, et *De veritate*, q. 10 a. 13 Resp.

el hombre es tal substancia natural por la unión del cuerpo y el alma en una unidad en donde ésta no es el puro motor del platonismo, sino fundamentalmente la forma que le comunica el ser. Esa comunicación, luego, permite los actos segundos, como el conocer experimental, que no es idéntico a la experiencia que puedan conseguir los entes cuyo ser les es comunicado por una forma no intelectual. Pronto ratificaremos esta realidad.

#### LA PARTICIPACION "EX RATIONE SUBIECTI"

La experiencia consiste en un conocimiento exhalado por la cogitativa en el momento en que ésta efectúa su aplicación a las intenciones individuales, o, si se prefiere, a lo que Santo Tomás denominó *intentiones insensatae*; con ello damos por averiguada que la experiencia es un acto cognoscitivo sometido subjetivamente a la potencia sensible de cuyo ejercicio surge esta determinación aprehensiva.<sup>13</sup> En consecuencia, ya que tácitamente se ha estipulado la trabazón entre la cogitativa —sujeto potencial— y la experiencia —saber que adviene como actualización de dicha facultad—, nos toca ahora referirnos a la experiencia como algo que participa la intelectualidad en el mismo grado en que la cogitativa participa de la virtud del entendimiento o de la racionalidad. Por eso, sopesando el problema de la cogitativa, la sede natural desde donde se propende a la captación de las intenciones particulares, creemos hacer justicia a esta participación *ex ratione subiecti* de la inteligencia o de la razón en la experiencia sensible.

Comprobamos que la cogitativa y la memoria humanas no desuellan en la sensibilidad por causa de la sensibilidad misma, sino ante todo porque, en cuanto humanas, no evaden su condición de potencias sensitivas de un compuesto hilemórfico que se constituye en su actualidad primigenia por la comunicación del *esse* a través de la forma substancial incorpórea del hombre; en otras palabras, y con el empleo del lenguaje tomista, digamos que la excelencia de las mencionadas facultades sensibles se debe a su afinidad y proximidad con el entendimiento inmaterial: "Ad quantum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam".<sup>14</sup> En general, Santo Tomás hace un uso cons-

<sup>13</sup> La exposición más profunda sobre la función de la cogitativa puede leerse en el magnífico volumen del Padre C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, sezione 1ª, cap. IV, § 3ab, pp. 222-232, 2ª ed. riveduta, Brescia 1962. Cfr. R. ALLERS, "The Vis Cogitativa and Evaluation", *The New Scholasticism*, 1941, XV, pp. 195-221.

<sup>14</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 78 a. 4 ad 5um.

tante del principio de subalternación por el cual se explica que lo participado tiene una necesaria relación de dependencia respecto del participante que, en la concatenación de ambos términos, exige la subordinación de aquél hacia éste. Ello se verifica aún entre las potencias del alma, *quia etiam inferior pars animae participat aliquantulum rationem sicut obediens imperanti*.<sup>15</sup> Una tal jerarquización de la sensibilidad humana promueve también la mayor envergadura entitativa del cuerpo del hombre, puesto que no sólo se perfecciona como instrumento de la vida espiritual, sino que la misma corporeidad asume un nivel cuya prestancia se compagina con la información del alma intelectual: “Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti”.<sup>16</sup>

Con estos precedentes ya se puede enunciar la respuesta que el Angélico nos obsequió para dilucidar la encuesta *utrum una potentia animae oriatur ab alia*, que compromete todo el diagrama del presente ejemplo de la participación. El argumento *in contrarium*, en donde no es citada ninguna autoridad, reza así: “Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia”.<sup>17</sup> El planteo de Santo Tomás confirma este razonamiento: teniendo en cuenta que la esencia del alma es el principio de sus potencias, hase de vislumbrar el doble camino por el cual una potencia procede de otra, porque, en el fondo, la naturaleza manda que en las cosas que dimanen de un principio, así como la primera es causa de las demás, así la que más se aproxima a la primera es, en cierta manera, causa de las subsiguientes. En esta duplicidad, entonces, encontramos que la esencia del alma es como un principio agente y final o como un principio receptivo. a) Como principio activo o final, las potencias que ostentan una cariz de anterioridad de naturaleza y de perfección son primeras en el orden de vecindad

<sup>15</sup> Op. cit., Ia Pars q. 57 a. 4 ad 3um. El principio se halla en Aristóteles: *Ethica Nicomachea*, 1, 13, 1102 b 31, y el Aquinatense lo aplica congruentemente en su versión psicológica: la potencia concupiscible y cualquier virtud apetitiva, como la voluntad y la facultad irascible, participan de la razón según que escuchan (*exaudiunt*) la razón que las mueve, además de obedecerle como a alguien que las impera: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, in L. I, lect. 20, n. 240; cfr. op. cit., loc. cit., nn. 241-244. Véase también D. M. BASSO O P., “Regulación moral y conocimiento”, *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 1959, I, pp. 37-67.

<sup>16</sup> De potentia, q. 5 a. 10 ad 4um, ed. P. M. Pession O. P.

<sup>17</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 77 a. 7 Sed contra.

con la esencia del alma, y, por ende, son primeras en la escala de la causalidad, i. e., tienen primacía en lo que respecta a la naturaleza y a la perfección de las más alejadas del principio substancial de la forma. De ahí que este origen de las potencias menos perfectas respecto de las más perfectas merezca una aclaración que solamente es proporcionada por la causalidad participante del *prius secundum naturam* que influye en el que es *posterius* por su naturaleza, o bien por la participación del *magis perfectus* en el *minus perfectus*. Es lo que acontece con el entendimiento respecto de los sentidos: "Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto". b) En el segundo caso, el principio de receptividad llama a invertir la situación: "Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo".<sup>18</sup>

La participación del entendimiento en la cogitativa se debe interpretar como la transmisión de la virtud de la razón en la potencia sensible. Allí afinca el aspecto *conjuntivo* de esta facultad sensible con el espíritu, aspecto que fue anunciado por Santo Tomás después de distinguir entre el modo de aprehensión intelectual y el de la *ratio particularis*. Nos declara el Santo Doctor que el entendimiento conoce el universal, a quien no tienen acceso los sentidos propios; es por ese motivo que no corresponde designar *sensibile per accidens* a todo lo que el entendimiento aprehende en las cosas sensibles, *sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus*. Así, simultáneamente cuando veo a alguien que habla o que se mueve a sí mismo, concibo intelectivamente su vida, *unde possum dicere quod video eum vivere*. Opuestamente, si se produce la aprehensión en el singular —y no en el universal, que es lo objetivamente entendido por nuestra mente—, es porque en ese instante el conocimiento ha sido provisto por la cogitativa, obrando ésta en la frontera límite entre la sensibilidad y la racionalidad, lo que a pesar de todo no la erradica de su estirpe sensorial: *Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur*.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Op. cit., loc. cit., Resp. Cfr. op. cit., Ia Pars q. 77 a. 6 Resp. et ad 3um; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. I dist. 3 q. 4 a. 3 Resp., et in L. II dist. 24 q. 1 a. 2 Resp.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 13 ad 7um et ad 8um. Para la participación gnoseológica a nivel de la cogitativa, véase C. FABRO, op. cit., *ibid.*, § 3bc, et § 4, pp. 233-242.

<sup>19</sup> In *Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 13, nn. 396-397. Como dice Santo Tomás, algunas potencias sensitivas, aun siéndonos comunes con los animales irracionales, tienen en nosotros una nítida excelencia por hallarse unidas a la razón (e. g., la

Merced a los notables trabajos de Cornelio Fabro, hoy podemos apreciar que esta temática de Santo Tomás fue inspirada en los dos autores neoplatónicos cuya literatura le fue posible frecuentar asiduamente: el anónimo musulmán del *De causis* —una compilación de la *Elementatio Theologica* de Proclo— y el Pseudo Dionisio Areopagita.<sup>20</sup> El Pseudo Dionisio, especialmente, es la fuente que utiliza el Angélico en casi todos sus tratados para aprovechar una sentencia destinada a apoyar esta suerte de “emanación” de la cogitativa a manera de participación en ella de la virtud intelectual. Para Tomás de Aquino, en las potencias aprehensivas y apetitivas de la parte sensible hay algo propio que les compete en razón de la naturaleza sensitiva, pero también hay algo más, a saber: algo que módicamente participa de la mente en cuanto que lo supremo del orden sensible toca (*attingit*) lo último de la facultad espiritual, “sicut dicit Dionysius, in VII cap. *de divinis Nominibus*, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum”.<sup>21</sup> La fórmula del Pseudo Dionisio<sup>22</sup> gozó del hermoso comentario de Santo Tomás que destaca lo siguiente: puesto que lo ínfimo de lo supremo se une a lo máximo de lo inferior, lo supremo de la criatura corpórea —el cuerpo del hombre— se halla unido a lo ínfimo de la naturaleza intelectual— el alma racional—, dándose allí una muestra de la belleza del universo (*universalis pulchritudo*) por medio de la concordia y de la armonía de todas las cosas (*per unam omnium conspirationem*).<sup>23</sup>

---

cogitativa y la reminiscencia); de ahí la consiguiente excelencia del apetito sensorial humano, que está naturalmente llamado a obedecer a la razón inmaterial: *Summa theologiae*, Ia-IIae q. 74 a. 3 ad lum.

Es éste un pensamiento que la escuela no dejó de corroborar; así, el Cardenal Cayetano lo adjunta a su análisis de la cuestión *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*, en donde se puntualiza la conjunción de la cogitativa con el entendimiento: THOMAE DE VIO CAJETANI O. P. *Commentaria in “Summam theologiae” Sancti Thomae Aquinatis*, comm. in Iam-IIam q. 109 a. 2 n. VII, ed. Leonina, t. VII, p. 293a.

<sup>20</sup> C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, parte 3ª, sezione 1ª, § 2, pp. 278-298, 3ª ed. riveduta, Studi Superiori, Torino 1963; *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1960, trad. italiana: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, parte 2ª, pp. 257-274, Studi Superiori, Torino 1961. Para lo relativo a la participación en su aspecto gnoseológico, Fabro suele mencionar a su favor el libro capital de G. SÖNGEN, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom “ens et verum convertuntur” als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Veröffentlichung des Katholische Institut für Philosophie, Albertus-Magnus Akademie zu Köln, Band II, Heft. 4, Münster in Westfalen 1930, y la disertación inaugural de un escritor protestante: J. MUNDHENK, *Die Begriffe der “Teilhabe” und des “Lichts” in der Psychologie und Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*, Würzburg 1935.

<sup>21</sup> *De veritate*, q. 25 a. 2 Resp.; cfr. *op. cit.*, q. 14 a. 1 ad 9um.

<sup>22</sup> *De divinis nominibus*, cap. VII, § 3, PG t. III, col. 872 B.

<sup>23</sup> *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, in cap. VII, lect. 4, n. 733, ed. C. Pera O. P. Cfr. la aplicación de esta doctrina a nuestro caso: *Summa theologiae*, Ia. Pars q. 76 a. 5 Resp., en donde se remite al *De divinis nominibus*, cap. V §§ 6-7, PG t. III, col. 820 D - 821 B.



Esta premisa clave del tomismo es el antecedente indispensable para advertir que la participación del intelecto en las facultades sensibles, y sobre todo en la cogitativa, se realiza como una verdadera *continuatio* de lo superior en lo inferior, lo que también ocurre en dos facetas: a) Primero, en cuanto el movimiento de la parte sensible finaliza en la mente, como acontece en el movimiento que va desde las cosas al alma (*a rebus ad animam*); de ese modo, el entendimiento conoce el singular mediante la reflexión, esto es, conoce su objeto universal y luego regresa al conocimiento de su acto, en cuyo retorno va a conocer después la especie que es el principio de su intelección y el fantasma a partir del cual fue abstraída la especie. Es evidente que la recusación de esta continuidad de la razón en lo sensible obstruye la recta inteligencia del conocimiento que el entendimiento consigue el singular material, ya que sin esa *continuatio*, que se da en la cogitativa, es muy probable que la filosofía no encuentre otra senda que la del nominalismo para describir dicha percepción: borrada la vigencia de la prolongación de la mente en la cogitativa, no parece haber opciones para el conocimiento intelectual del mundo físico como no sean el escepticismo o el intempestivo postulado de Ockham, que, negando la teoría de Santo Tomás, estaba urgido en sostener que el singular es lo primero que conocen tanto el entendimiento como los sentidos. A esta opinión, baluarte del nominalismo y del moderno filosofar, asiente igualmente Francisco Suárez cuando desecha la reflexión como método del conocimiento intelectual del concreto; a ella nos referiremos en la conclusión. b) Segundo, en cuanto que el movimiento que va desde el alma a las cosas comienza en la mente y se difunde a la parte sensitiva en tanto la razón rige las restantes potencias. Así es que el intelecto ingresa en el objeto singular a través de la cogitativa, porque la sentencia universal de la mente sobre lo operable no puede ser aplicada a las cosas particulares si no es por la *potencia media* (= *ratio particularis*) que aprehende los objetos *sub natura communi*. De ello brota un cierto silogismo, nos dice Tomás, “*cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de Anima*”.<sup>24</sup> Frases éstas que son preciosos testimonios del realismo tomista extendido al conocimiento de los actos humanos del quehacer moral y artístico, etapa en la cual la continuación del entendimiento en la cogitativa garantiza la ejecución de las

<sup>24</sup> De veritate, q. 10 a. 5 Resp.; cfr. op. cit., q. 2 a. 6 ad 2um, et q. 10 a. 5 ad 2um.

operaciones del *agere* y del *facere* en conformidad con las razones formales de los objetos a los que se enderezan nuestros actos.

Sabido es que el entendimiento discursivo es quien tiene la misión de comparar aquello que le está vedado a los sentidos, además, de captar universalmente la razón de perfección y de apetibilidad de los bienes que causan el movimiento a modo de fines; pero nuestras acciones, como incansablemente lo repite Santo Tomás, son particulares; de ahí que la aplicación de las leyes universales de la técnica y de la moral a las operaciones individuales se dé mediante una virtud cognoscitiva que, volcada sobre lo concreto, recibe y acomoda los elementos inteligibles prolongando la virtud superior en su jurisdicción propia.<sup>25</sup> Ya en cuanto conocimiento, ya en su alargamiento a la vida práctica y a lo específico del arte, la inteligencia continuada en la cogitiva —de acuerdo a esta cláusula de la participación— transforma en inocuo el problema moderno del “puente” entre la mente y las cosas del mundo, bien porque el origen de los conceptos reclama la percepción sensitiva del singular positivamente existente fuera del alma, bien porque la reflexión intelectual hace que el espíritu nunca pierda el contacto con los objetos sensibles. Por ambos lados la razón particular se instala en el conocimiento humano como fructífero enlace entre el entendimiento y los individuos materiales. Ello, sin duda, sería descabellado de no participarse la inteligencia en la cogitativa, pues siendo ésta una potencia sensible, nada contribuiría para la intelección abstracta de lo real concreto ni para la aplicación a lo real concreto de lo intelectivamente abstracto si no se instituyera y obrara *quasi partem intellectus capiendo*, según que la mente se comunica con lo que le es contiguo a través de una cierta infusión o emanación hacia lo más cercano que tiene junto a sí, y paralelamente con la transmisión —por el principio formal del compuesto— de toda la actualidad que recibe lo íntimo del hombre —la sensibilidad—, en franca dependencia de lo supremo metafísicamente difundido en las capas menores del ente.<sup>26</sup>

Retomemos el hilo de la cuestión. La experiencia, lo hemos visto más arriba, es un conocimiento que deviene en función de la cogitativa. Como tal, ese conocimiento no se relaciona con la razón

<sup>25</sup> Cfr. C. A. SACHRI, *Nécessité et nature de la délibération*, 2e. partie, chap. VII, pp. 116 et sqq., Québec 1963 (thèse doctorale de l'Université Laval, éd. mécanographique).

<sup>26</sup> C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, loc. cit., pp. 293-394; ID. *La fenomenologia della percezione*, sezione 3a., cap. VIII, § 5, pp. 504-506, 2a. ed., Brescia 1961. También puede verse el resumido pero interesante texto de J. LEGRAND S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, 2e. partie, L. I, chap II, § II, 1° B, t. II, pp. 90-91, Museum Lessianum, Section Philosophique N° 28, Bruxelles-Paris 1946.

particular a la manera de un acto primero con respecto a su correspondiente potencia, sino como un acto segundo con respecto a una naturaleza en la cual reside el principio de dicho saber. Así, la actualización cognoscitiva que provoca la experiencia halla su fundamento subjetivo en la potencia sensible que colecciona las intenciones no sentidas de la realidad singular y cambiante. Subjetivamente, entonces, la experiencia participa de la inteligencia, toda vez que el acto aprehensivo del entendimiento pasivo comporta de suyo la participación de la virtud de la mente.

Esta participación se patentiza en el hecho mismo de ser la cogitativa una facultad que ya obra participando de la intelectualidad, por lo cual, al conocer lo que va coleccionando, incorpora al unísono a la aprehensión sensible un cúmulo de intenciones individuales que, en cuanto conocidas, participan igualmente de la intelectualidad que revisten los actos derivados de una potencia situada en el máximo peldaño de la sensibilidad humana. Con ello comprendemos por qué la experiencia, lograda por el ejercicio de una facultad participadamente intelectual, es un conocimiento engalanado con la participación de una intelectualidad que le sobreviene por la circunstancia de ser recibido en armónica compatibilidad con la estructura del sujeto, *nam receptum est in recipiente per modum recipientis*. Tan cara al realismo para indicar la intencionalidad del conocimiento, la fórmula también nos inculca un indicio no menos radical: el conocimiento que el hombre procura con el ejercicio de la cogitativa es un verdadero conocimiento en la medida en que la presencia del objeto en el sujeto se produce con arreglo a la conformidad entre el objeto conocido y los factores subyacentes en la facultad cognoscitiva.

¿Qué valor habría de tener el conocimiento de una potencia sensible, pero intelectual por participación, si el objeto conocido y la aprehensión que de él consigue no satisfacen la intelectualidad participada que regula el comportamiento de esa facultad? O, mejor todavía, ¿qué razón ampara la existencia de una intelectualidad participada en la cogitativa como no sea el conocer un objeto sensible a quien, en tanto conocido, se le comunique alguna dote de inteligibilidad que contente la naturaleza de la potencia? Es lógico admitir que la inteligibilidad de las cosas materiales es sólo potencial, siendo necesaria la intervención del entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto; mas no es erróneo pensar que esa virtud activa de la mente se dirige a un objeto preparado y decantado por obra de la cogitativa, que, de antemano, por su condición de razón participada, recoge para el hombre un saber que bajo su aprehensión ya

posee un grado de pre-inteligibilidad que le es impreso al ser efecto de una facultad en donde campea el imperio del espíritu. Una tal participación de la inteligencia en la experiencia sensible se manifiesta en el descenso del entendimiento hacia la realidad singular (*reflexio*), pero muy especialmente en el ascenso del conocimiento empírico hacia la intelección (*inductio*).

(continuará)

MARIO ENRIQUE SACCHI

## NOTAS Y COMENTARIOS

### POSITIVISMO JURIDICO Y FUNDAMENTO DEL DERECHO POSITIVO (\*)

#### INTRODUCCION

La irrupción del Positivismo Jurídico reviste, en la Historia de la Filosofía del Derecho, consecuencias muy importantes para la vida de los hombres en sociedad, en la medida en que aquél, en algunas de sus escuelas, involucra el ataque a la existencia de toda norma que no tenga como fuente la voluntad humana. La expresión más característica del Positivismo Jurídico la constituye el pensamiento del recientemente desaparecido HANS KELSEN que, al decir de Messner, es "el más importante de los enemigos declarados del Derecho Natural"<sup>1</sup>, y con quien, como dice Graneris, el positivismo ha alcanzado su apogeo y también su punto muerto<sup>2</sup>.

Este trabajo se limita a la crítica de la obra de Kelsen *Qué es la Justicia*, tocando, además del tema del "fundamento del Derecho" los diversos temas que la obra plantea, en especial el de la posibilidad del Relativismo o Excepcionismo Moral para fundar teóricamente la convivencia socio-política. La edición consultada es la 3a. edición castellana, versión en nuestra lengua de Ernesto Garzón Valdés, editada en 1966 por la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba.

#### PROBLEMATICA QUE PLANTEA LA OBRA COMENTADA

Esta pequeña obra, al plantear una riquísima problemática o elenco de temas de la mayor importancia vital, hace ver la conexión íntima que hay entre el Derecho y temas incluidos, para nosotros, dentro de la Etica en el sentido más amplio, dentro de la Filosofía General o aun de la Teología. En el presente capítulo sólo pretendo mostrar esa problemática e insinuar las líneas de su solución. Anticipo, sin embargo, una observación crítica: no parece conciliarse esa vasta problemática con la pretensión de una "pureza" del Derecho a lo Kelsen, sin mezclas metafísicas, teológicas, morales y sociológicas. Resulta

---

\* Crítica a la obra de H. KELSEN, *Qué es la justicia*.

<sup>1</sup> MESSNER, JOHANNES, *Etica social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, Rialp, Madrid, 1967, p. 545.

<sup>2</sup> GRANERIS, GIUSEPPE, *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée, 1961, p. 167.

inevitable aludir a esa amplitud de temas y aspectos a que alude Kelsen al abordar el tema de la Justicia. En el pensamiento kelseniano esos temas tienen relación, si bien no a nivel científico. Cabe observar a ello que resulta arbitrario seccionar en compartimentos científicos estancos una realidad que se da como unitaria; y por otra parte señalar que si esos temas o aspectos “extrajurídicos” fundamentan de algún modo lo jurídico y que si en ellos —fundantes— no podemos adquirir certezas reales, objetivas, lo fundado cae por tierra y carece de validez, desde el punto de vista científico, sostenerlo con una “hipótesis” normativa<sup>3</sup>.

### 1. *El tema del conocimiento humano*

Para el “diálogo” con la obra de Kelsen, por esa misma dependencia en que nos movemos en el Derecho respecto de otros temas, es preciso remontarnos a la cuestión previa del problema del conocimiento humano.

En el ámbito gnoseológico se hace necesario tomar posición entre dos posturas irreductibles: Realismo e Idealismo. “Se denomina «realismo» a la doctrina según la cual el objeto del conocimiento (del verdadero, claro es) lo constituyen auténticas realidades, seres capaces de subsistir independientemente del conocimiento”; “se designa con el nombre de «idealismo» aquella doctrina según la cual no conocemos nunca seres independientes del conocimiento”<sup>4</sup>.

La postura del “realismo”, congruente con el sentido común (nadie espontáneamente piensa que al conocer un árbol conoce no un árbol real, trascendente al sujeto, sino una mera modificación subjetiva), es la que permite admitir certezas objetivas, por oposición a subjetivas. En esa postura se admite que podemos equivocarnos en nuestros juicios, pero que podemos tener, y tenemos por lo menos algunas, certezas objetivas.

“Se conviene en denominar «escépticos», en un sentido absoluto, a los que niegan la posibilidad de todo conocimiento humano cierto” ... “El tema de la posibilidad de la certeza —o si se prefiere, la del conocimiento cierto— versa, así, no sobre una mera certeza subjetiva, sino acerca de la certeza objetiva, realmente fundada”<sup>5</sup>. Con lo expuesto acerca del Escepticismo y del Idealismo se ve que la posibilidad de rechazar objetivamente el primero está en rechazar el segundo, adoptando la actitud realista.

### 2. *El tema de los valores*

Kelsen rechaza todo Escepticismo en las ciencias de la naturaleza, pues admite “conocimientos humanos ciertos” a ese nivel. Pero decididamente los rechaza en el ámbito del conocimiento de los valores morales, dado que “a última hora, (este conocimiento) está determinado por factores emocionales y, por consiguiente, tiene un carácter  *eminentemente subjetivo*”, ... “válido únicamente para el sujeto que formula el juicio y, en ese sentido, es relativo” (p. 19).

<sup>3</sup> Cfr. GRANERIS, *op. cit.*, n. 2, p. 166; MESSNER, *op. cit.*, n. 1, p. 306.

<sup>4</sup> MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de Filosofía*, 5ta. edición, Rialp, Madrid, 1967, p. 467/7; cfr. GILSON, ETIENNE, *El realismo metódico*, 3a. ed., Rialp, Madrid, 1963, trad. de Valentín García Yebra, prólogo de L. E. Palacios.

<sup>5</sup> MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, en n. 5, p. 463.

Como "de la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión"<sup>6</sup>, es preciso señalar qué es para nosotros "valor", antes de referirnos a las facultades con que lo captamos. Valor, en sentido formal ("aquello por lo cual algo es valioso", es "un valor") es, para nosotros "bien humano", o sea es bien para el hombre; lo cual no significa que lo subjetivo ("para el hombre") sea lo determinante del valor, sino que lo que es bueno en sí lo es para el sujeto.

Reducido el valor a la noción más amplia de "bien", corresponde decir qué se entiende por bien, en sentido formal. (Decimos formal porque, así como distinguimos en el valor el sujeto valioso de la valiosidad, podemos distinguir "el bien" y "los bienes", o sea, los sujetos u objetos "buenos" y aquello por lo cual son buenos). Para responder al punto propuesto la vía es el análisis de la noción de "lo bueno", partiendo de lo que todos entendemos como tal, para remontarnos reflexivamente a la esencia de lo bueno.

Lo bueno alude a deseable o a "apetecible". Nada es deseable o apetecible sino en la medida en que es real o se lo concibe como real, sea real actual o posible. Y las cosas son tanto más deseables o buenas en la medida en que son mejores, más perfectas, en la medida en que tienen más perfección o ser. De ahí la reducción, (que no es equiparación nocional absoluta, pues "bien" dice algo más que "ser"), y el "anclaje", diríamos del bien en el ser.

Este es el camino seguido por Santo Tomás de Aquino: "El bien y el ente son en realidad una misma cosa y difieren sólo nocionalmente. Lo cual se patentiza como sigue. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible y por eso dijo Aristóteles en el libro I de la Etica, que bueno es lo que todas las cosas apetecen. Es manifiesto, pues todo apetece su perfección. Ahora bien, una cosa es perfecta en cuanto está en acto; por donde se ve que algo es bueno en cuanto es ente ya que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente el bien y el ente son realmente lo mismo, aunque el bien expresa la razón de apetecible que el ente no expresa"<sup>7</sup>.

### 3. El tema de la captación de los valores

a. *Planteo del tema*: Las posiciones sentadas permiten distinguir esta concepción de los valores de otras tales como las de Kant, para quien el bien no está en las cosas exteriores sino sólo en la voluntad humana, y se determina por un elemento subjetivo y apriorístico<sup>8</sup>; o la de Scheler, quien independiza a los valores respecto del ser y sostiene que su captación se produce de manera "intuitivo-emocional" si bien reconociendo la objetividad de los valores y superando el subjetivismo<sup>9</sup>; y de la de Hartman, que dota a los valores de "una idealidad y consistencia con independencia del mundo de las cosas"<sup>10</sup>.

Si distinguimos como facultades superiores del hombre el entendimiento y la voluntad, asignando a la primera el conocer y a la segunda el querer, si las conceptuamos como potencias y por lo tanto las especificamos por su objeto, y tenemos como previa la concepción del valor y del bien como anclados en el ente, se comprende que "el objeto formal de la apetición, a saber, el valor, es una especie del objeto formal del conocimiento, a saber, el ser; y

<sup>6</sup> BRUGGER, WALTER y otros, *Diccionario de Filosofía*, trad. José M. Vélez Santarell; Herder, Barcelona, 1962, p. 479, voz "Valor" por Lotz.

<sup>7</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 5, a. 1.

<sup>8</sup> GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Tratado de Metafísica*, Gredos, Madrid, 1961, p. 158.

<sup>9</sup> BRUGGER, op. cit., n. 7, p. 482.

<sup>10</sup> GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., n. 9, p. 159.

si el valor se conoce —lo cual es una condición imprescindible para que dé lugar a una apetición elícita— es porque es”<sup>11</sup>.

El hombre, en efecto, no se gobierna generalmente por tendencias ciegas o fatales, sino que tiene la facultad de “tomar distancia ante las cosas”, de pensar lo que va a hacer. Tenemos, por otra parte, la experiencia de quienes, luego de cometer una mala acción, “reflexionan”, “piensan”, “recapacitan”, para luego obrar “bien”: o de quienes, a pesar de que su afectividad las incline a algo, ven como “valioso”, como bueno, a pesar de todo, obrar de otra manera distinta a la que les resulta “grata”. Así, ante el peligro, aun cuando “afectivamente” tendemos a huir, si debemos cumplir con un deber, si debemos defender a un indefenso o a quien estemos obligados a defender, no huimos. Y también en el caso de la justicia. Muchas veces pagar una deuda no causa en nosotros ciertas resonancias afectivas gratas, pero vemos que lo debemos hacer y lo hacemos.

Por tanto, la *captación de los valores* no se produce, ni solo ni principalmente, por la afectividad, sino por la *inteligencia*. Aunque, como quien capta los valores no es una facultad descarnada, sino todo el hombre, TAMBIÉN SE PRODUCEN UNA CAPTACIÓN Y RESONANCIAS AFECTIVAS. “Entre ... el irracionalismo valoral, ... que «se abre únicamente al sentir emocional» ... y el «racionalismo valoral que disolvería en el ser el carácter propio del valor» ... «se encuentra la *aprehensión intelectual del valor*, que lo descubre porque el ser es intrínsecamente valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquél, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y el querer; por eso, aun la *aprehensión intelectual del valor* estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos”<sup>12</sup>

b) *La posición de Kelsen en este punto*: Kelsen niega, en definitiva, que podamos captar valores “absolutos”. Entiendo que la interpretación que debemos dar a esa expresión es la de “*captar con certeza valores objetivos*”<sup>13</sup>. En efecto, dice: “cuando nuestra conciencia pide una justificación absoluta de nuestra conducta, es decir, postula valores absolutos, nuestra razón no está en condiciones de satisfacer estas exigencias. Lo absoluto en general y los valores absolutos en particular, están más allá de la razón humana que sólo puede lograr una *solución limitada —y en este sentido relativa—* del problema de la justicia como problema de la justificación de la conducta humana” (p. 37/8; (ver también pp. 19, 28 y 29). En definitiva, aunque en Kelsen el acento esté puesto en la relatividad, lleva implícito el problema de la certeza objetiva. Por lo tanto, le cabe a Kelsen, sustancialmente, la calificación de *escéptico*. Dice al respecto Luis Lagaz y Lacambra: “El verdadero ataque al Derecho Natural católico-escolástico proviene no de los juristas sino de los filósofos, no del historicismo jurídico sino del RELATIVISMO como forma del pensamiento filosófico contemporáneo. El relativismo representa una forma filosófica contemporánea. El relativismo representa una forma filosóficamente de-

<sup>11</sup> MILLÁN PUELLES, op. cit., n. 5, p. 372.

<sup>12</sup> BRUGGER, op. cit., n. 7, p. 479.

<sup>13</sup> Cabe, además, hablar de la captación del valor “absoluto” entendiendo por tal, el hombre. Su demostración queda reservada a la Teodícea. Ese sentido de “conocimiento del Absoluto” parece ser utilizado por Kelsen en la obra comentada, en p. 36, al hablar de: “aceptación de un fin supremo que es precisamente el problema de la moral en general y de la justicia en particular”; y en p. 37: habla de “último fin”.



purada y en cierto modo atenuada, del escepticismo. Este, en el dominio ético, representa la negación misma del campo moral y de la posibilidad de conceptos y juicios morales que tengan sentido. El relativismo en cambio no niega la existencia del ámbito de la moral y admite que pueden emitirse juicios válidos de valor referidos a lo que es bueno, justo, etc.; ahora bien, estos juicios no son científicamente demostrables, carecen de validez universal, son "actos de fe", no "conocimientos" ... "*Escéptica es la posición de Kelsen para quien la justicia y el Derecho Natural son meras ideologías que encubren intereses y el Derecho positivo una mera técnica al servicio de finalidades sociales completamente arbitrarias*"<sup>14</sup>. Y escéptico específicamente en materia moral.

De ahí que, con las analogías que comporta la transferencia al campo moral, le quepan al autor comentado las célebres y clásicas refutaciones hechas a lo largo de la historia, especialmente por Sócrates, y por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, contra el Escepticismo en general y en particular contra los "sofistas".

c) *Conclusión Crítica*: Por lo que reprochamos en este plano a Kelsen:

aa) Que la alegación de las opiniones contradictorias de los hombres sobre los valores no es argumento contra todos los valores. Es evidente que los hombres muchas veces se equivocan; pero el error se distingue del no-error: la aceptación de que existen errores implica la certeza de la verdad, la admisión de opiniones contradictorias implica admitir el principio de contradicción.

bb) Que así como admite que la coincidencia de muchos en algo no prueba la verdad de lo que afirmen (p. 30), así también la discrepancia no prueba el error de todos los discrepantes.

cc) El respeto de Kelsen por la Ciencia (ver p. 86) significa el implícito reconocimiento del valor de la verdad objetiva conocida por sus causas.

dd) Kelsen, como todos los escépticos, debiera hacerse cargo de las consecuencias que importa un Escepticismo o un Relativismo Moral coherentes para la vida social. (ver cap. IV de este trabajo).

ee) El solo hecho de que existan comunidades prueba que en los hombres hay ciertas coincidencias básicas en ciertos valores; de hecho, todos damos por aceptado el valor de la vida, el valor de la vida en sociedad, la necesidad de admitir la autoridad social, el valor, la necesidad y el derecho de satisfacer las necesidades primarias, etc., todo ello *implícita o explícitamente*. Por otra parte, existe la posibilidad de dar un fundamento racional a dicha coincidencia valorativa, apelando a la constitución de la naturaleza humana, con lo que el Relativismo queda destruido.

ff) El hecho de admitir opiniones totalmente contradictorias a la suya y con el mismo fundamento que la suya (p. 29), implica, dicho en frase de Del Vecchio<sup>15</sup> "una condena definitiva de la razón", pues es negar el principio básico de todo razonamiento, el principio de no contradicción. En ese

<sup>14</sup> LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS, *Filosofía del Derecho*, 2da. ed., Bosch, Barcelona, 1961, p. 315/6. Dice Kelsen en *Teoría Pura del Derecho-Introducción a la Ciencia del Derecho*, trad. Moisés Nilve, Eudeba, Bs. As., 1971, p. 197/8: "Una justificación es un juicio de valor, que tiene siempre un carácter subjetivo y atañe a la ética o a la política".

<sup>15</sup> Cit. por MESSNER, *op. cit.*, en n. 2, p. 494.

caso, más valdría la coherencia de Cratilo, de quien Aristóteles refiere que "llegaba hasta creer que no es preciso decir nada" y "se contentaba con mover un dedo"<sup>16</sup>.

gg) A pesar de sostener, en párrafos como el citado, que las opiniones contradictorias pueden ser igualmente valederas, Kelsen hace juicios morales: v. gr. condena a la Inquisición, elogia a Pedro Bayle como "uno de los más grandes libertadores del espíritu humano" (p. 83), define como "una de las páginas más gloriosas de la historia", "el decreto de tolerancia de José II" (p. 83 y 84), postula la democracia como la mejor forma de gobierno (p. 84), que consiste en la protección de los intereses de la mayoría, incluso "contra la minoría de los súbditos" (p. 17). Y no hace estos juicios cuidándose de destacar que valen tanto como el elogio, por ejemplo, de la Inquisición y la autocracia, sino que lo hace convencido de ellos y de su verdad. Cae, aquí también, bajo aquella observación de Aristóteles: "es, pues, de toda evidencia, que nadie piensa de esa manera, ni aun los mismos que sostienen esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, toman (los escépticos) el camino de Megara en vez de permanecer en reposo en la convicción de que andan?... Es evidente que ellos mismos creen que esto es mejor y aquello peor... En efecto, no van en busca igualmente de todas las cosas, ni dan a todo el mismo valor..."<sup>17</sup>. O sea: no parecen creer que su preferencia no esté fundada en algo real y objetivo.

hh) Finalmente cabe preguntar, ante la afirmación de Kelsen de que la solución al problema de los valores es determinada por factores emocionales: ¿con qué facultades, con la inteligencia o la afectividad, ha hecho Kelsen esa afirmación? Si cree que con la inteligencia, cabe preguntar por qué no podemos ver intelectualmente también cuál sea nuestra conducta justa en un momento dado aun contra nuestra afectividad; si cree que con la pura afectividad, su opinión es tan subjetiva e infundada como la opuesta, a saber: la que se funda en la captación principalmente intelectual de los valores.

#### 4. *Relación entre orden jurídico, orden político, orden moral y concepción del mundo*

Kelsen expone con exactitud y vivacidad la conexión entre esos diversos órdenes en la obra que comento. La conexión entre *orden jurídico* y *orden político* queda planteada, por ejemplo, cuando afirma que la justicia es la felicidad, pero no la felicidad individual; "por felicidad sólo puede entenderse la satisfacción de ciertas necesidades que son reconocidas por el legislador..." (p. 16). O cuando establece la relación entre justicia, felicidad, libertad y forma de gobierno (p. 17).

Al concebir (aunque sea "secundariamente") la justicia como virtud del "hombre" (p. 11), o al relacionar "orden justo" con "felicidad del hombre" (p. 11), se plantea la conexión entre el orden jurídico y político y el orden moral (el orden que apunta al horizonte total de la perfección del hombre). Señala Kelsen, asimismo, que dichos órdenes dependen de la "concepción del mundo" que se adopte, cuando admite que "la solución no puede ser la misma cuando se acepta que la libertad es el valor supremo, punto de vista del liberalismo, y cuando se supone que la seguridad económica es el fin último del orden social, punto de vista del socialismo" (p. 28). Esto muestra, en tér-

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, V, 6a. ed. cast. Azcárate, Espasa, México, 1960, p. 84.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, n. 17, V, IV, p. 80.

minos del profesor Dr. Guido Soaje Ramos, la dependencia de todo el *orden moral* del *orden real*<sup>18</sup>. El fundamento que se reconozca al Derecho y a todo el Orden Moral depende, en definitiva, de la concepción que se tenga sobre el "orden Real".

Los autores modernos han escindido los diversos campos de la ciencia convirtiéndolos en sectores incomunicados, sin jerarquías ni relaciones entre sí. Así se ha postulado la "independencia" de la Política respecto de la Moral (Maquiavello), o del Derecho de toda conexión metafísica, moral, sociológica (Kelsen). Por el contrario, el pensamiento tradicional occidental establecía la conexión, jerarquía y dependencia entre los diversos saberes. Pero la realidad es unitaria y rebasa la pretensión de "pureza" de los autores "modernos". De ahí que esta relación que en la obra comentada no deja de plantear Kelsen es un vivo testimonio en contra de esa tendencia, y concretamente de su "Derecho puro"<sup>19</sup>. Y así como la construcción kelseniana, en definitiva, no puede ser "pura", *tampoco puede ser "neutra"* de valoraciones "extrajurídicas". Pues vamos viendo la dependencia del Derecho de saberes superiores, en los cuales, como no podría ser de otra manera, *se ha tomado partido*. Kelsen, por ejemplo, concretamente, toma partido en favor de una Ética autónoma: "normas que prescriben la conducta humana pueden tener su origen únicamente en la voluntad y esta voluntad *puede* ser sólo humana si se excluye la especulación metafísica" (p. 73). De hecho Kelsen excluye toda "metafísica" (ver p. ej. p. 72). Lo mismo cabría decir respecto del tema de la objetividad o subjetividad de los valores, etc.

Kelsen reconoce, por otra parte, en otra obra suya, su toma concreta de posición en el orden político: "Ya que los resultados a que llego se aproximan a los de la vieja teoría liberal del Estado, no trataré en forma alguna, de defenderme de la observación que se me pueda hacer de que en mi obra se perciben síntomas de ese neoliberalismo que parece apuntar en todas partes"<sup>20</sup>.

(Continuará)

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

<sup>18</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, apuntes mimeografiados sobre *Estructura General del Orden Moral*, tomado de sus clases de Ética por alumnos de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

<sup>19</sup> Cfr. MESSNER, op. cit., n. 1, en nota 13, p. 256.

<sup>20</sup> Cit. por HELLER, *Teoría del Estado*, vers. española de Luis Tobfa, 6ta. ed., Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1968, p. 71/2. Dice al respecto HELLER, op. cit., p. 73: "Ello es lo que hace que el más somero análisis permita descubrir, en los representantes del «método jurídico puro», a pesar de pretenderse apolíticos, una capa de «firmes conceptos políticos» como base de sus investigaciones". Cfr. SAMPAY, *Introducción a la Teoría del Estado*, Omeba, Bs. As., 1961, p. 141.

## BIBLIOGRAFIA

FREDERICK S. JOHNSTON Jr., *The Logic of Relationship*, Philosophical Library, New York, 1968, 110 pp.

Este libro pretende mostrar, a mi parecer, que los damianistas (¿para qué estudiar lógica si la lógica no conduce a la Salvación?) estaban equivocados. Eso sí, hay que conocer la "lógica referencial", como la llama el autor. Daré algunos ejemplos de lo que se propone en este libro. Después de citar a S. Mateo 5, 44-45, se afirma: "relacionando la lógica de la referencia con la lógica de la inferencia tendremos mayor capacidad para amar y menos lugar para odiar" (p. 47). "Con la lógica de la referencia tenemos ahora una base intelectual para ejercer la caridad con aquellos que se nos oponen" (p. 48). Claro que no se trata sólo de la salvación; Johnston Jr. afirma (¿cómo lo demostrará en lógica referencial o inferencial?) que con la lógica de la inferencia (deducción e inducción) seguiremos *solucionando* la mayoría de nuestros problemas, pero con la lógica de la referencia comenzaremos a *resolver* la mayoría de nuestros conflictos. Por eso, después de explicarnos en el Cap. I la teoría del sistema de lógica referencial y en el Cap. II la noción de verdad (que "no es de este mundo", p. 36) despliega las implicaciones religiosas (Cap. III), psicológicas (Cap. IV), filosóficas (Cap. V), políticas (Cap. VI), sociales (Cap. VII), científicas (Cap. VIII).

En una palabra: en este libro no hay "lógica" ni "relación". Johnston Jr. tiene derecho a no interesarle ni una ni otra. Y tiene derecho también a afirmar que no desde un punto de vista emocional, pero sí desde un punto de vista intelectual, debe aceptarse la siguiente argumentación: "Si la vida y la muerte son contradictorios y si algo y nada son contradictorios y si la vida es algo, entonces la muerte es nada. Si la muerte es nada y si una contradicción es nada, entonces la muerte es una contradicción". Pero a lo que no tiene derecho es a llamar *Logic of Relationship* a este libro.

ALBERTO MORENO

ROGER VERNEAUX, *Critique de la Critique de la Raison Pure de Kant*, Ed. Aubier Montaigne, París, 1972, 186 pp.

Son ya bien conocidas las cualidades didácticas del Prof. Verneaux y de allí que ya a priori resulte atractivo una crítica suya a la *Critica* kantiana, obra en sí siempre llamativa y desafiante, aun cuando no siempre tratada con el respeto y la ecuanimidad que merece su autor. Como bien dice Verneaux: "¿Refutar a Kant? (...) Una tal empresa es, ciertamente, legítima, pero nos parece en

extremo vana dado que es puramente negativa. Contrariamente, lo que no resulta ciertamente vano es reflexionar sobre temas difíciles y buscar la verdad ayudados por un gran filósofo" (p. 7). Con lo cual el lector tiene ya una adecuada obertura: se tratará de determinar cuál sea la verdad de los problemas en función de un gran pensador, porque "lo propio de un gran pensador es, en efecto, impulsar al espíritu de modo tal que nadie pueda ya pensar, después que él, exactamente como antes" (p. 8). Y esto es, justamente, lo que ha ocurrido con Kant.

Muy adecuadamente ha dividido el autor su obra en los temas fundamentales: *El problema crítico*; *Los juicios sintéticos a priori*; *Materia y forma del conocimiento*; *El idealismo trascendental*; *Sensibilidad y entendimiento*; *Fenómeno y cosa en sí*; para acabar con otro más breve: *Creer y saber*. A través de todo el desarrollo está presente la doble función que corresponde a un filósofo: una simpatía, un amor, por aquel que se critica, y uno no menor por la verdad que se intenta desentrañar con motivo del discurso; porque ciertamente tan respetuoso como aparece Verneaux en cuanto a la persona de Kant, tanto más lo aparece en cuanto a la verdad se refiere, y de allí que se halle el lector con claras definiciones cuando llega el momento de decidir quién tiene razón o, por mejor decir puesto que no se trata de un torneo personal, cuál es la verdad.

No se trata de una obra de investigación, en sentido estricto: no se hallará en ella ni aparato crítico, ni bibliografía (sólo se citan, en el cuerpo, las versiones francesas de las obras de Kant utilizadas) ni opiniones de otros autores; no, la obra es eminentemente didáctica, muy clara en su exposición, excelente para tomar un contacto mediato con Kant que diga al lector qué dice Kant en sus términos principales y qué opinar de su *Crítica*. Que tal es el propósito del autor, y lo cumple cabalmente.

J. E. BOLZÁN

ALBERTO CATURELLI, *Mamerto Esquiú, vida y pensamiento*, Ed. T.E.U.C.O. (Taller editor de la Universidad Nacional de Córdoba), Córdoba, 1972, 256 pp.

Para quienes sólo tienen una "piadosa" imagen a la violeta de Fray Mamerto, esta obra de Caturelli abrirá panorama insospechado, pues nuestro autor intenta —y logra— "arrancar a Esquiú de una vez por todas de las manos de la retórica para situarlo en el plano de la estricta investigación científica" (p. 10). Lo cual no significa —y vaya dicho para quienes se erizan cuando de investigación científica se trata— reducirlo a una serie escueta y documentada de datos biográficos precisos, puesto que si libros hay en que el corazón ha movido a la inteligencia hasta obligarla amorosamente a destilar lo suyo, éste es sin duda uno de ellos.

Originado en la Tesis doctoral de Caturelli según su versión de 1953, llega muy oportunamente esta edición en momentos en que el proceso de beatificación parece acercarse al final feliz esperado. Y gracias al plan de trabajo, es de esperar que de su lectura se acabe con el Esquiú empobrecido de discursos y recordaciones oportunistas, pues tras haberse hablado hasta la saturación del "orador de la Constitución", se ha dejado al público en general en la ignorancia más supina, al punto de que muy pocos saben, en verdad, quién fue Fray Mamerto Esquiú. Y por cuanto la personalidad más se transparenta en el pensamiento que en las circunstanciales relaciones biográficas, la mayor parte de

la obra está dedicada al pensamiento de Fray Mamerto; pensamiento que "es, de veras, la misma *vida* de Esquiú" (p. 10). Desde estas premisas y arrancando de un breve *Itinerario* biográfico (Cap. I), pasa Caturelli cuidadosa y documentada revista a *Fuentes y formación* (Cap. II) hasta poder fijar las *Bases de un pensar cristiano* (Cap. III), el cual (notable para nuestra época) estaba basado en un preciso conocimiento de la filosofía y de la teología (fundamentalmente, en Santo Tomás y San Buenaventura), así como en un acertado uso de las Sagradas Escrituras. Y desde aquí motiva Caturelli todo el próximo desarrollo: *El tema de Dios; Servus Jesu Christi; Pecado y libertad; Cristo; El Cuerpo Místico; La historia; La sociedad; La vida mística*; constituyen otros tantos capítulos que nos llevan como de la mano y nos ganan el corazón —condigna respuesta de lector a autor— en una secuencia ascendente de quien fuera en vida un auténtico hombre de Dios, dado a la vida activa con un sólido respaldo en la vida contemplativa y una acabada intelección de aquello mismo que había de predicar. Nada menos.

J. E. BOLZÁN

JUAN ENRIQUE BOLZAN, *Continuidad de la Materia. Ensayo de interpretación cósmica*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, 190 pp.

Es difícil hacer una nota bibliográfica de un autor tan allegado a SAPIENTIA como el profesor Bolzán. Si decimos que su obra nos parece extraordinaria, puede que suene a mero compromiso. Y, sin embargo, nos atrevemos a decirlo. Y es una obra extraordinaria no sólo por lo poco frecuente que es encontrar investigaciones sobre temas a la vez estrictamente científicos y filosóficos, y por lo poco frecuente que es situarse en estos temas precisamente en el punto de vista en que se coloca el autor, sino sobre todo por las calidades intrínsecas del libro. Bolzán no es un científico con devaneos de filósofo, ni un filósofo que está más o menos al tanto de las cuestiones científicas: es la rara y extraordinaria conjunción de las dos cosas. Todas estas "consideraciones generales" sobre la personalidad del autor relucen, punto por punto, en esta obra. Entrando más particularmente en ella, constatamos antes que nada que es fruto del mejor y más equilibrado realismo. Un realismo que no cede a la tentación de dos posiciones tan *à la mode*: una que reduce toda la realidad física a un conjunto de ecuaciones y otra que la convierte en un molesto enjambre de palabras. Bolzán cree que tanto la ciencia como la filosofía pueden decir algo con verdad del ser corpóreo, que la capacidad cognoscitiva del hombre puede apoderarse de lo que en verdad la cosa es y traducirlo misteriosamente en el plano intencional, con todos los riesgos y limitaciones. No dudamos que el libro resultará escandaloso para más de uno. Y, no sólo por esto, porque el autor va más adelante todavía. Como Tales, Anaximandro... se pregunta qué es esta realidad de la que somos parte. Pero, este "qué es" se lo exprime y se lo exprime hasta lo último, hasta lo verdaderamente último. Parece que perseguidas las cosas hasta lo último llegan a un punto de encuentro común y último para todo. Y esto que ya les pasó a aquellos antiguos filósofos vuelve a suceder en la inquisición de Bolzán: empieza preguntándose por la "materia" y termina en la participación del *Esse Subsistens*, lo mismo que, por ejemplo Anaxágoras terminaba en el nous absoluto, o Aristóteles en el Acto puro. Pero, no confundamos las cosas: no se trata en forma alguna de un larvado discurso teológico, ni siquiera de la búsqueda de un fundamento divino para el cosmos. Se

trata de una investigación toda ella *sobre el ser material*, que se despliega en tres niveles concéntricos: uno científico, otro filosófico (o de la filosofía de la naturaleza) y otro metafísico. Una meditación integral sobre el ser físico. Si, como en los *Libros de la Física* de Aristóteles, terminamos con el Motor Inmóvil, tanto mejor.

Este "Ensayo [científico-filosófico] de interpretación cósmica" —como reza el subtítulo— se entreteje en torno al problema de la "Continuidad de la materia", según dice el título. Siguiendo una antigua tradición muy sabia, considera indispensable previamente ponerse de acuerdo por lo que se entiende por "materia", por continuidad, por individuo, sustancia, etc. No será aquí la intención el establecer definiciones decisivas, que serán fruto del final de la investigación, sino de fijar un inmediato significado de los términos. Permítansenos (a riesgo de alargarnos demasiado, pero como muestra de cómo el autor domina y se apodera de lo "nuevo" y de lo "viejo") detenernos un instante en un primer logro de este primer capítulo: la manifestación del empleo equívoco de la palabra "materia", a la que por una parte se la hace equivalente a masa y por otra se la pretende sinónima de toda la realidad física. Si la materia es equivalente de masa habría que excluir de ella a radiaciones, ondas, campos... y ¿qué serían éstos, si no son materia? Si es lo mismo que realidad física, ¿no reducimos a un denominador demasiado estrecho toda la plenitud del universo corpóreo? La investigación aclarará los distintos sentidos de materia. Por ahora, determinemos al ser corpóreo o material como un ente *qualicuant*. Bolzán tiene una concepción dinámica del ser —y ella es una de las líneas de fuerza de su meditación—. Por eso, las cualidades o propiedades del ser se resuelven en modos de actuar y de padecer. De la conjunción de estos dos modos constituyentes del ser corpóreo, éste se nos manifiesta como ser extenso activopasivo, interdinámico por contacto. Este ente de nuestra inmediata experiencia es el que toma por objeto la investigación, que se va a desarrollar en dos momentos, tan enlazados entre sí que forman una verdadera continuidad. De este ser va a estudiarse la estructura última y va a estudiarse la continuidad última. Por estructura última se entiende aquí aquello que, ante la inteligencia humana, es el fundamento o explicación definitiva del ser y su comportamiento, es decir, de la esencia o principios constitutivos: va mucho más allá de los componentes geométricos o en alguna forma mensurables empíricamente. Continuidad última implica la ordenación total y suprema de este ser, no sólo la continuidad de las partes de un individuo dentro de la unidad que lo conforma, ni de los individuos dentro de la especie y las especies dentro de la unidad del cosmos o de la unidad física total, sino además la unidad de ésta dentro del universo del ser. Mas, esta perspectiva última en la que se coloca Bolzán —y hay que recalcarlo muy bien— no es un saltar olímpico sobre las etapas previas metodológicas e históricas: surge de ellas. Así el análisis sobre la naturaleza del ser corpóreo y su continuidad se entabla desde la vertiente científica (desde las subpartículas y la naturaleza de su continuidad intraatómica hasta la gradación de los entes en el universo) y desde la vertiente filosófico-metafísica (desde la individualidad y sustantividad de las partículas y "mínimos naturales" hasta la unidad de todas las cosas en el Ser). Y en ambos casos se siguen las líneas esenciales de un desarrollo histórico fundamental que llega hasta nuestros días.

Como sería demasiado largo seguir capítulo a capítulo este denso libro, hay que contentarse con resumir las tesis esenciales que van jalonando la ruta. Y antes de hacerlo, debemos expresar nuestro sentimiento, pues somos cons-

cientes que con ello dejaremos de lado la vida y la riqueza peculiar de la obra, y esto en favor de lo que parecerá a muchos nada más que cierto número de manidas tesis del aristotelismo tradicional. Pero será necesario añadir que tales tesis están repensadas por el autor con tal vigor y profundidad, que bien pueden considerarse nuevas o reconquistadas del presente naufragio empirista, lo mismo que otros puntos esenciales de la filosofía de la naturaleza, como el valor y naturaleza del principio de individuación, la relación sustancia-accidente en el orden corpóreo, el rol "activo" de la cantidad o su relación con la cualidad, la localización como efecto dinámico de los entes corpóreos, la crítica del atomismo mecanicista, los aciertos fundamentales de la química aristotélica, etc. El lector comprenderá que en una nota como ésta no podemos no ya ofrecer, pero ni siquiera referirnos a todo el contenido de un libro en donde no hay nada de hojarasca. Por eso debemos centrarnos en lo que parece más esencial y que estaría comprendido en las siguientes conclusiones:

a) Los cuerpos naturales o entes corpóreos, que son el sujeto inmediato de la investigación del científico y del filósofo, se nos dan como unidades individuales sustanciales macroscópicas, ya que recién en ellas parecen manifestar en plenitud sus propiedades específicas (p. 89 y ss.).

b) Estas unidades sustanciales, *para el científico* se constituyen últimamente por integración o combinación de partículas, átomos y moléculas (o según el lenguaje de la tradición aristotélica en "mínimos naturales"). *Para el filósofo*, estos últimos componentes señalables en el análisis matemático o empírico, no son suficientes para explicar exhaustivamente el comportamiento total extenso-cualitativo, esencialmente dinámico, transitivo y móvil del ente corpóreo. El ser extenso que es esto, y al mismo tiempo está actuando y llegando a ser lo otro, debe estar últimamente constituido por un principio potencial, "raíz de poder ser lo otro" y de un principio actual, que hace que sea lo que ahora es. Es decir, de materia y forma (p. 30).

c) Los seres corpóreos los hemos llamado sustancias y esto entendido en su alcance metafísico. Hay que reconocer que son y subsisten "en sí mismos" y no en otros. Modos de ser que se nos manifiestan en acciones, fenómenos, comportamientos que van y vienen y son así sus accidentes. El más típico y específico —como se dijo antes— es la cantidad, que empieza por extender la sustancia y así todos los accidentes, "de aquí que la cantidad existencialmente considerada sea necesariamente cualicantidad" (p. 95). Pero, para comprender la sustancialidad misma de todo ente y del ente corpóreo es necesario advertir la esencial dinamicidad del ser. El ser sustancial (*esse*) es acto (*actus essendi*). Acto entitativo por de pronto, pero acto que implica necesariamente la operación. El *acto de ser* constituye el ser de una cosa y al propio tiempo lo abre a otros por la acción. Por eso, la sustancia, si como estructura estable es definida como algo que es en-sí, en su faz dinámica es un ser-para-otro y aun, gracias-a-otro (p. 106).

d) Estos entes materiales de nuestra experiencia, que definimos como sustancias, se nos manifiestan también como individuos. Es decir, como unidades que siendo unas por la sustancialidad (un modo de ser y operar estables) y unas o continuas por constituirse en una porción de materia cuantificada, repiten ciertas propiedades en forma constante.

Y, llegados a esta cima, hay que decir que aquí comienza su camino la parte más personal y original de la reflexión filosófica del autor. Estas "sus-



tancias macroscópicas”, centro inmediato de las manipulaciones del científico y de las especulaciones del filósofo, ¿son en verdad sustancias individuales? Si el *ser* se derrama en distintas cascadas desde el vértice del *Esse Subsistens*, remansándose en jerárquicas participaciones, ¿qué tipo de ser le corresponde en verdad a tales sustancias corpóreas? La respuesta no puede apresurarse mucho. El que quiera ver de una ojeada por dónde va el pensamiento del autor, que recurra a la página ciento dieciséis, en donde hay un esquema, que no podemos reproducir aquí, y que nos muestra el conjunto de tensiones de esas sustancias macroscópicas materiales. De ellas salen flechas en todas direcciones que nos indican que están amenazadas de convertirse en, integrarse en, disgregarse en... Hay un hecho evidente: si la unidad y continuidad de los individuos sustanciales se da (y esto es lo mismo que decir: si se dan en realidad tales individuos sustanciales: *ens et unum convertuntur*), tal unidad y continuidad, tal sustancialidad, en suma, es sumamente precaria. ¿Cómo se da la unidad sustancial individual en esta porción de agua, que se divide al ser derramada? ¿Cómo se da en este gas, cuyas moléculas por sí mismas *tienden a constituirse* en “mínimos naturales” independientes (p. 161)? No es mucho más consistente la individualidad sustancial en los cuerpos en estado sólido, que se parten al simple golpe de una maza. Está lleno de enigmas maravillosos esa cosa tan banal como el paso de los cuerpos al estado sólido, líquido o gaseoso. Parece que la constancia, la firmeza, cohesión y unidad es mucho mayor en la escala microscópica, en los átomos y moléculas o “mínimos naturales”. Por eso, hay una grave tentación de considerar a éstos como los verdaderos individuos sustanciales materiales, y consiguientemente, a los cuerpos macroscópicos como meros agregados accidentales. Bolzán no comparte este punto de vista. En este caso no se trata de una mera adición accidental de múltiples, sino de una *integración*, una unión cuantitativa y, en este sentido, accidental, pero gracias a la cual la sustancia puede expresar toda la potencialidad de su ser y por lo mismo es decisiva para la misma sustancialidad. Pero, omitiendo los bien matizados y meticulosos análisis del autor de esta dimensión de la precariedad de la sustancia individual macroscópica (cf. p. 117 y ss., sobre todo 123-128), detengámonos en otra dimensión que se descubre en ella. La sustancialidad no se halla sólo comprometida desde abajo, sino también desde arriba. ¿No decimos ya: “este trozo de plomo, de hierro, este grano de sal, esta porción de tierra, de agua? De repente aparece aquí indicada en los objetos materiales de nuestra experiencia su orientación o participación en *un todo*: en el hierro, el agua, la sal. Lo que llamamos sustancias macroscópicas las podemos considerar, nos dice el autor, como *individuos-especies parciales* (IEP). Pero sobre ellos o mejor de todos ellos resulta el verdadero Individuo sustancial específico Total (IET). Entrevista la hipótesis del IET, Bolzán lanza toda su poderosa batería razonadora a fundamentarla. Recurre primeramente a la exigencia platónica de la unidad del Eidos. La “especie” o forma es una, una esencia. Por propia gravitación pediría ser una. El repartirse en muchos individuos le es del todo fáctico, accidental. Por otra parte, si la esencia se diese como una, sería la plasmación más próxima o acabada de la Idea divina, el prototipo ejemplar de todas las participaciones individuales. Por eso, parecería que debe postularse que de hecho se realice esa esencia o forma una expresión inmediata entonces del Arquetipo divino, del cual sólo son aproximaciones los IEP. La unión de todos estos IEP en un único IET sumaría lógicamente toda la materia cuantitativa de la especie, lo cual posibilitaría que la forma desplegara su plena dinamicidad y virtualidad,

pues ésta se da en razón directa con la cantidad... Así continúa el sagaz autor descubriendo exigencias y conveniencias de la integración de todos los IEP en un único IET (p. 132-136; 145-146). Más allá de la llamada participación lógica de los individuos en la especie está la participación real, física de los IEP en el IET... Pero, no hay que esperar conclusiones prematuras o desconcertantes. Si en el plano de las hipótesis las intuiciones deben ser audaces, en el plano de las conclusiones, tanto filosóficas como científicas, las afirmaciones deben partir de premisas ciertas, de datos estrictamente controlados. Los IET son proyecciones a donde parecen tender a *integrarse* los trozos de sustancias corpóreas; son "ideales de la razón", y al parecer ideales de la misma naturaleza. La investigación nos pondera su preeminencia "ejemplar" (p. 136); nos prueba abundantemente su posibilidad real, destaca su gran función como hipótesis en una interpretación filosófica del cosmos. Mas no llega a admitir una demostración apodíctica de su existencia real. La posición de Bolzán es muy cauta y mesurada, casi parece oscilante (cf. p. 154). El criterio teórico de la individualidad sustancial es el de su acto de ser o *esse*: "He aquí lo propiamente propio de cada ente" (p. 139), nos dice el autor con profundidad metafísica. Pero, en la página siguiente añade: "Considerada la escala desde el *esse*, éste se va expresando, en tanto se va perdiendo la claridad de ser individuo y su perfección ontológica, cada vez más únicamente gracias a un interdinamismo, que en tanto que captado no puede decir más que de algunas cualidades precariamente experimentadas...". La unidad de sustancia individual es unidad de ser, de operación y de materia cuantitativa. Y esto es difícil de probar entre todos los IEP. Para el autor no sólo dos trozos de hierro distanciados, sino aun los que están uno al lado del otro, más, el uno localizando o circunscribiendo al otro, son individuos distintos. Después de una explicación de la localización digna de tenerse en cuenta —fundada en el dinamismo de los cuerpos— se concluye la distinción e irreductibilidad entre esos IEP, que pretendiera igualar "una rasante estimación epistemológica" (p. 138).

Y, sin embargo, nos atrevemos a pensar que Bolzán no cierra todas las puertas a la convicción —a su propia convicción tal vez— de la existencia real, como sugiere la *integración* real de los IET. La unidad capital para la sustancia individual es la de su ser sustancial. Esta se nos manifiesta por la unidad de acción y de materia cuantitativa. ¿No se podrá probar o comprobar un día la unidad o continuidad de materia cuantitativa y de acción entre todos los trozos o partes de un IET? Tal vez. Esperemos. Y la propia reflexión del autor que encuadra los IET en el universo de la participación del *Esse* divino, nos empuja a nosotros más adelante. Si la endeblez de toda individualidad sustancial de los IEP encuentra su sostén —al menos ideal— en los correspondientes IET, es necesario abrir esta integración de especie en especie al cosmos entero. Todo IEP postula su IET, y cada uno de éstos postula la totalidad del cosmos material. El ser tan precariamente en-sí es ser-para-otro y gracias-a-otro en sentido integral. De este modo la sustancialidad de los IET manifiesta también su provisoriedad, ya que necesita del todo, y sólo éste aparece como mostrando la suficiencia plena del en-sí material. Bolzán, que no se pronuncia por la sustantividad real de los IET, no dice ninguna palabra sobre esta conclusión, que sin embargo, nos parece estar en la línea de su reflexión y que a través de Platón, se pierde en los orígenes de la filosofía. La obra no concluye por cierto en este tono unicista. Más acorde tal vez con la medida científica recoge las conclu-

siones seguras de su investigación, recalcando la continuidad de este ser activo-pasivo, que es el ser material, continuidad que va desde las partículas hasta las sustancias macroscópicas y se proyecta en los IET, y que se escalona en la graduación de las especies de menor a mayor perfección dinámica hasta llegar al Acto Puro o *Esse Subsistens* en una jerárquica participación que conforma la gran "Scala naturae".

No podemos concluir sin señalar siquiera las condiciones técnicas de esta investigación: la unidad y coherencia del tema, proseguido en forma rectilínea, sin que esto impida constantes y profundas incisiones en el descuidado dominio de la filosofía de la naturaleza. Hay uso cabal de las fuentes y de la bibliografía, manifestado en las notas, que no quieren abrumar en un alarde de erudición, sino traer a colación lo óptimo. El lenguaje es no sólo correcto y preciso, sino que alcanza a dar vida y color a cuestiones al parecer tan áridas, como en las que se empeña. Realmente es un libro extraordinario, que honra nuestra cultura y merece la atención de científicos y pensadores.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

E. CASTELLI, *La critica della demitizzazione, ambiguità e fede*, CEDAM, Padova, 1972, 321 pp.

El profesor Castelli ha dedicado anteriormente varias obras al problema de las relaciones de la fe-vivencia, con las demás actitudes que caracterizan al hombre de nuestro tiempo, y que no por ser ajenas al ámbito estrictamente dogmático-religioso pueden ser soslayadas sin más por un pensamiento teológico abarcador. El libro que comentamos surgió de las conclusiones de un encuentro promovido por el *Istituto di Studi filosofici* y por el *Centro internazionale di Studi umanistici*, que reunió a representantes de diversas religiones. Desde 1961, fecha de su primera convocación, ha nucleado en sucesivos encuentros a personalidades sobresalientes en los estudios filosóficos, teológicos, históricos, todos estudiosos que discutieron problemas históricos y doctrinarios sobre Demitización, Interpretación, Moral, Libertad religiosa, etc. Sobre esta base Castelli ha elaborado su obra, que no es la recolección de las temáticas, ni aun de las conclusiones, sino su propia reflexión sobre los problemas, reflexión muchas veces inconclusa, surgida de la inspiración coloquial, sujeta a revisión, pero en todo caso representativa de los esfuerzos de comprensión que desde hace tiempo vienen realizando teólogos y filósofos en pro de un acercamiento basado en coincidencias reales y no en meras formalidades. Este trabajo, por consiguiente, continúa una serie de reflexiones en parte ya plasmadas en obras editadas. Su autor nos advierte que a pesar de las apariencias de laberinto que por momentos puedan evocar, todos los capítulos siguen un hilo conductor: la hermenéutica del testimonio.

También el autor reconoce que el título es ambiguo (p. 14), pues admite al menos dos interpretaciones: como crítica hecha a la demitización, o como la crítica que hace o persigue la misma. Y ha querido mantenerlo, a despecho de la confusión que pudiera suscitar en un principio: en un cierto sentido es la crítica que persigue todo proceso de demitización, en otro, es también la demitización de toda demitización.

El libro contiene dos partes y cuatro apéndices. La primera parte, titulada: *Kerigma e historia* incluye cinco capítulos, a los que tal vez más bien de-

biéramos llamar reflexiones: *La problemática de la demitización* analiza las tensiones entre información y tiempo sacro; *Nota crítica sobre el problema del milagro* retoma el problema de la cognoscibilidad y el objeto formal de lo milagroso en su relación con la recepción de la Gracia, aun para el acto cognoscitivo del mismo; *Kerigma e historia* enfoca el proceso de demitización en la historia y con relación a su dimensión sacral y misteriosa, considerando la **ambigüedad** resultante de la narración histórica del evento sacro; *Hermenéutica y tradición* y *Hermenéutica y Kairós* completan las reflexiones acerca del tiempo histórico y el tiempo sacro.

La segunda parte está íntegramente dedicada al problema del testimonio y su dialéctica interna de afirmación y ocultamiento. De los nueve capítulos que lo componen nos han parecido particularmente interesantes *Mito y fe* y *La hermenéutica de la libertad religiosa*, surgido cuando nos preguntamos dicotómicamente “¿Atenas o Jerusalén?” y que se desarrolla en varios planos: natural, sobrenatural, individual, social, religioso y teológico (el autor mantiene la diferencia entre ambos términos cuidadosamente a lo largo de sus reflexiones).

Completan el libro cuatro Apéndices: *Lo ineventual y la historia*, y *La paradoja del tiempo Sacro*, más ligados a la problemática anterior en forma directa, demuestran la inconmensurabilidad filosófica de lo eventual. ¿Qué significado conclusivo puede darse? La pregunta queda abierta. *El testimonio transferido* y *Nietzsche contra Hegel* son dos observaciones muy sagaces, escuetamente formuladas: cuando transferimos nuestro testimonio (¿y por qué no también nuestra íntima responsabilidad por él?) hablamos “en el nombre de...” y resulta que esta invocación puede llegar a convertirse en máscara que oculte el propio testimonio y lo invalide. Segunda observación: hay dos actitudes del mundo moderno sobre las cuales no se ha llamado suficientemente la atención: la de Hegel y la de Nietzsche, dos actitudes y dos respuestas frente al problema bíblico del bien y del mal y del pecado original del género humano.

Hemos dicho ya que este libro recoge reflexiones; no es un tratado filosófico ni teológico, no es una investigación informativa sobre el estado actual de la reflexión filosófico-teológica; tampoco es el resumen ni la síntesis de lo tratado en las reuniones cuyo temario retoma. Como tal debe ser entendido. En lo que tiene de explícito y en lo que ha quedado —por razones obvias— en el tintero; en lo que aun debe decir el autor, o quien continúe el hilo de sus observaciones. Si buscamos en él respuestas definitivas, recortadas y cuidadosamente presentadas quedaremos insatisfechos. Y también seremos injustos con el autor si lo criticamos por ello; nos ha llamado la atención, nos ha hecho preguntas, nos ha dicho por donde cree entrever la solución. El problema de darla definitivamente nos pertenece un poco a todos.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

GUILLERMO FRAILE, O. P., *Historia de la filosofía española*, T. I: “Desde la época romana hasta fines del siglo XVII”, 418 pp.; T. II: “Desde la Ilustración”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971-1972, 335 pp.

Muere el P. Guillermo Fraile repentinamente en julio de 1970, dejando incompleto el tomo IV de su conocida “Historia de la Filosofía”, y muy adelantada ésta de la filosofía española, que hubo de completar —tal cual él mismo lo refiere en los prólogos— el P. Teófilo Urdániz.

Y si en principio ya se estima que hacía falta una tal obra, cuando se la recorre atentamente y se entra así en contacto con el impensado número de nombres y obras que llenan sus 750 pp., recién entonces se hace cargo el lector de la necesidad de esta recopilación juiciosa. Tal como era su costumbre, el P. Fraile sigue aquí pisando firme el terreno gracias a un exhaustiva y paciente recolección de fuentes, datos biográficos y juicios, extraído todo tanto de una copiosa bibliografía primaria cuanto secundaria; por análisis directo de multitud de obras que muestra conocer hasta el detalle, y de documentos biográficos a veces nada fáciles de hallar; de estudios que acerca de sus autores otros han hecho; en fin, detalles todos que hacen a la composición de una ejemplar obra de investigación pormenorizada; la cual sólo puede llevarse a cabo en Europa, con sus ricas bibliotecas, y la cooperación decidida de instituciones culturales que saben valorar la importancia fundamental de tareas semejantes.

Es decir, que tenemos ahora un venero de noticias en punto a filósofos españoles, y los españoles actuales un filón digno de ser posteriormente explotado en sus muy varias facetas. Sin embargo la obra es tal vez excesivamente un elenco de autores más que un estudio comprehensivo de la historia de la filosofía en España; se trata más bien de un fichero amplio, no suficientemente desarrollado, donde se notan algunas repeticiones menores que un trabajo decantado habría evitado fácilmente; y cierto descuido de edición, como por ejemplo decirnos que la obra fue impresa cual un todo único y dividido posteriormente por razones prácticas en dos volúmenes, siendo así que aparece un "Índice de Materias" sólo en el primer tomo.

Pero suponemos que todo ha ocurrido así por la muerte del P. Fraile, tal como en parte lo da a entender el P. Urdániz, a quien debemos sentirnos obligados por haber aceptado la ingrata tarea de completar la obra hasta hacerla por ahora única y de obligada consulta en adelante.

Mención aparte merece la pulcra labor de la Biblioteca de Autores Cristianos.

J. E. BOLZÁN

L. EDELSTEIN and I. G. KIDD, *Posidonius. Volume I: The Fragments*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, Cambridge U. P., 1972, LIV y 336 pp.

La figura de Posidonio es de las que dominan su época. Por eso, ya desde que se iniciaron los estudios críticos de la historia de la filosofía antigua en el siglo pasado, mereció especial interés este personaje que es uno de los puentes principales entre la cultura no sólo de Grecia a Roma, sino además de Oriente a Occidente. En 1810 J. Bake editaba *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Lugduni Batavorum. Desde esa fecha un poco lejana no se había intentado otra colección completa del gran estoico, aunque C. Müller en *Fragmenta Historicorum Graecorum*, t. III (1849), IV (1851), se había ocupado de sus referencias históricas y geográficas y en nuestro siglo F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 1926, reproducía los textos pertinentes a la historia. No es de extrañar —nos dice I. G. Kidd— por ello, que L. Edelstein anunciara en 1936 que estaba preparando una nueva edición completa de los fragmentos posidonianos. La dificultad y el valor de una tal empresa, así como la conciencia científica con que fue llevada a cabo, puede colegirse del hecho de que L.

Edelstein murió en 1965 ocupado todavía en su preparación. I. G. Kidd fue encargado de llevarla a término. Nos dice que entre la montaña de escritos que recibió, la colección de los fragmentos aparecía ya casi completa, y junto con ellos una gran cantidad de notas críticas e interpretativas. Con buen acuerdo, I. G. Kidd dio cuanto antes término a la edición de los fragmentos, que presenta en este primer volumen, dejando para un segundo, que esperamos sea de próxima data, los comentarios e interpretación.

I. G. Kidd nos dice que trató de seguir los principios y criterios de su predecesor, de acuerdo en último término a su propio juicio. El trabajo resulta así homogéneo. Los editores están de acuerdo en ceñirse a los fragmentos que los antiguos escritores citan expresamente como pertenecientes a Posidonio. La tarea adquiere de esta forma un límite preciso y es el punto de partida necesario tanto para la determinación de la autenticidad de estos fragmentos cuanto para el descubrimiento de otros en citas implícitas. Como advierten los mismos editores, no podemos ser tan ingenuos como para pensar que el criterio definitivo para juzgar la autenticidad de un texto es el que venga bajo el nombre de su autor: las falsificaciones conscientes o inconscientes no son raras, y por otra parte es muy posible que haya muchos pensamientos, doctrinas y aun párrafos textuales del gran polígrafo que fue Posidonio en muchos autores que no lo citan. Pero, tanto para la determinación de la autenticidad como para la ampliación por la investigación de fuentes en otros escritores, es indispensable partir de la colección de todo lo que viene citado bajo el nombre del autor.

Los fragmentos, numerados de 1 al 293, están divididos en tres partes:

I — Testimonios: sobre su vida influencia y características de su filosofía.

II — Fragmentos de obras mencionadas por sus títulos, a saber: Protréptico, Obras de Física, de Ética, de Ciencias e Historia y dudosos.

III — Fragmentos sin asignación a libros determinados, haciendo una división similar a la de la segunda parte.

Títulos y subtítulos van en inglés, así como el tema de cada uno de los fragmentos, que no son traducidos. "El objetivo primero de esta edición es ofrecer el texto más genuinamente posible" (p. XXVI). Presentar un texto, lo más limpio que pueda lograrse, cuando éste se halla repartido en una setenta de escritores es una empresa especialmente dificultosa. Los editores no sólo han recurrido a las mejores ediciones impresas de los autores en los que se encuentran los fragmentos, sino que además han tenido muy en cuenta los descubrimientos posteriores a ellas de la crítica y aun han afrontado el ímprobo trabajo de la personal confrontación y colación de los manuscritos, presentando de este modo un aparato crítico perfecto. El volumen de comentarios que seguirá a esta edición dará razón de la elección de la lectura elegida en los casos en que la oscuridad o la importancia lo requieran. La obra se cierra con índices completísimos de fuentes, de nombres propios y de palabras griegas y latinas. En cuanto a los elementos materiales de la obra, tipografía, distribución, etc. hay que decir que tiene toda la perfección de las mejores ediciones inglesas.

Debemos, pues, felicitarnos de contar con un nuevo elemento de trabajo, que desde ahora es indispensable para el estudio de unos de los más grandes representantes de la filosofía estoica, de tanta trascendencia en la historia de nuestra cultura.

MILTON K. MUNITZ (ed.), *Identity and individuation*, New York University Press, New York, 1971, 261 pp.

Recoge este volumen los trabajos presentados durante el seminario que acerca del tema del epígrafe tuviera lugar durante el año académico 1969-70, bajo los auspicios del *New York University Institute of Philosophy*. Doce autores se ocupan de las diversas facetas del tema, con especial preferencia por la lógica de la identidad: R. M. Chisholm ("Problems of identity"); E. Hirsch ("Essence and identity"); R. C. Coburn ("Identity and spacio-temporal continuity"); S. Shoemaker ("Wiggins on identity"); R. Cartwright ("Identity and substitutivity"); S. Kripke ("Identity and necessity"); J. Woods ("Essentialism, self-identity, and quantifying In"); M. Lockwood ("Identity and reference"); J. Margolis ("Difficulties for mind-body identity theories"); W. Ruddick ("Physical aquations and identity"); H. Hiz ("On the abstractness of individuals").

E. COLOMBO

CHARLES LANDESMAN (ed.), *The problem of universals*, Basic Books, New York-London, 1971, 305 pp.

Se trata de una importante y oportuna antología de trabajos ya publicados, uno de cuyos resultados, y no el menor, es mostrar que el tema, muy a menudo despreciado como una antigualla escolástica, está lejos de haber quedado agotado. La selección de Landesman (17 trabajos divididos en tres secciones: "The theory of universals"; "The theory of abstract particulars"; "Abstract entities, meaning, and language", con autores como B. Russel, Carnap, Frege, Quine, Bergman, Sellars, etc.) amplía en intereses y rica en contenido, carece de un trabajo desde el punto de vista escolástico —contemporáneo o no—; ausencia lamentable porque al fin de cuentas han sido ellos los cultores máximos del problema.

J. E. BOLZAN

JOSEPH DE FINANCE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, versión española de S. Caballero Sánchez, Ed. Gredos, Bca. Hispánica de Filosofía, Madrid, 1971, 512 pp.

No piense hallar aquí el lector una obra revolucionaria, ondulantemente adscripta al "cambio", mas tampoco una simple repetición de lugares comunes so capa de un tomismo vivo e insoslayable: "La doctrina que aquí se propone es, como se espera, de inspiración tomista, pero sin servilismo (...) si nosotros hablamos o escribimos es para poner al lector o al oyente en relación con la verdad que creemos haber percibido (...) si uno piensa que la cosa es o no es así, la más elemental honestidad consiste en decirlo, suponiendo, desde luego, que uno deba absolutamente hablar". Por ello es que tal vez la mejor caracterización de la obra la haya hecho ya, a continuación, su mismo autor: "El presente libro es un libro de buena fe" (Prólogo). Y en este caso "buena fe" significa una inteligencia lúcida en busca de la verdad aceptada allí donde la halle y diga quien la dijere.

En la *Introducción* se plantean dos problemas fundamentales: la *legitimidad* de la ontología (a la cual denomina indistintamente metafísica general) en cuanto ciencia que trata del ser en cuanto ser; y su *método*, al cual el autor denomina "reflexivo", "a condición de precisar que el término a que apunta

la reflexión no es la actividad del sujeto, cuyo mecanismo se trataría de estudiar, sino el ser que la inviste y la domina" (p. 23); porque "El espíritu encuentra al ser en sí mismo, y por doble título: en cuanto él mismo es ser, y en cuanto él es, como espíritu viviente, relación al ser, *apertura al ser*" (p. 23).

Y así como aceptamos, por nuestra parte, esta metodología —con las oportunas aclaraciones que hace de Finance y que omitimos por brevedad— nos permitimos una objeción con respecto a la caracterización de la ontología, pues nos parece que la tan recurrida fórmula: "el ser en cuanto ser", así no más dicho, sólo puede expresar de sí un contenido lógico, siendo necesario "ontizar" —valga la rudeza del término— el ser para que éste pueda convertirse en objeto de la ontología, en objeto de primera intención. Tan es así que el mismo de Finance, cuando va a caracterizar el ser, dice que "el ser es aquello que, en los objetos y en el sujeto que los piensa, hace que éstos *sean* (...es) el acto del objeto" (p. 22-23). Es decir que el ser tiene una absolutez peculiar; que es necesario que *él sea simpliciter* si otros son *secundum quid* (todos los seres de la experiencia); en fin, que goce de *separación*, que sea "El que Es", para abreviar. Estimamos que el texto de Aristóteles, *Met.*, 1064 a 28, donde habla de una "ciencia del ser en tanto ser y separable", ha sido poco explotado, no obstante su enorme significación. Pero todo se debe tal vez a una cuestión de formulación, pues la metafísica tomista es bien consciente de esa realidad del ser separado y de hecho el mismo de Finance hablará posteriormente acerca de la necesidad de distinguir y separar del Todo del ser, el Ser absoluto (p. 364).

El Cap. I aparece ahora dedicado a *El ser*, ese ser que es lo que primero se presenta a la inteligencia (*S. Theol.*, I-II, 55, 4, 4um), que "no puede ser objetivado jamás" (p. 36) y cuya puesta "entre paréntesis constituye la muerte del pensamiento" (p. 41), porque la primera verdad es: "Existe algo". Hay —y es una idea muy interesante— un "Todo del ser, con relación al cual situamos toda existencia y toda posibilidad" (p. 41); Todo del ser que explicitará a través de los capítulos siguientes, especialmente según la "polivalencia del ser" (p. 55 ss.) y su analogía (p. 63 ss.). Aquí, en este capítulo, se hace claro que la idea de ser, si bien adquirida y no innata, aparece con una prioridad tal que "hasta se puede decir que en este sentido [en cuanto "el entendimiento posee por naturaleza el poder de formarla y afirmarla"] el ser es la verdadera forma a priori del espíritu" (p. 78).

El Cap. II: *Los aspectos del ser*, se abre con un estudio sobre los trascendentales, tratando expresamente luego la unidad, la verdad, el bien o valor, y la belleza; en este capítulo estimamos que el apartado mejor logrado es el referido al bien, donde "el objeto del deseo es lo que le falta al sujeto para realizar un cierto todo que aspira a ser" (p. 163), y "lo propio del bien, objeto de la tendencia, y lo que lo distingue de la verdad será, por lo tanto, este carácter al que hemos llamado *perfectividad esencial*" (p. 164) y cuya manifestación más primitiva es la apetencia a ser: "Por cuanto el acto de ser, el *esse*, dice posición de sí, afirmación de sí, adhesión activa a sí, evidentemente implica el valor. Para el ser es bueno existir" (p. 181); bondad que junto con la unidad y la verdad, se conjuga en el esplendor o belleza del ser.

El Cap. III: *La estructura del ser*, comienza con el problema de la multiplicidad y el devenir, pasando desde la solución monista. ("La solución de Parménides era un heroísmo de la razón", p. 210) a las pluralistas y, finalmente y cual solución, a la doctrina del acto y la potencia aristotélica. Desde esta perspectiva analiza los problemas del devenir del individuo concreto y de la multiplicidad como repetición de la esencia (prefiere denominar al clásico tema de la individualización, "problema de la multiplicación", p. 285, lo cual nos parece muy acertado) y como —si el autor nos permite la expresión— repetición



del existir (inagotabilidad del *ser* en un único ser). Problema este último que resuelve echando mano a la distinción real entre esencia y *esse* en páginas que convendrá tener muy en cuenta, pues al hilo de un tratamiento aparentemente simple se destaca, en cuanto el lector comienza a caer en la cuenta, que se trata de un tema sobre el cual ha meditado cuidadosamente el autor, quien al fin se decide a proponer un argumento propio: "Lo que de suyo expresa pura afirmación, pura positividad del ser, no puede ser idéntico a lo que, de suyo, implica negación. Ahora bien, *esse*, de suyo, expresa pura afirmación, pura positividad del ser; la esencia, por el contrario, implica una negación: ser esto es no ser aquello. Por consiguiente, en el ser finito, *esse* no puede ser ralmente idéntico a la esencia" (p. 329). Distinción que le hace decir que si se pretende interpretarla en función de "las nociones aristotélicas de acto y potencia (...) resulta claro que se debe dar una considerable flexibilidad a los conceptos (...) para que se presten a este nuevo empleo" (p. 339), pues, por ejemplo, "la esencia no está en potencia para el *esse* como una facultad lo está para su acto, o como la materia lo está para la forma (...), la extensión del esquema acto-potencia a la pareja *esse*-esencia es una extensión analógica", como lo explica a seguido.

*La causalidad* será el tema del Cap. IV. Expresa preferentemente el principio de causalidad, desde la perspectiva del Todo del ser, como: "Todo ser particular (o todo ser finito) es un ser causado"; fórmula que considera más general que "Todo lo que comienza tiene una causa, puesto que [la primera formulación] valdría incluso para un ser finito que existiera eternamente" (p. 363). Opinamos que aún no se ha llegado a una fórmula que se imponga definitivamente a las demás, apareciendo todas las aceptables con sus reparos; el que hace de Finance a la citada no lo estimamos válido, puesto que no es necesario entender siempre *comienzo en el tiempo*; más aún: un comienzo primero absoluto nunca puede ser temporal.

Sigue a continuación un cuidadoso tratamiento de la causalidad, donde no duda nuestro autor en ocuparse aún del problema tan actual —¿o ya no tanto?— de la evolución. "Es en el obrar, donde la causa ejerce su influjo" (p. 391), según un obrar transitiva o inmanentemente y sin que sea posible una neta separación entre ambos modos: "los dos aspectos de la acción —determinación última y producción o procesión— no están sólo yuxtapuestos, sino que uno viene requerido por el otro" (p. 393). Por nuestra parte nos atrevemos a ser más exigentes, sosteniendo que no existe jamás una acción puramente transitiva; más aún: que toda acción es fundamentalmente inmanente, pues siendo el obrar perfección del ser, éste, en tanto obra, se perfecciona y, consiguientemente, algo de su acción resta en él, no pudiéndose dar "vaciamiento" del ser hacia lo otro.

Pero, ¿es cierto que el agente obra por un fin? ¿Es real la causa final? Tras un estudio cuidadoso de los datos, distingue de Finance entre fin y causa final: "el fin aparece como la determinación del agente en cuanto tal. Es, en la línea del obrar, lo que la forma es en la línea del ser: principio de especificación, (p. 417); mientras que "el fin merece verdaderamente, aunque analógicamente, el nombre de causa. Porque la causa, en el sentido más amplio de la palabra, es aquello que influye en la existencia del efecto, aquello que desempeña un papel en su llegada al ser" (p. 423). ¿Cómo es que el fin mueve, entonces? "Porque el agente, deseando el fin, se pone a actuar con objeto de alcanzarlo o de realizarlo (...). El momento propio de su causalidad es el de su ser deseado" (p. 426); es decir que "el bien o valor es lo que fundamenta, en el ser, el carácter de fin" (p. 427). A esta altura, de Finance estima que la causa ejemplar juega su papel, puesto que "Así como la [causalidad]

del fin consiste en el ser-deseado, la de la Idea consiste en el ser-imitado" (p. 438). En cuanto al "principio de ejemplaridad": *Omne ens finitum est exemplatum*, "enuncia una verdad profunda (...) y no es, en suma, sino una profundización del principio de inteligibilidad y de verdad" (p. 440-1).

En fin, concluye la obra con el Cap. VI: *El sistema del ser. Los tipos de ser*. La tabla (o las tablas) de categorías constituyen una clasificación "útil para un primer acercamiento y contienen elementos que hay que conservar, pero no sería posible reconocerles un valor absoluto y definitivo" (p. 453), y "para satisfacer la exigencia de incondicionalidad propia del metafísico, una tabla perfecta de las categorías debería ser deducida. No es seguro que sea posible la deducción, al menos en los detalles" (p. 455). La categoría *relación* le merece un tratamiento aparte, especialmente motivado por el énfasis que se pone a las veces en el carácter relacional del ser. Para nuestro autor "no parece que haya motivo para ver en la relación una realidad distinta y erigirla en categoría aparte" (p. 468), pero prudentemente acaba diciendo que "si estas investigaciones [acerca de una categoría de "totalidad"] llegaran a reconocer a la totalidad una realidad *sui generis*, a ver en ella un nuevo género supremo del ser, es evidente que debería modificarse nuestra interpretación de la relación predicamental" (p. 472). En éste un punto altamente sugestivo e importante, cuyo principio de solución debe ser buscado en una recta filosofía de la naturaleza (alguna vez hemos escrito que un único ser substancial es impensable como existente en nuestro universo: el ser substancial, según la actual economía cósmica, es un en-sí-para-otro y gracias-a-otro).

La persona constituye ahora "el punto de convergencia de las categorías" (p. 472 ss.), cerrándose así una ontología coherente, pues ya había sido afirmado al comienzo que "el espíritu encuentra al ser en sí mismo" y ahora nos topamos con la necesidad de definir claramente el modo de ser de ese espíritu: la persona, esa realidad "subsistens in rationali natura", expresión que "sigue siendo la que expresa con mayor precisión la condición necesaria y suficiente para que un existente pueda llamarse persona" (p. 479).

Una conclusión total lo lleva al autor a concretar mejor su "Todo del ser", que ha venido utilizando a través de su obra: ese Todo del ser aparece ahora cual un "Absoluto trascendente (...) acto puro de ser, *Ipsium Esse subsistens*" (p. 494). Resulta así "la ontología recapitulada en la teología" (Parágrafo final del libro).

Hemos pretendido con este comentario dar al lector una idea del contenido y valor de esta obra, espigando aquí y allá según ciertos puntos claves, más bien que a través de un "racconto" simplista. Los temas son, sí, los clásicos, mas el tratamiento encierra su novedad; agréguese a ello la abundante noticia histórica —ajustada pero claramente expuesta—, la claridad conceptual, y la calidez estilística, y todo conformará un panorama reconfortante.

Nos hemos dejado para el final algunas observaciones que valen no sólo para esta ontología, sino en general, para casi todas, pero que ahora presentamos aprovechando la coyuntura. Se trata del olvido hasta el desprecio con que se trata a la humilde pero basal filosofía de la naturaleza, regodeándose el filósofo, allá en las alturas menos comprometedoras del objeto formal del entendimiento, sin haber agotado, ni con mucho, el objeto adecuado; no cayendo en la cuenta, al parecer, que sin física previa no hay caso de meta-física alguna: ésta es, en todo caso, meta-nada; y entonces no puede asombrar el peligro que amenaza constantemente a la metafísica de acabar en la también abstracta lógica formal. De Finance se salva en parte de este reproche, pues al menos en algunas —muy pocas— ocasiones se refiere a la filosofía de la naturaleza;

pero se está aún aquí muy lejos de apreciarla debidamente y sacar todo el partido de ella.

Así, por ejemplo, el tema del continuo ("Analogía de lo uno", p. 110 ss.) lo obliga a dejar el tema casi abierto totalmente, tras apelar sucinta y superficialmente a los tipos de unidad de los entes físicos; el tema del bien en su relación con el dinamismo de los entes queda también en vacío en cuanto se refiere al ser inorgánico, por "la dificultad de discernir dónde reside, en este nivel, la individualidad y la finalidad interna" (p. 169); problema aquí apuntado del individuo que hace crisis, en cuanto a la falta de un tratamiento filosófico natural, a través de los precisos análisis que aparecen en los apartados correspondientes del capítulo III, a lo cual debe agregarse el problema de la substancia y de las especies. Y sin lugar a dudas los problemas de la causalidad, del *esse* y su conexión con el dinamismo del ser (tema bien apuntado en p. 408), y de la misma categoría *relación*, ganarían enormemente con un previo y exhaustivo tratamiento cosmológico, pues todo ello depende, si bien se repara, en la problemática esencial que marca el dinamismo del ser materializado —mejor dicho: en el interdinamismo de los seres materializados—. Sólo bien echados los cimientos se podrá construir con confianza y "naturalidad".

J. E. BOLZAN

*Tempo e Storicità dell'uomo*; Terzo Convegno nazionale dei docenti di Filosofia, a cura di Sante Babolin, Ed Gregoriana, Padua, 1971, 235 pp.

El libro presenta las Actas del congreso que se tuvo en Aricia, a veinte Km. de Roma. Es el tercer congreso nacional organizado por el ADIF: Asociación de los Docentes Italianos de Filosofía, nacida en el año 1967. Su actual presidente es el Padre Cornelio Fabro, internacionalmente conocido por sus profundas y eruditas obras de carácter filosófico, profesor en la Universidad de Perugia. Su secretario es el Padre Sante Babolin, actual docente de metafísica en la Pontificia facultad de teología interregional de Milán, en su sede regional de Padua.

El libro contiene la relación conmemorativa del segundo centenario del nacimiento de Hegel (1770-1970). El P. Fabro, con su prolija introducción dio al congreso un tono de alto nivel metafísico especulativo. Después de una rápida exposición de la filosofía hegeliana de la historia, el P. Fabro busca concretizar la raíz última de la historia en Hegel: la libertad; y hacer resaltar el error fundamental de Hegel, que influirá fuertemente en toda la filosofía moderna posterior: el principio de inmanencia que dará como su último fruto el ateísmo moderno.

El libro contiene, además, seis relaciones, una síntesis conclusiva de todo el congreso y un apéndice con los aportes de los anteriores congresos —que han tenido su peso en la estructuración de los programas de estudios en los institutos de formación sacerdotal de Italia— y los estatutos del ADIF.

Las relaciones estudian el tema presente en las más representativas corrientes filosóficas contemporáneas. El *neopositivismo*, que prescinde de la dimensión temporal-histórica el *existencialismo*, que mira con nostalgia al pasado que habría podido ser y no es; el *marxismo*, que mira al futuro como punto hacia el cual debe tender el hombre en su deseo de realizarse plenamente: ausencia de tiempo, tiempo pasado y tiempo futuro. La perspectiva filosófica cristiana contemporánea estudia el tiempo, no a partir de un principio, sino

desde un centro que es el Hoy de la Historia: Cristo. Tales las relaciones de los profesores Hubert (neopositivismo) y Wetter (marxismo) de la Pontificia Universidad Gregoriana, Cristaldi (tiempo-historia en la perspectiva cristiana) de la Pontificia Universidad del Sacro Cuore de Milán. El Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, Cardenal Garrone, desarrolla el tema "formación sacerdotal y personalidad"; la tensión de estos dos polos, se resuelve en la síntesis proveniente de la adhesión por parte de profesores y alumnos al Único Maestro: Cristo, Verdad Eterna Viviente. Siguen seis comunicaciones que tocan diversos aspectos más o menos en relación al tema central del congreso.

El libro, como bien dice en su presentación el secretario del ADIF, que se ocupó de la composición y edición del mismo, es de actual interés, no solamente por la exigencia de una mayor comprensión del hombre, quien siendo "espíritu encarnado", es esencialmente temporal-histórico, sino también y sobre todo porque toca un tema presente en la filosofía y teología contemporáneas.

R. ARGANARAZ

*Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine*, Association des publications de l'Université de Toulouse-La Mirail, Série A, tome 16. Ouvrage collectif de l'équipe de recherche associée au C. N. R. S., Toulouse, 1971, 213 pp.

Sabemos que esta obra reconoce la mano directora del profesor Alain Gury, cuya obra de investigación, profundización y difusión del pensamiento escrito en lengua española merece todo nuestro reconocimiento tanto por su calidad cuanto por su generosidad; en este volumen han colaborado Jean Cobos, Alberto Fenet-Garde, André Gallego, el propio Alain Guy, Georges Hahn, Zdenek Kourim, Marie Laffranque, Paulette Patout, Marc Vitse, elaborando las presentaciones y traducciones de textos de autores argentinos, brasileños, mejicanos. Todos los trabajos están atravesados por una común preocupación: la del *tiempo* que implica la presencia de la *muerte*; de este modo, no se intenta ni agotar el tema por supuesto, ni hacer historia, sino presentar, simplemente, 'in vivo' varias meditaciones sobre el tiempo y la muerte pensadas en y desde América Latina. Después de la simpática presentación de Georges Hahn, se abre el volumen con la aguda y minuciosa reflexión de María do Carmo Tavares de Miranda (p. 14-21) en la cual, en una especie de mutua implicancia filosófica y bíblica, se muestra (desde la perspectiva ibérica-lusitana) que el sentido del hombre que camina es el de la comprensión de la historia como profecía, como alianza y colaboración de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Es significativa la cita de San Ireneo porque hace pensar que la autora considera a nuestra América como en situación análoga a la que conoció el santo. Otra perspectiva y otra solución se insinúan en el trabajo de Miguel León Portilla sobre "El hombre maya en el universo de *Kinh*" (p. 29-41) en el cual *Kinh* aparece como la atmósfera cósmica con rostro de Dios que se manifiesta de manera cíclica; realidad primordial, una y múltiple al mismo tiempo, pero cuyo trasfondo (para el hombre maya) es el tiempo.

En cambio, el pensamiento europeo y orteguiano se hace presente en el trabajo del profesor español residente en Méjico, don Luis Abad Carretero sobre "Los ritmos temporales" (p. 49-66) y el personalismo inmanentista en

el breve ensayo de Francisco Romero sobre "El presente inviolable" (p. 74-82); para Romero, el presente no es sólo incognoscible sino inasible en cuanto presente; por eso es impensable, y pasado y futuro son, para nosotros, "la existencia abolida y la existencia esperada" (temporalidades inexistentes); en esa fina arista se cumple el misterio del hombre, verdadero Jano bifronte. A esta reflexión se agrega la sugerente "Meditación sobre la muerte" (p. 94-107) del importante filósofo brasileño Vicente Ferreira da Silva quien es, en verdad, un desconocido para los estudiosos argentinos; no existe, para él, un verdadero saber de la muerte: "lo que puede existir, es una confianza en el misterio, un sentimiento efusivo de que lo inteligible no es todo y que podemos abandonarnos igualmente a aquello que no puede ser contenido en los diagramas del conocimiento. Esta confianza es contraria al desafío del conocimiento, es el sentimiento tranquilo y pleno de esperanza que, núcleo de nuestro ser, se opone al terror de la aniquilación".

Al nombre de Romero agrégase el de Luis Farré quien se hace presente con un fragmento sobre "La muerte y su significación para el hombre" (p. 118-140) en el cual, luego de analizar el hecho de que vivimos para la muerte, el autor se siente conducido a sostener la implicancia del tiempo y de la eternidad, puesto que siendo el presente un inasequible misterio, "la respuesta está en la paradoja de lo eterno, el alfa y el omega apocalípticos, el principio y el fin explicativos del presente". La presencia argentina sigue actuando en "La experiencia del tiempo" (p. 146-165) de nuestro Juan E. Bolzán: en el plano filosófico asume la idea aristotélica del tiempo como ser de razón fundado en la realidad y, al cabo de un fino análisis de todos los niveles del tiempo, resume: "el tiempo es número del movimiento según el antes y el después, comportando así una relación entre movimiento e intelecto, relación fundada en la realidad de la duración del móvil. En otras palabras, el tiempo es medida de la duración del ser material, siendo captado integrativamente por el intelecto". A la reflexión de Bolzán se agrega la del filósofo mejicano Agustín Basave sobre "La muerte, situación-límite, y la salud" (p. 169-186) en la cual, como lo indica el título, la reflexión se mueve progresivamente desde la "presencia ausente de la muerte" y como situación-límite, a la pregunta acerca de si el hombre es ser para la muerte o para la salud; pero así planteado, surge en el mismo acto la posterior pregunta por lo que nos espera después de la muerte; la muerte es, pues, para la salud y "la verdad de nuestra propia muerte no nos puede ser sino enseñada por el Espíritu de Verdad". Por último, la obra se cierra con el interesante trabajo del investigador catalán sobre la noción de tiempo entre los gitanos: "A las fuentes del tiempo histórico (una sociedad folk reencuentra el tiempo)" (p. 200-211); pero más allá del indudable valor de este escrito, no se comprende bien por qué se incluye en una obra sobre la filosofía contemporánea de América latina.

Los ensayos son todos, en verdad, muy interesantes desde el punto de vista especulativo y muy bien escogidos desde el punto de visto doctrinal. El lector, por cierto, no tendrá una visión histórica del pensamiento latinoamericano sobre el tiempo y la muerte (y no ha sido esa la intención del equipo que hizo el libro), pero sí tendrá en sus manos ocho valiosos ensayos que muestran el indudable buen nivel especulativo alcanzado por la reflexión filosófica en esta región del mundo. Confiamos que, poco a poco, sobre todo por la tarea benemérita de hombres como Alain Gu, el pensamiento filosófico latinoamericano ocupe el lugar que le corresponde en la historia de la cultura contemporánea.

## INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO OCTAVO

### EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Espíritu y cultura</i> .....	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Un hombre y un mundo sin sentido</i> .....	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Filosofía y vida en Jacques Maritain</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La inmanencia, característica fundamental de la filosofía moderna y contemporánea</i> .....	243

### ARTICULOS

AGUSTIN BASAVE	<i>Estructura y sentido de la filosofía de la religión</i> ....	15
CELINA A. LERTORA MEN- DOZA:	<i>El Curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)</i> ..	31
ALBERTO CATURELLI:	<i>Existencia y cultura</i> .....	89
OMAR ARGERAMI:	<i>La cuestión "De aeternitate mundi": posiciones doctrinales</i> .....	99
J. E. BOLZAN:	<i>Educación y trascendencia</i> .....	125
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>La ascensión de las cosas desde la nada en la teogonía de Hesíodo</i> .....	169
OMAR ARGERAMI:	<i>La cuestión "De aeternitate mundi": posiciones doctrinales</i> .....	179
AGUSTIN BASAVE:	<i>La dimensión jurídica del hombre</i> .....	209
ALBERTO CATURELLI:	<i>La corrupción de lo natural en la civilización inmanente</i> .....	251
MARIO ENRIQUE SACCHI:	<i>La participación de la inteligencia en la experiencia sensible</i> .....	277

### NOTAS Y COMENTARIOS

JUAN ALFREDO CASAUBON:	<i>Sobre los juicios analíticos y sintéticos y la posibilidad de la metafísica</i> .....	53
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El principio de individuación en la escuela tomista</i> ....	56
RAUL ECHAURI:	<i>Aristóteles, Darwin, Gilson y la biofilosofía</i> .....	139
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de historia y filosofía de las ciencias</i> .....	143
ARMANDO CAMARA:	<i>Reflexões sobre a definição do valor</i> .....	216
NESTOR A. CORONA:	<i>En torno a "Philosophie als strenge Wissenschaft" de Husserl</i> .....	221
HECTOR H. HERNANDEZ:	<i>Positivismo jurídico y fundamento del derecho positivo</i> .....	293

## BIBLIOGRAFIA

JOSEF PIEPER:	<i>La defensa de la filosofía</i> (María Raquel Fischer) ....	59
ALBERTO CATURELLI:	<i>La filosofía en la Argentina actual</i> (Gustavo Eloy Ponferrada) .....	61
ISMAEL QUILES:	<i>Qué es el yoga</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	62
GIORGIO M. GOZZELINO:	<i>La filosofía de Alfred Jules Ayer</i> (Alberto Moreno) ....	63
G. HASENJAEGER:	<i>Introduction to the basic concepts and problems of modern logic</i> (Afra Alegría de Bun) .....	63
MIGUEL BENZO MESTRE:	<i>Sobre el sentido de la vida</i> (Carmen Valderrey) .....	64
AUGUSTO C. CARDENAS:	<i>Breve tratado sobre la analogía</i> (Gustavo Eloy Ponferrada) .....	65
EMILIO LLEDO:	<i>Filosofía y lenguaje</i> (Celina A. Lértora Mendoza) ....	66
M. FLICK - Z. ALSZEGHY:	<i>Antropología teológica</i> (Azucena Adelina Fraboschi) ..	68
JOSE FERRATER MORA:	<i>Las palabras y los hombres</i> (Carmen Valderrey) .....	69
PLATON:	<i>Fedón</i> (Azucena Adelina Fraboschi) .....	70
ALFREDO FIERRO:	<i>El proyecto teológico de Teilhard de Chardin</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	71
DONALD DAVIDSON - JAAK-KO HINTIKKA:	<i>Words and objections. Essay on the work of W. V. Quine</i> (Alberto Moreno) .....	72
W. K. G. GUTHRIE:	<i>Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	74
HECTOR D. MANDRIONI:	<i>Rilke y la búsqueda del fundamento</i> (Néstor A. Corona)	75
Aquinas: A collection of critical essays (J. E. Bolzán) .....		73
PAUL KUCHARSKI:	<i>La spéculation platonicienne</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	78
<i>Coscienza, legge, autorità</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....		79
ALFONSO LOPEZ QUINTAS:	<i>Filosofía española contemporánea</i> (Gustavo Eloy Ponferrada) .....	147
JOSE MARIA DE ALEJANDRO:	<i>La lógica y el hombre</i> (Gustavo Eloy Ponferrada) ....	148
PETER A. MANN:	<i>Métodos de investigación sociológica</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	149
RODOLFO MONDOLFO:	<i>El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica</i> (Azucena Adelina Fraboschi) .....	150
J. M. DAVIS, D. J. HOCKNEY, W. K. WILSON:	<i>Philosophical logic</i> (Alberto Moreno) .....	151
JOSE ALEU:	<i>De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	152
J. R. LUCAS:	<i>The freedom of the will</i> (Marta J. A. Daneri de Rebok)	153
<i>Grande antología filosófica</i> (J. E. Bolzán) .....		154
GABRIEL MARCEL:	<i>Filosofía para un tiempo de crisis</i> (Carmen Valderrey) ..	155
JOSEPH MOREAU:	<i>Aristóteles y su escuela</i> (J. E. Bolzán) .....	155
PEDRO G. D'ALFONSO:	<i>La psicología en esquemas cibernéticos</i> (J. E. Bolzán) ..	225
RAMON VALLS PLANA:	<i>Del yo al nosotros</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	226
<i>Pluralismo filosófico e veritá</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....		227
MANUEL CABADA CASTRO:	<i>Sein und Gott bei Gustav Siewerth</i> (Néstor A. Corona)	229

ROGER VERNEAUX:	<i>Lecciones sobre ateísmo contemporáneo</i> (Néstor A. Corona) .....	230
M. D. PHILIPPE:	<i>L'activité artistique</i> (O. Argerami) .....	231
JOSE A. MAINETTI:	<i>Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano</i> (O. Argerami) .....	233
FREDERICK S. JOHNSTON:	<i>The logic of relationship</i> (Alberto Moreno) .....	300
ROGER VERNEAUX:	<i>Critique de la Critique de la raison pure de Kant</i> (J. E. Bolzán) .....	300
ALBERTO CATURELLI:	<i>Mamerto Esquíú, vida y pensamiento</i> (J. E. Bolzán) ....	301
JUAN ENRIQUE BOLZAN:	<i>Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica</i> (Cesáreo López Salgado) .....	302
E. CASTELLI:	<i>La critica della demitizzazione, ambiguitá e fede</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	307
GUILLERMO FRAILE:	<i>Historia de la filosofía española</i> (J. E. Bolzán) .....	308
L. EDELSTEIN and I. G. KIDD:	<i>Posidonius. Volume I: The fragments</i> (Cesáreo López Salgado) .....	309
MILTON K. MUNITZ:	<i>Identity and individuation</i> (E. Colombo) .....	311
CHARLES LANDESMAN:	<i>The problem of universals</i> (J. E. Bolzán) .....	311
JOSEPH DE FINANCE:	<i>Conocimiento del ser. Tratado de ontología</i> (J. E. Bolzán) .....	311
	<i>Tempo e storicità dell'uomo</i> (R. Argañaraz) .....	315
	<i>Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine</i> (Alberto Caturelli) .....	316

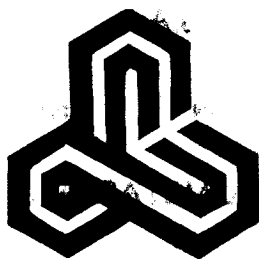
## NOTICIAS DE LIBROS

G. DE OCKHAM:	<i>Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in Librum Primum Sententiarum ordinatio</i> (E. Colombo) .....	235
H. H. HOLZ:	<i>Leibniz</i> (E. Colombo) .....	235
	<i>Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research, Volume I</i> (J. E. Bolzán) .....	236
W. K. G. GUTHRIE:	<i>The Sophists; Socrates</i> (J. E. Bolzán) .....	236
FRANCISCO GARCIA BAZAN:	<i>Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico</i> (Celina A. Lértora Mendoza) .....	236
ROGER VERNEAUX:	<i>Textos de los grandes filósofos: Edad antigua</i> (E. Colombo) .....	237
HEINRICH KRAMER - JAMES SPRENGER:	<i>The Malleus Maleficarum of...</i> (E. Colombo) .....	237
NICHOLAS OF AUTRECOURT:	<i>The Universal Treatise of Nicholas of Autrecourt</i> (J. E. Bolzán) .....	237
WARREN A. SHIBLES:	<i>Metaphor: An annotated bibliography and history</i> (N. A. C.) .....	237
WOLFRAN HOGREBE, RUDOLF KAMP, GERT KOENIG:	<i>Periodica philosophica</i> (N. A. C.) .....	238
	<i>Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research, Volume II</i> (J. E. Bolzán) .....	238
J. M. RIST:	<i>Epicurus. An introduction</i> (E. Colombo) .....	238
CRONICA .....		157
LIBROS RECIBIDOS .....		239
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO OCTAVO .....		318



**EL TEXTO  
DE ESTA REVISTA  
ESTA IMPRESO EN PAPEL  
PRODUCIDO EN LA  
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA  
NACIONAL**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma** una empresa que ES argentina

# **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

# SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study  
of History, Philosophy and the Sciences*

*Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFFER*

Vol. XI

September 1973

Nº 2

---

FROM FUNDAMENTAL DESIGN METHOD TO LOGOSYN-  
THESIS

Edward Matchett and A. G. E. Blake

LOGOSYNTHESIS: A META-CONTROLLED DESIGN DISCI-  
PLINE

Edward Matchett

PHILOSOPHY OF ORGANIZATIONS - PART II

Ron Lessem

CHANGE IN IDEOLOGY

George Walford

Book Reviews

---

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: *Systematics*, 5-7 Kingston-Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, KT2  
7PW, England.

Contributions and Correspondence to: *Systematics*, 3 Greenway, Berkhamsted,  
Surrey, HP4 3JD, England.

**"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**

---

**ASTRA**

**ASTRA**

**ASTRA**

COMPañIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---

## EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la Ontología de Santo Tomás (Colección Ensayos).

OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal* (Colección Cuadernos).

ROBERTO GROSSETESTE, *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*, texto latino, traducción, introducción crítica y notas por J. E. BOLZAN y CELINA LERTORA MENDOZA (Colección Los Fundamentales).

J. E. BOLZAN, *Continuidad de la materia*. Ensayo de interpretación Cósmica (Colección Temas).

# EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:  
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

**MESSINA**

**ITALIA**

# PENSAMIENTO

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

**el  
banco  
para toda su  
familia**

porque el

**BANCO RIO DE LA PLATA**

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

**BANCO RIO DE LA PLATA**

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Graf. Mansilla