

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Soledad y presencia de la persona humana* 163

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *El significado y el alcance del "esse" en Santo Tomás* 166

JUAN A. CASAUBÓN: *Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto* 179

ALBERTO MORENO: *Implicación material en Juan de Santo Tomás* 188

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI: *Cincuenta años de filosofía en la Argentina* 192

AGUSTÍN BASAVE F. DEL VALLE-ALBERTO CATURELLI: *Correspondencia* 197

GUIDO SOAJE RAMOS: *Dos libros recientes sobre Hegel* 207

CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Preocupación gnoseológica en el origen de la neoescolástica* 214

BIBLIOGRAFIA

JOHANNES B. LOTZ: *Das Urteil und das Sein* (Guido Soaje Ramos) pág. 224;
FREDERIK COPLESTON: *Filosofía Contemporánea* (Octavio N. Derisi) pág. 230;
CÉSAR BELAUDE: *Problemas de Política Social* (Francisco Valsecchi) pág. 231;
FEDERICO ENGELS: *Dialéctica de la Naturaleza* (Emiliano Mac Donagh) pág. 232;
REMY COLLIN: *L'Evolution Hypotheses et Problemes* (Emiliano Mac Donagh) pág. 234;
PEDRO LEONARDI: *La Evolución biológica* (J. E. Bolzán) pág. 236.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Año XIV

1959

Núm. 53

(Julio - Septiembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

SOLEDAD Y PRESENCIA DE LA PERSONA HUMANA

1. — *La persona se presenta como una realidad paradójica: un ser cerrado, inmanente e incommunicable en sí mismo, por una parte, y, por otra, abierto y comunicable con el ser trascendente que ella no es, sobre todo con el ser de las otras personas.*

Por su inteligencia la persona aprehende el ser del mundo y de Dios, que le es trascendente, a la vez que el propio ser: la mirada de su espíritu abarca todo el ámbito del ser interior y exterior. Pero mientras el ser exterior está allí, igualmente a la mano de otras inteligencias, el interior queda velado a la mirada directa de los demás y únicamente es captado, y de un modo permanente e inmediato, por la propia persona.

Por esta inteligencia o conciencia de sí, el hombre no sólo es —como los demás seres—, sino que sabe que es, adquiere la posesión inmaterial u objetiva de sí.

Por la voluntad libre la persona se adueña del ser trascendente de las cosas y, mediante las facultades corpóreas a ellas subordinadas, lo transforma y perfecciona para hacerlo servir a su propio bien; y se posee sobre todo de su propia actividad —desde la cual precisamente se apropia del ser exterior— para ordenarla y, por ella, hacerse o perfeccionarse a sí mismo.

La misma inteligencia y libertad que pone a la persona en posesión inmaterial del ser trascendente, que la arroja incesantemente más allá de sí en busca del ser —verdad, bien y belleza— que la perfeccione, la abre constantemente ante sí y la coloca en presencia de su propio ser inmanente.

Pero lo más profundo y característico de la manera de ser espiritual de la persona es su penetración y comunicación con la interioridad de las otras personas. Por el conocimiento y por el amor, a través de las manifestaciones fenoménicas de ambas partes, la persona busca esta comunicación que es aprehensión y entrega a la vez, anhelo de posesión del otro y a la vez de donación de sí en la comunión de ideas, voluntad y sentimientos en una búsqueda, nunca alcanzada, de una unión de ser con la persona amada para la promoción del bien de ambas.

2. — *Pero cuanto más se abre la persona y sale de sí en busca del ser trascendente, cuya posesión la perfecciona como bien, y más todavía en busca de su donación —que a la vez es recepción del otro, por la penetración en él por el conocimiento y el amor—, más aguda se torna la conciencia de la inmanencia cerrada de su ser, más infranqueable se vuelve su real incomunicabilidad, y, en el supremo esfuerzo de entrega, de salida de sí, se encuentra en el fondo de su ser, a solas consigo misma en su intimidad, donde ninguna otra persona finita más que ella tiene acceso directo e inmediato, y donde ninguna otra, por eso, puede comprenderla ni dársele ni recibir por entero su donación total de sí. De aquí que el perfecto conocimiento y el amor entre los hombres apunte siempre y resulte un ideal inalcanzable.*

3. — *Es la espiritualidad quien coloca al hombre en esta distensión paradójica: en posesión de las cosas y de los otros, y a la vez de sí mismo, por el conocimiento —que cuando se trata del propio ser, es conciencia— y por la libertad.*

Y es la finitud de esta espiritualidad la que impide una posesión y comunicación y hasta identidad consciente con el ser total dentro de sí —como acontece en el Ser infinito, quien se identifica eminentemente con todo ser— y la que abre a la persona en busca del ser infinito, más allá de sí, que no encuentra dentro de sí. De ahí la escisión del ser trascendente e inmanente en esta posesión espiritual —por identidad intencional del conocimiento y por la libertad— del ser total, que nada, ni el mismo amor, puede superar, y que mantiene en tensión al ser y actividad de la persona, incomunicada en su inmanencia lúcida y libre, en su soledad, a la vez que intencional y anhelantemente abierta hacia el ser trascendente, sobre todo de la persona, en busca de la perfección o bien que le falta.

Lejos de resolver esta desgarradora escisión interior de inmanencia y trascendencia, la comunicación espiritual con el ser finito, con la persona sobre todo, no hace sino exacerbarse, al no alcanzar en él la meta ardientemente deseada de la trascendencia infinita, siempre en vano intentada.

4. — *En verdad este drama, que dolorosamente desgarrar la persona humana, al dejarla siempre incolmada en su interioridad, en toda comunicación con el ser finito, y que brota de esta inmanencia finita esencialmente ordenada a la infinita trascendencia, sólo puede resolverse con la aprehensión intelectual perfecta y la donación amorosa total al Ser trascendente infinito, que, por eso mismo, es siempre no algo sino Alguien, la Persona por excelencia.*

Cuando la inmanencia se abre a la trascendencia divina por el conocimiento y el amor —divinamente acabado por la fe y la caridad, en la vida del tiempo, primero, y por la visión y la posesión saciante de la vida eterna, después—, la Persona divina penetra y colma con su plenitud ontológica y su amorosa entrega, la infinita indigencia de Ser —Verdad y Bien— de la inmanencia de la

persona finita. Entonces la inmanencia de la persona finita —infranqueable para darse o para recibir al otro— es totalmente abierta y entregada al Ser trascendente, con el entero desprendimiento de sí, a la vez que plenamente llenada con la donación de la Persona divina, quien la inunda con su ser: el Amado infinito, ardientemente buscado más allá de todo ser —verdad y bien— finito, es quien se le entrega totalmente, actualizando su inteligencia y su voluntad, con su Ser —Verdad y Bien— infinito y quien transforma su dolorosa y oscura soledad en gozosa y radiante Presencia.

Sólo desde ese Fin supremo del ser y vida humanos, definitivamente alcanzado en la eternidad —y ya pre gustado en la vida del tiempo por los santos— se de-vela el sentido de la tensión entre la incomunicabilidad y la comunicación, entre la inmanencia cerrada y a la vez abierta a la trascendencia, porque sólo desde ese término divino y definitivo la vida y el ser inmanentes del homo viator se presentan como una búsqueda incesante de esa Persona divina, que ningún otro ser ni persona pueden sustituir.

OCTAVIO N. DERISI.

EL SIGNIFICADO Y EL ALCANCE DEL "ESSE" EN SANTO TOMAS

I

REFLEXIONES CRÍTICAS (a)

1. *El obscurecimiento del ser.* — En sus más recientes escritos Heidegger ha formulado una severa crítica a toda la Metafísica occidental, que va desde Sócrates a Hegel, pasando por la Escolástica Medioeval y la Filosofía Moderna: la de haber substituído la experiencia del *ser* de los primeros griegos —a cuyo estudio, por eso, se ha aplicado particularmente Heidegger en estos últimos años— por una representación intelectual del mismo. El descubrimiento originario del *ser* como "*patencia*" del *ente* ha quedado así encubierta tras los velos de un formalismo conceptual. Esta Metafísica se ha detenido en el análisis intelectual de los entes o del ser en cuanto ser, cuestión que ha girado en torno a la esencia y existencia. El *ser* ha perdido su *presencia* originaria, convertido en un *objeto* del pensamiento. Y no interesa, para Heidegger, que tal objeto sea considerado como *trascendente* —realismo— o *inmanente* —idealismo— al pensamiento mismo. Toda esta Metafísica hace depender el *ser* del *conocer* y, por una lógica interna, tiene que terminar en la disolución del *ser* en el *pensar*, en la absorción del *ser* por el *conocer*, como trascendentalidad o creación formal a priori del mismo, vale decir, en el idealismo trascendental. Hegel representa el término lógico de esta posición inicialmente tomada por Sócrates.

Frente a tal posición, trágica para la cultura occidental, que durante dos mil años ha escamoteado el auténtico problema ontológico o del *ser*, substituyéndolo por una *Metafísica conceptual o formalista*, Heidegger sostiene que el *ser*, en su prístina e intocada realidad, *es presencia o patencia* desde y sobre

(a) Estas reflexiones críticas han sido motivadas por los trabajos del R. P. C. Fabro, en *Revue Thomiste* Abril-Junio y Julio-Septiembre de 1956 y Julio-Septiembre de 1958. El párrafo I de este trabajo expone substancialmente el pensamiento de Fabro; mientras que el II, bajo nuestra responsabilidad, quiere proyectar en toda su significación el concepto tomista del *ser* en la misma dirección que juzgamos expresa el genuino sentir de Santo Tomás.

la nada del ente: *el ser o estar allí*; y el mismo *ser* del hombre como *ex-sistencia* no es sino *presencia ante sí de sí*. Este *ser* como *presencia* es lo primero, y la misma inteligencia y el mismo *ser* del hombre no son sino en función de ese *ser o presencia*, en la cual se hacen *presentes* o logran su *ser* los demás entes o "estantes". Por eso, el hombre no es sino la "casa" o el "guardián"¹⁾ o también "pastor" del *ser*, el "en donde" el ente revela su *presencia o ser*; el cual, si bien no se identifica con el *ser o presencia* del hombre —en quien el *ser* se manifiesta o es *presente* a sí mismo— sin embargo, no es o no se constituye como *ser o presencia* sino en el *ser o conciencia* del hombre, el único *ser* en quien el *ser* se manifiesta o es *presente*. El *ser del hombre* es, pues, esencial abertura al *ser o potencia* de los demás entes o "estantes", en expresión de Heidegger. Tal es lo que quiere decir el Filósofo de Friburgo cuando afirma que la *verdad* consiste en la *de-velación* de lo *óntico —ente o estante—* en *ontológico —ser—*, en el *des-cubrimiento* de la *potencia* del ente en el *ser o potencia* del hombre, que es *conciencia —el ser que es siempre potencia o abertura acogedora del ser o potencia del propio ser y del ser de los demás entes.*

2. *El origen de este obscurecimiento: la concepción esencialista del ser.* — Sin hacerse totalmente solidario con el pensamiento y la crítica de Heidegger, Fabro substancialmente admite y está concorde con él en que, con la sola excepción de Santo Tomás, la Metafísica occidental, en mayor o menor grado, ha caído en un *esencialismo* que obscurece el sentido del *ser*. Lo que no ha visto Heidegger es que Santo Tomás está fuera de esta corriente esencialista y coloca *el ser o existir —el esse—* en otra perspectiva completamente distinta a la que ligera y erróneamente le atribuye aquél al englobarlo con los demás filósofos de Occidente. Más aún, —es la tesis que profundamente demuestra Fabro en sus recientes trabajos— Santo Tomás es el único que salva el *ser o esse* de su absorción esencialista, —a la que viene a dar paradójicamente el propio Heidegger, según veremos al final (n. 8)— gracias a la doctrina de la *participación*, introducida de hecho por la Revelación judeo-cristiana de la *Creación*.

Lo que ha sucedido, según Fabro, es que la noción metafísica *del ser* de Santo Tomás ha sido desvirtuada, u obscurecida al menos, por no pocos de sus grandes comentadores, y desconocida por las demás corrientes filosóficas modernas e incluso escolásticas, especialmente por la suareciana. Mas aún, el obscurecimiento de la noción originaria del *esse* de Santo Tomás, en los comentadores y autores sinceramente tomistas, ha sobrevenido por la influencia del planteo y del clima introducido por los propios adversarios del tomismo, principalmente por Enrique de Gante, ya en tiempo de Santo Tomás, y más tarde por Suárez, bajo los cuales, aquéllos, aun queriéndose oponer a los enemigos del tomismo, substituyen las nociones tomistas por las de sus propios enemigos.

El gran equívoco que da origen a esta desviación radical de *esse* de Santo

Tomás, según Fabro —incitado por la crítica de Heidegger, según él lo reconoce— es la *conceptualización del ser* como compuesto de *esencia* y *existencia*, a la manera de *ser en potencia* y *ser en acto*, respectivamente, de modo que el ser existente no sería sino la *esencia en acto*; concepción, que no supera el suarecianismo, o sea, la identificación de esencia y existencia en el ser creado, aun en los tomistas que defienden la distinción real entre ambas, y de los que se ocupa nominalmente Fabro en la *Revue Thomiste*, especialmente en la de Julio-Septiembre de 1958. La existencia es concebida en estos autores a la manera del *acto* o *forma* de la esencia, que hace pasar el *ser en potencia* —*esencia*— al *ser en acto* —*existencia*—, y no como *acto* ella misma. Vale decir, que en esta falsa interpretación del *ser* de Santo Tomás, el dato primero del *esse* ha sido absorbido y substituído por una noción conceptual del mismo, o en términos de Gilson, en "*L'être et l'essence*", ha sido *esencializado*, el *esse* ha sido convertido en una mera existencia o *acto de la esencia*. (Fabro insiste con razón en que Santo Tomás habla siempre de *essentia et esse* y no de *essentia et existentia*, como constitutivos del ser creado).

3. *El sentido del ser o esse en Santo Tomás frente al ser o patencia de Heidegger.* — ¿Qué es, pues, *el ser* en Santo Tomás? ¿En qué consiste esta posición, única en la historia del pensamiento occidental, que escapa a este *esencialismo* o reducción del dato primigenio y original del *ser* a una mera estructura de *ser en potencia* —*esencia*— y de *ser en acto* —*existencia*—, o, en otros términos, a una *concepción formalista del ser*?

El *ser* es aprehendido de una manera concreta en la captación de las cosas. No es una formalidad o aspecto captado puramente por la *inteligencia abstractiva*, ni una realidad aprehendida por una *intuición intelectual* y, menos aún, *empírica*, sino, como dice Fabro, por una *aprehensión resolutive*. Antes de penetrar en la estructura esencial del *ser*, en sus constitutivos de esencia y existencia, aprehendemos originariamente *el ser* como un hecho, como algo que *está allí*, como una *presencia* de lo presente concreto. Lo que hace que algo, *un ente*, sea, es su *presencia*: su *estar allí*. Este *ser* o *presencia* de los entes o cosas concretas no es dado al hombre ni por la sola experiencia sensible ni por el solo concepto intelectual, sino *por el juicio*, que integra ambos conocimientos, y de una manera resolutive: pasando de un acto a otro, que se implican, hasta el *acto de existir* o del *esse*, que es "*el acto por el cual son todos los actos*" (Santo Tomás), el acto que da *ser* o *presencia*, concreta a las notas determinadas de cada ente: nada es en el ente, ninguna de sus notas constitutivas, su esencia, sino por el *ser* o *presencia*.

Esta "*presencia del presente*", que dice Fabro o, en otros términos, esta *presencia del ente* o de algo, es lo primero que captamos, al menos de un modo global e implícito —*in actu exercito*— que luego aprehendemos —*in actu sig-*

nato— por el modo resolutivo, a que reducimos los demás actos a este acto supremo del *esse*, que da *ser o presencia* en sí al ente. Sólo más tarde, analíticamente, la inteligencia llegará a penetrar en la estructura o constitutivos de *esencia y existencia del ser*.

4. *El fundamento del ser: la participación.* — Ahora bien, esta noción primera o, mejor, este dato primero del *ser o presencia* del ente, es anterior a su conceptualización y fundamentación metafísica y se nos da como *un hecho*: el *ser o presencia* o el *estar allí* de las cosas, que se revela ante el *ser* del hombre, que es un *ser patente o presente* a sí mismo —*consciente*— y *abierto* o acogedor no sólo de sí sino también de la *presencia o ser* de los demás entes.

Heidegger fundamenta el *ser o patencia* en la *nada*: el ente llega a *ser o estar patente* en el *ser o patencia* de la existencia, (en el *Dasein*, propio del hombre), en el *ser* que es *conciencia o abertura* para el propio *ser o patencia* y también para el *ser y patencia* de los demás entes, por la *nada*: *ex nihilo fit ens*. La *presencia o ser* de la *ex-sistencia* —el *ser* del hombre—, en la cual logran su *presencia o patencia*, es decir, su *ser*, los demás entes, es por la *nada* y para la *nada*, es un "*ser para la muerte*", *temporalidad pura y finita*, que sólo tiene sentido por la *nada* aprehendida por la *angustia*.

También en Santo Tomás el *ser* o, mejor, el *esse* o acto de existir, la *presencia* del ente concreto, es un hecho contingente, vale decir, que surge inmediatamente desde la *nada de sí* —la Creación es *productio rei ex nihilo sui y subjecti*, producción desde la *nada total de sí*— pero no desde la *nada total o absoluta* causal, sino por el contrario, desde la *nada de sí*, por la acción del *Acto o Esse* divino, pura e infinita *Presencia*, como su *Causa eficiente total*.

Llegamos así al fondo del problema. El *esse* del ser creado no es meramente el *acto de la esencia*, en que se ha quedado la *Metafísica esencialista*; el *esse* es el acto o perfección que se comunica causalmente en la creación, el *ser o presencia* del ente finito desde su *nada*, pero como *participado* del *Esse infinito*, quien lo hace partícipe de sí como *Causa* suya creadora. El *esse o presencia* del ser finito no es puramente el acto de la esencia, que surge desde ella como su crecimiento, no es puramente un ser en potencia que llega a *ser en acto*, sino que es ante todo la presencia participada o recibida por la esencia mediante la *Causalidad eficiente creadora* del *Esse o Presencia infinita* e imparticipada. En el *ser* creado o finito la esencia no es su *esse o acto de existir*, dice una y otra vez Santo Tomás, porque si no sería su *Esse* y, por eso mismo, sería Dios: el *Ser*, en quien la *Essentia est suum Esse*. La creatura, pues, *no es* puramente la existencia en acto —concepto suareciano, retomado inconscientemente por no pocos tomistas, que defienden la distinción real de esencia y existencia— sino que *tiene por participación causal*, desde Dios, su *esse* o acto de existir. La existencia viene de fuera de la esencia, desde el

Esse Divinum, que se la comunica intrínsecamente por *causalidad eficiente* desde la nada. No es, pues, un mero crecimiento de la esencia, que pasa de la potencia al acto de existir, pues la esencia antes de recibir el acto del *esse* no es real en sí misma, sólo llega a serlo bajo el acto mismo de existir; antes, únicamente es real en potencia, pero sin ningún acto intrínseco propio —en sí misma es *nada*— sino sólo en acto extrínseco a ella misma: es en el Acto de la Divina Inteligencia que, aprehendiendo su Divina Esencia —que es su Acto puro de Existir— constituye *ejemplarmente* las esencias posibles.

La participación del *Esse Divino*, participación contingente y libre, como que depende de la Libertad divina, es la que impide que el ser o *esse* tomista pueda ser deducido a priori por la inteligencia desde la esencia, como su acto, sino que sea un *hecho* contingente, una presencia que aprehendemos en sí misma, a través de la experiencia inmediata por el juicio de la inteligencia; y que no se lo pueda reducir a un puro concepto, a un objeto, que siempre expresa una noción o aspecto de la esencia de las cosas; sino que deba ser explicado por la *participación* u origen desde el *Esse* o *Acto* divino de existir. Vale decir que, si bien la noción tomista del *esse* o *ser* está estructurada en los moldes conceptuales *aristotélicos* de la *potencia* y del *acto*, siu embargo, b/ su verdadero contenido no es ya pura ni principalmente aristotélico sino originaria y eminentemente *platónico*: es la noción del *esse participado* del *Esse* en sí, imparticipado, que Santo Tomás ha recibido, cristianizado, de *San Agustín*, y que ha podido lograr todo su relieve ontológico, todo su alcance metafísico, gracias a la noción cristiana de *Creación*, por la cual la aparición del *ser* no es sólo por *participación de causalidad ejemplar* de las Ideas divinas, sino también por *participación de causalidad eficiente* de la Voluntad divina —que es idéntica con el *Esse*— que lo hace partícipe de su Acto de ser, de su *Esse*, a partir de la nada del ser participado.

II

Entendemos que las agudas observaciones del Padre Fabro en el sentido de que el *esse* de Santo Tomás sólo se puede comprender por la doctrina de la *participación causal eficiente*, no deben limitarse a este origen causal creador, sino que deben llevarse hasta el final y tomarse en todo el *ámbito de la existencia*, y comprehenden además a la misma *esencia*, que no es ni se constituye sino por la Existencia o *Esse divinum*.

La participación, bajo las diversas formas de causalidad, está en la raíz del *ser* en toda su comprensión: tanto de su *esencia* como de su *esse* o *existir*; una y otro se constituyen como *participación* del *Esse* imparticipado.

5. *Constitución de la esencia por participación ejemplar necesaria de la divina Esencia.* — La esencia no es sino un modo finito o determinado de existir, un modo o notas de recibir o participar de la existencia; modo de existir que no llega a ser real en sí mismo sino por el *esse*, por participación causal eficiente del *Esse* divino, en el cual sólo era en un Acto extrínseco, por ende, antes de recibir el *esse* como su propio acto. La esencia es distinta de la existencia en el ser real; pero, sin embargo, no se concibe siquiera la esencia sino por relación trascendental o esencial a la existencia. Si, por absurdo, no hubiese Existencia o *Esse* puro e imparticipado, tampoco habría esencia: más aún, la esencia sería inconcebible en sí misma, no podría llegar a ser por el *esse* creado, que le da realidad aun como pura potencia dentro del ente. Las esencias, pues, suponen la existencia y, en definitiva, la *Existencia en sí, imparticipada* y, por eso mismo, infinita —sin la cual tampoco ninguna existencia sería— de la que son modos finitos posibles de participar. Por el mero hecho de que la Existencia pura es, simultáneamente y ab aeterno son los infinitos modos finitos de participabilidad de la existencia. Por eso, la Existencia, que, por su concepto mismo, es también Inteligencia infinita de sí, al contemplar su propia Esencia o Existencia, simultánea y necesariamente ve en sí misma los infinitos modos finitos posibles o capaces de existir fuera de ella, ve y constituye en sí, como *objetos* suyos, las infinitas esencias posibles.

Las esencias, por ende, se constituyen por el *Esse* o *Acto* puro —identificado con la Inteligencia— como *Causa ejemplar*, que las constituye necesariamente como los modos posibles de recibir o participar de sí. La Existencia o Inteligencia es *Ejemplaridad infinita de existir*, implica y constituye todos los infinitos modos finitos de *participabilidad existencial*, vale decir, los modos posibles de existir: *todas las esencias*. Esta participación constitutiva de la esencia finita a partir del *Esse* es *necesaria y causal*, pero no por Causalidad eficiente, sino únicamente por *Causalidad ejemplar* o formal extrínseca: las esencias son tan necesarias como la misma Existencia e Inteligencia divina, ya que Esta, por el hecho de su Ser necesario, constituye a las esencias finitas como modos capaces de participar de sí, de recibir existencia fuera de Ella, pero que no existen o son realmente sino en la Mente divina como objeto suyo.

En síntesis, por donde se la mire la *esencia* del ente no es ni se constituye ni tiene realidad sino por la Existencia, por el *Esse divinum*: a) no se constituye como *esencia sino por la Causalidad necesaria ejemplar divina*, que le da *existencia extrínseca* en su propia *Existencia*, como *objeto* de su *Inteligencia*; b) ni es real en sí misma o intrínsecamente, sino por la *presencia* o *esse* finito, que la actualiza, que la hace ser realmente *potencia*; *esse* que a su vez no es sino por *participación causal eficiente* del *Esse infinito*. Las esencias, por eso, *no son* ni en potencia ni en acto sino por la existencia o el *esse* —en esto insiste con razón Fabro—, contra las desviaciones de muchos tomistas

antiguos y modernos, quienes, aceptando inconscientemente el planteo y noción suarecianas del ser, conciben la esencia sin existencia como una existencia en potencia. Las esencias *llegan a tener*, a participar contingentemente, la existencia, sin que nunca lo *sean* en sí mismas, ni en potencia ni en acto. Una esencia, aun la existente en acto, *nunca es* sino que sólo *tiene* contingentemente existencia.

6. *Constitución del esse finito por participación del Esse divino.* — El *esse*, por eso, es participado por la esencia finita del *Esse* infinito, quien de un modo *libre o contingente*, por *Causalidad ejemplar y eficiente —y final—* a la vez, lo hace partícipe de sí.

1) La esencia, pues, nunca puede llegar a ser existente, como un paso de la potencia al acto, desde ella y por ella. La existencia es acto de la esencia, pero su acto porque le da realidad, pero no porque venga de ella o ella llegue a ser existencia: la esencia es sólo causa potencial o receptiva; la existencia sólo puede venir de otra existencia y, en definitiva, de la *Existencia* imparicipada o en sí, que la causa o produce eficiente y libremente en la esencia

La *Existencia* o es imparicipada o proviene o está causada por otra existencia; pero es siempre en sí u originariamente *divina*: o es Dios o está inmediatamente producida por el *Esse* o Ser divino, como su *participación o efecto*. Precisamente porque la esencia contingentemente existente nunca *es* sino que a lo más *llega a tener* existencia —de otra manera existiría necesaria y eternamente, sería Dios— ha de recibirla de Quien *es* la *Existencia*. La esencia antes de existir, en sí misma *no es* o es *nada*. La nada no puede dar la existencia, que *no es* ni en acto ni en potencia, *ni tiene* de sí en acto. Por eso, en el origen primero de la existencia de los entes finitos y contingentes está siempre y necesariamente la *Existencia* haciéndolos partícipes de su Acto de existir, de su *Esse*, por *Causalidad eficiente y libre*, haciendo partícipes de su *Existencia* a las *esencias* que El elige libremente para dársela. *Sin Existencia en sí, imparicipada, nada podría existir, ninguna esencia podría llegar a tener la existencia*, que no es ni tiene por sí; fuera de que la misma esencia, según lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior, no sería aun como pura esencia, ya que constituye por ejemplaridad o participabilidad de la infinita *Existencia*.

De aquí que el *hecho contingente* de la existencia de los entes finitos implique necesariamente la *Creación*, la *participación* o donación gratuita —no por emanación, ya que es absurda en el Acto Puro y simple de la *Existencia*, sino por *Causalidad ejemplar y eficiente* y también *final*— de la *existencia* de parte de la *Existencia*, y la recepción gratuita de la misma por parte de la *esencia*, que comienza a ser realmente sólo por ella.

2) Mas una vez recibida la existencia, la esencia tampoco puede *conser-*

varla o mantenerla en ella por sí misma; porque de sí la *esencia* nunca es ni llega a tener *existencia*, y sólo Quien *es* por sí e imparticipadamente la *Existencia*, con su *Acto infinito de existir* puede alimentar, mantener, —realizar continuamente en los seres corruptibles temporales y finitos, en general— la *existencia* en la *esencia*, una vez que ha actuado o dado realidad o *presencia* primera a la *esencia*. Es esencial a la *esencia* del ser creado, a su *creaturidad*, el *no ser la existencia*; y, por eso, el carácter de contingencia o *no ser* ni reclamar necesariamente la existencia no sólo le es nota propia o esencial al comienzo de su existencia, sino *siempre*, y por eso *siempre* reclama la acción o *Causalidad eficiente* de la *Existencia* para conservar o mantener su *existencia* sobre la *nada* de sí —que ella es de por sí— como realidad o *presencia* de sí o de tal ente o *esencia*. La participación o *Causalidad eficiente* —y también *ejemplar* y *final*— de la *Existencia* sobre la *existencia* de la *esencia*, que *no es* sino que *tiene* existencia, es *esencial* y, como tal *permanente*. Tal intervención causal eficiente permanente de la *Existencia* en la existencia finita y contingente es lo que se llama *Conservación*.

3) Por la misma razón de *no ser* sino de *tener* recibida contingentemente o participada la *existencia*, y no sólo en su primer acto —*Creación*— de existir, sino siempre —*Conservación*— la *esencia* existente tampoco puede *acrecentar* la existencia por sí sola: no puede actuarse o llegar a tener nuevos actos o perfecciones existentes por sí misma, pues tal *nueva existencia* de cada una de éstas saldría otra vez desde la *nada de sí*, ya que la *esencia* que *tiene* su existencia permanente —por *creación* y *conservación*— *no es* ni *tiene* tampoco la nueva existencia, que *llega* luego a *tener*. Por ejemplo, cuando llegamos a entender, querer o ver, etc., cuando llegamos a actuar modificando las cosas, es indudable que somos *causa eficiente* de ese nuevo ente existente, de una nueva existencia de una *esencia*. Pero también es verdad que en *nuestra acción existente* se ha causado y está *presente* una nueva existencia, que *antes* nosotros ni *éramos* ni *teníamos en acto* o en *presencia*, y que, por consiguiente, no puede provenir única ni principalmente de nosotros, de nuestra capacidad o potencia activa de actuar. Una *existencia* en acto, una *presencia* o actuación de la *esencia*, sólo puede aparecer y salir de su *nada* desde la *Existencia en sí*, imparticipada y, por eso mismo, sin límites y capaz, por ende, de dar de sí y hacer partícipes y *sine fine* de su *Existencia* a otros entes o *esencias*, no por emanación, incompatible con su *Simplicidad*, ni por información, incompatible con la *Pureza* de Acto, sino por *Causalidad eficiente infinita u Omnipotencia*.

Cada vez que una *esencia* existente acrecienta con su actividad el acervo de su existencia o la de otros entes, esa actividad necesita ser puesta en acto o llevada a la existencia por la acción causal previa —no en el plano del tiempo sino en el de la *causalidad*— del Ser o *Esencia*, que *no tiene* sino que *es* la

Existencia, vale decir, de la *Existencia misma*, pura e *imparticipada*: de Dios. Por eso, las causas creadas o las esencias existentes no pueden *causar* o *dar existencia* a sí o a otros seres sino en cuanto están *previa e inmediatamente* movidas o elevadas a su acto causal o comunicante de la *existencia* por la *Acción* causal eficiente de la *Causa Primera* o de la *Existencia —Premoción—*.

La creatura o esencia creada *nunca es la existencia* ni, por ende, nunca puede: a) *llegar a tenerla —Creación—*, b) *ni conservarla —Conservación—*, c) *ni acrecentarla —Premoción—* por sí misma, sino por *participación* o recepción mediante la *Causa* eficiente primera.

Toda *existencia* o *presencia —todo esse—* de la esencia, o es la misma *Existencia*, el mismo Dios, o es participación inmediata de la misma: ya de Ella sola *—Creación y Conservación—* ya de Ella actuando o elevando al acto o *existencia* a la acción causal del ser creado o causa segunda *—Premoción—*. *Nada de la existencia puede provenir de sola la creatura, sino siempre e inmediatamente de la Existencia Divina*, ya sola, ya actuando, en el plano de la existencia de la acción, a la creatura en su causalidad.

Por eso decíamos antes que *la existencia es siempre divina*: o se identifica con la misma *Existencia* de Dios o proviene *inmediatamente* de Ella como participación suya.

Por otra parte, como la *Existencia* en sí, *imparticipada*, por su concepto mismo, es infinitamente perfecta, no necesita de la participación de la existencia finita y, por eso, sólo *causa* a ésta libre o *contingentemente* por un Acto de su infinita *Bondad*, que misericordiosamente le comunica o hace participe de su propia *Existencia* o *Perfección*.

7. *Preeminencia absoluta del Esse o Existencia*. — Si, pues, tanto la esencia como la existencia del ser creado son por participación de la *Existencia*, síguese que en el principio y origen de todo el ser participado —y no sólo del *esse*, a que expresamente se refiere Fabro— está la *Existencia* pura e *imparticipada*: el *Esse divinum*; y síguese también dentro del seno del ser la supremacía absoluta de la *existencia* sobre la *esencia* y del *Acto* sobre la *potencia*. En efecto, hemos visto cómo la esencia no se constituye sino por la causa ejemplar, por la *participabilidad* de la *Existencia*, y *no es en sí* sino extrínsecamente en el Acto de ésta, que lo causa necesaria y ejemplarmente *—fundamentalmente* en la *Existencia* y *formalmente* en la *Inteligencia* divinas, identificadas entre sí.

Esta *esencia* tampoco puede llegar a ser real en sí misma sino por la comunicación de la *existencia*, que *participada* o *causalmente* proviene de la *Existencia*.

La esencia, pues, en sí misma y con independencia de la existencia no tiene consistencia ni es realmente: aun para constituirse como pura esencia y para

llegar a ser realmente necesita de la *Existencia*. Una pura esencia sin la existencia no es una existencia en potencia sino una potencia de llegar a ser realmente, un modo capaz de llegar a tener existencia.

Tampoco el *esse* o existencia del ser creado tiene sentido ni realidad por sí mismo: sólo es por participación eficiente del *Esse* o Existencia imparticipada, que siempre actúa inmediatamente para producirla y comunicarla: ya sola —en la *Creación* y *Conservación* de la misma—, ya moviendo o elevando al plano de la existencia la actividad causal eficiente de la creatura, la cual sólo actúa y da existencia a un nuevo ser, en cuanto está bajo la acción eficiente de la Existencia —*Premoción*—. Unicamente en cuanto actúa en el plano de la esencia de la acción y del efecto, realizando *tal* acción y ser, la creatura obra por sí, precisamente porque en ese plano actúa como *esencia*, en el cual ella *es*, cuando tiene existencia. Pero aun esa *esencia* que ella *es* y en donde, por eso, actúa *nomine proprio*, hemos visto que es *por participación* necesaria de la Existencia y por la actuación de su propia *existencia*, que a su vez no es sino por participación de la Existencia *en sí* o *imparticipada*.

En el principio y en la raíz de todo ser y en toda la estructura y ámbito del mismo, está, pues, siempre la Existencia, la Existencia *en sí*, *imparticipada* y, como tal, pura e infinita: Dios. Todo otro ser, creado y finito, en sus constitutivos reales de *esencia* y de *existencia*, no es sino por *participación* o *Causalidad inmediata de esa Existencia*: por participación o Causalidad *ejemplar inmediata necesaria*, la *esencia*, y por *causalidad eficiente —y final— inmediata y libre o contingente*, la *existencia*; que a su vez da realidad intrínseca a la potencia de la esencia. (Aun en la participación del ser por causalidad eficiente creada, la existencia es causada inmediata y primeramente por la Existencia *en sí*).

La Existencia *en sí*, infinita de Dios comunica el ser —la esencia y la existencia— a todos los entes, y no sólo en su origen primero sino *continuamente* y *de un modo inmediato*. Si por absurdo la Existencia —Dios— pudiese dejar de existir y de actuar: en ese mismo momento *perderían su poder de actuación todas las causas segundas* o creadas, imposibilitadas por sí mismas de llegar a producir un nuevo acto o acción, una nueva existencia, que no son ni tienen; *dejarían de ser todas las existencias*, separadas del Acto de Existencia, por el que han llegado al acto de existir y por el que son como alimentadas, conservadas de continuo en ese acto de existir; y *se diluirían todas las esencias* —nada sería posible ni imposible—, privadas las esencias de su causa ejemplar necesaria constitutiva. Sin la existencia *en sí* el mundo del ser no sólo dejaría de *ser o existir* realmente, sino que su misma posibilidad —la esencia— de llegar a existir se diluiría, se perdería en la nada absoluta.

Todo el ámbito del ser es, por eso, por la Existencia y por su inmediato y continuo influjo o *participación*. Si este influjo o participación cesase por un

solo instante, el ser finito, las esencias y existencias, dejarían de ser. Como el sol que ilumina y conforta al mundo, así, y con una *Causalidad ejemplar, eficiente y final* infinitamente más profunda, la *Existencia* confiere continuamente el ser a todos los seres finitos: su *esencia* y su *existencia*, que además *aumenta* continuamente con su *Causalidad primera* actuando en el plano de la existencia a las causas segundas.

De ahí la supremacía absoluta de la Existencia. Ella está en el ápice del Acto o de la Realidad o *Presencia* en sí; y todos los grados del ser, todas las infinitas esencias finitas, jerárquicamente escalonadas según su mayor o menor participabilidad de la Existencia y capacidad consiguiente de poder recibir o ser actuada por la existencia, todas las existencias dando realidad o presencia a las esencias para constituir los diversos entes, no lo hacen por sí mismas sino en cuanto están comunicadas y reciben de continuo el influjo *causal o participante* de la *Existencia absoluta imparticipada*.

8. *Necesidad de la participación para la fundamentación del ser del ente.* — Sólo cuando se llega a esta fundamentación suprema del ser por la participación de la Existencia, el ser —con sus constitutivos de esencia y existencia— logra su consistencia en sí, y la *realidad* o *presencia* del ente queda bien cimentada en sí misma u *ontológicamente*, y ante la inteligencia o *gnoseológicamente*.

En efecto, el ser y su existencia no son ni se constituyen simplemente como una mera *presencia* en el hombre, que no sería sino un *en donde* de esta pura epifanía; la existencia es *presencia en nuestra conciencia*, porque primero —y así se manifiesta a nuestra conciencia tanto el *ser* o *presencia* de las cosas como el ser de la propia existencia— es presencia o realidad del ente en sí mismo quien a su vez lo es por participación o Causalidad permanente de la *Existencia* o *Presencia* misma. Desde ésta, desde la *Existencia pura e imparticipada*, que es, por lo mismo, Perfección o Acto puro e infinito, *Presencia* o realidad en sí, identificada con la Conciencia de sí, capaz de hacer participante de su Existencia o Presencia a infinitos seres, se explica la *presencia* o *realidad del ente en sí mismo*, así como su *inteligibilidad* o capacidad de hacerse *presencia en la conciencia* o inteligencia del hombre, así como la existencia o presencia real y consciente o presente a sí mismo de éste, capaz a su vez de aprehender o dar *presencia* en sí o consciente a la *presencia* real de los demás entes. Desde la *Existencia en sí imparticipada* —*Presencia real y Presencia de sí ante sí* o *Conciencia* infinitas, identificadas— se fundamenta como participación suya y se dilucida inteligiblemente la *existencia* o el *esse* como *presencia en sí* de los entes y del hombre y como *presencia de sí para sí* o conciencia humana.

Tal la fundamentación real del ser —en su esencia y existencia— y su justificación metafísica en la Filosofía de Santo Tomás; que escapa, por eso

mismo, a toda explicación puramente *esencialista* o *formalista*. Partiendo no a priori, sino a posteriori, del hecho contingente del ser o existencia o *presencia contingente* del ente finito, mediante un método resolutivo de experiencia e inteligencia, buscando la fundamentación última, llega a la Existencia en sí e imparticipada, como a la Fuente o Causa eficiente y ejemplar primera de toda *esencia y existencia o presencia*, sin la cual estas *no podrían ser ni ser entendidas*.

En cambio, Heidegger, quien ha enjuiciado a toda la filosofía de Occidente, desde Sócrates a Hegel, de haber diluido el ser del ente en un puro formalismo conceptual, y que evidentemente quiere reivindicar para sí el mérito de haber *de-velado el ser* del ente como *patencia o presencia* en el *ser* del hombre —el *Dasein*—, que es el *ser como* abertura, como el *en donde* se manifiesta el *ser o patencia* de los entes —*conciencia*— no escapa a su propia crítica, pues acaba diluyendo este *ser o patencia* en una *pura presencia*, la cual, por no ser real o *presencia del ente en sí mismo*, se reduce a pura *patencia fenomenológica*, a puro *aparecer*, como admitirá y dirá Sartre.

En efecto, este ser o *presencia* del ente no viene de la Existencia o *Presencia en sí*, sino de la *nada*: la nada que funda el *ser o presencia* de los entes y también el *ser* de la existencia —el hombre— quien es el único *ser*, en donde se manifiesta el *ser o presencia* de los entes. Desvinculado de la Existencia en sí, tanto el *ser* de los entes como el *ser* de la existencia o del hombre, son por y desde la nada: *ex nihilo fit ens*. Ahora bien, ¿qué *realidad o presencia* en sí puede tener un *ser* que sale y es por y desde la *nada*? Está bien *observar* que el *ser aparece* desde un no-ser o *nada* que antes era. Pero la explicación metafísica no puede detenerse allí. La nada nada puede dar, no puede ser causa o determinante de la aparición del ser, de su *patencia*, que es irreductible y sobrepuja a la nada. Si, pues, el *ser o presencia* surge desde la nada, reclama —lo hemos visto— en su origen continuamente la Acción causal de la *Existencia o Presencia en sí*. Si el filósofo se detiene en la observación de la presencia del ente desde su nada, como lo hace Heidegger, esta presencia no es *presencia en sí*, no tiene consistencia real. —¿De dónde le podría venir? ¿Cuál sería su fundamentación?— y por eso, sólo es en la *conciencia* o en el *ser* que está presente a sí mismo —el hombre, como *pura conciencia*—. Pero también el *ser* del hombre o esta *pura conciencia* receptiva del ser de las cosas, es desde la nada, y entonces ¿qué *realidad o presencia* en sí puede tener? El *ser o presencia* de los entes *no es sino en la presencia del ser presente a sí o consciente*; pero a su vez tampoco este *ser o presencia* del hombre es en sí, sino un mero *correlato puramente fenomenológico* de aquel otro *ser o presencia*, un puro "*en donde*" *fenomenológico* —una *pura apariencia*— de una *presencia* también *puramente fenomenológica* —también una *pura apariencia*— destituídos de realidad o *presencia en sí*. La *presencia* de los entes —el mundo— en el *ser o presencia*

de la existencia —el hombre— y este mismo *ser* o *presencia* carece de consistencia, es un puro *aparecer* o *patencia sobre la nada, desde la nada y para la nada definitiva*. En la nada, desde la nada y para la nada, el *ser* o *patencia* de los entes —el mundo— y el *ser* o *patencia* de la existencia —el hombre—, en el cual *es* aquél, no es sino una *presencia fenomenológica*, destituida de *presencia en sí*, de consistencia, un puro *aparecer*. La *nada* es lo absoluto, y el *ser* o *presencia* únicamente *es* por ella, desde ella, en ella y para ella.

En las antípodas de la metafísica tomista, en la cual el *ser* logra su *presencia* del ente y desde ella hace su aparición o llega a ser *presencia* en el *ser* o *conciencia* del hombre, desde la *Existencia* o *Presencia en sí*, imparticipada, desde el Acto o Perfección pura, —todo lo opuesto a la nada— que vence a la nada, arrancándolo de ella por la participación o comunicación causal —ejemplar, eficiente y final— de su propia *Existencia* o *Presencia*; en la ontología de Heidegger, el ente *no es ni llega a ser* o *presencia fenomenológica*, sino en el *ser presente* a sí o *ex-sistencia*, como el *en donde* correlativo *fenomenológico*, y el *ser* o *presencia* de ambos *no llega a ser* sino *desde la nada, por la nada y para la nada*.

En el principio y en su devenir el *ser* o *la presencia* del ente y de la existencia —del mundo y del hombre— *no es sino por la nada*, afirma Heidegger; y ese *ser* o *presencia* carece de toda consistencia en sí o real: *es total y definitivamente nada*. La *nada* es lo absoluto, y el *ser* un puro *aparecer* relativo.

En el *principio*, en su *permanencia* y en su *devenir*, el *ser* o *presencia* de los entes y del hombre, afirma Santo Tomás y lo demuestra de una manera resolutiva, en sí y luego en el *ser* o *presencia* de la conciencia humana no es sino *desde, por y para la Existencia en sí, imparticipada y divina*, que domina a la nada y sobre ella le comunica o hace participante de la *presencia* o realidad en sí mismo y capaz, por eso, de *hacerse presente* en la *conciencia* o *inteligencia* del hombre, cuyo *ser* también, primero *presente en sí mismo*, se hace presente a sí por y en su *conciencia*. La *Existencia* es lo absoluto y la *nada* *no es ni se concibe* sino como la *negación* o *limitación* del *ser* o *presencia* de los entes y de la existencia humana.

EXAMEN DE LA DOCTRINA HUSSERLIANA SOBRE EL CONOCIMIENTO COMO CONSTITUCION DE SU OBJETO (1)

I

Conocida es la teoría de Husserl, explícita en el período confesadamente idealista de su filosofía, acerca del conocimiento como una actividad *constituyente de su objeto*. Aunque no emplee generalmente el término de “creación”, para no dar quizá lugar a que se entienda equivocadamente que el conocimiento produce un ente que lo trasciende, tal constitución parece ser, sin embargo, para él, *una verdadera creación total inmanente del objeto* por la subjetividad trascendental; y él mismo dice en una ocasión que “el ser no es más que una idea práctica: la de la tarea infinita de determinar teóricamente” (Méd. Cart.) (2).

Esta tesis depende en su génesis lógico-histórica de la famosa “epoché”, que conserva lo dado como *puro objeto*, absteniéndose al principio sobre ser o no ser en sí, para terminar negando ese ser en sí y haciendo del “ser trascendente” mismo un sentido inmanente-trascendental y nada más. Y tal “epoché” depende a su vez de tres características tesis de Husserl, entre sí vinculadas y mutuamente condicionadas: la *primera*, la muy discutible (impronta en Husserl del ambiente científico-filosófico de fines del siglo XIX y principios del XX) que escinde los llamados “datos o contenidos hyléticos”, a su entender meros momentos “reales”, “psíquicos” y subjetivos de la conciencia, no intencionales ni intencionados de por sí (sino sólo por la “noesis”) de los “momentos objetivos” que les corresponderían “analógicamente” en la cosa, con negación virtual de la tesis aristotélica “*sensus in actu est sensible in actu*”; la *segunda*, la escisión entre las “significaciones” o “noemas”, que de por sí no harían presente al objeto, y la “intuición” de éste, que vendría

(1) Este trabajo reproduce, con algún mayor desarrollo, la comunicación del mismo título que enviamos al XII^o Congreso Internacional de Filosofía (Venecia-Padua, sept. 1958) y que se publicará en sus “Actas”.

(2) Edic. Peiffer-Levinas, 1953, Paris, Vrin, IVe. *Méditation*, § 41, “in fine”. Cfr. IIIe. *Méditation*, § 28, “in fine”.

a “corresponder” con mayor o menor adecuación a tales significaciones “vacuas”, dándoles “plenitud”, con negación virtual, de nuevo, de la tesis aristotélica “*intellectus in actu est intellectum in actu*”; la *tercera*, la que introduce entre la “*essentia*” y el “*esse*”, reduciendo a la primera a mero ente ideal y haciendo del segundo un nunca directamente alcanzado “ser en sí” kantianamente concebido. Y aquí hay también negación virtual de una tercera tesis aristotélica y tomista: la que reza “*ens est quod primo cadit in apprehensione intellectus*”. Se revela así que el pre-supuesto tácito que condiciona toda la ulterior evolución del filósofo moravo, por él nunca criticado, es el de que el ser trascendente, de existir, no es alcanzable nunca en sí mismo por nuestro conocimiento. Influencia del “realismo crítico o mediato” que, a través del idealismo crítico, lo llevará al idealismo metafísico y a sus “*impasses*”.

Hay, pues, una triple escisión cognoscitiva en los supuestos lógicos y temporales del idealismo husserliano: la dada en su sistema entre la sensación y la cualidad óptica sensible; la paralela entre la intelección (con su “contenido” inteligible) y el ser y la esencia, y, como consecuencia de ambas (¿o como su presupuesto tácito recibido por vía social-científica?), la que existiría entre el conocimiento y el ente existente o capaz de existir, y, por ende, respecto del “*esse*” presente en ese ente. Tales tesis causan lógicamente la doctrina del conocimiento como constituyente puro y simple de su objeto, y el idealismo. Así, la intencionalidad no será para Husserl (nunca lo fué para él) un no metafórico ni meramente lógico —aunque tampoco físiico-natural— “hacerse o devenir *lo otro* en cuanto otro, sino que, luego de ser un “*mentar lo otro en cuanto otro*” a través de la opaca cortina de los “*subjetivos*” datos hyléticos, terminará lógicamente por erigirse en un “*poner absolutamente*” lo otro “*como si fuera otro*”, un total “*constituirlo*”. Y como eso así “*constituído*” no tendrá independencia entitativa alguna respecto del conocimiento que lo constituye, éste vendrá a ser visto como un “*hacerse o devenir accidentalmente otro*, el cognoscente —*mutatis mutandis*, como una materia prima (noética, en este caso) deviene esto o aquéllo, sin que ese esto o aquéllo tengan verdadera alteridad respecto de ella—, pero no como ese “*hacerse o devenir lo otro* (lo verdaderamente otro) sin dejar de ser lo que se es, que constituye el misterio del conocimiento humano directo, fundamento *no reductible* de toda reflexión posible. En Husserl hay, pues, “*materialismo*” (el *intellectus possibilis* —*Hyle noeté*— (3) como fuente *originaria* del ente en cuanto tal).

(3) Por “*materia inteligible*” no entendemos aquí el objeto formal “*quod*” de la matemática, sino esa pura potencia respecto de lo inteligible que es nuestro intelecto posible, comparable, por tanto, a lo que la “*materia prima*” es respecto de las “*formas*” en su estado físico. Por cierto que esa semejanza es sólo analógica, pues la materia “*recibe*” a las formas “*subjetivamente*”, como *suyas*, formando un “*tertium quid*”, mientras que el intelecto “*recibe*” lo inteligible *objetivamente*, como *las formas de lo otro*. Pero el idealismo tiende a comprometer esa distinción al no admitir la plena trascendencia entitativa de lo otro respecto de nuestro intelecto, y al hacer de éste la fuente de lo inteligible.

II

Nos proponemos elevar algunas objeciones contra la mencionada tesis husserliana:

a) Si el conocimiento fuera *esencialmente* una constitución del ser de lo conocido, ningún conocimiento reflejo sería posible. En efecto, tal conocimiento reflejo debería efectuar, según la tesis criticada, una constitución del conocimiento sobre el que reflexiona, y, si así fuera, este conocimiento constituido por la "reflexión" no habría existido previamente a ella, ni tampoco existiría de por sí aunque contemporáneamente a ella, sino que sería *totalmente puesto* por dicho conocimiento "reflejo" (que por ende no sería verdaderamente tal).

b) Además, ese *conocimiento constituido* no podría ser un verdadero conocimiento cognoscente "in actu exercito", viviente, sino sólo *algo conocido*, y, dada la hipótesis, constituido como un objeto puramente tal, aunque fuera como un "puro objeto *conocido como* sujeto o acto de un sujeto", salvo que el "Ego Puro", que en último término lo constituye, fuera Dios trascendente, y su constituir un auténtico *crear en el ser*, pero entonces no podría llegarse a ese "Ego" por reducción y reflexión.

c) Asimismo, si el conocimiento fuera siempre y esencialmente "constitución" activa de un objeto (4), se seguiría con claridad un inevitable "regressus in infinitum", porque el conocimiento directo sería constituido por el conocimiento "reflejo" de primer grado; éste, a su vez, por el de segundo grado que sobre él "reflexionara", y así indefinidamente.

d) Y si para escapar de tales consecuencias se dijera que el conocimiento reflejo es *captación o aprehensión* de un conocimiento dado en sí, existente e independiente en su ser de ese conocimiento que lo conoce, entonces no todo conocimiento sería constitutivo de su objeto. En tal caso, cabrían dos posibilidades: o bien tampoco lo sería el directo, y desaparecería el idealismo, o bien sí lo sería, y entonces el término "conocimiento" se tornaría puramente equívoco: constituyente de su objeto si es directo y aprehensor de un objeto dado si es reflejo.

e) Asimismo, como Brentano lo sostuvo y también Santo Tomás pese a lo que aquél pretende en una nota de su "Psicología", el conocimiento intelectual se conoce confusamente a sí mismo, aun sin reflexión explícita, en el propio acto que tiene por objeto un ente distinto de sí; este tipo de reflexión "virtual" no puede ser nunca constitutiva de su objeto, porque es la autotrans-

(4) No se nos oculta que Husserl admite también una "génesis pasiva" junto a la activa (Cfr. IVe. *Méditation*, § 38). Pero tal "génesis pasiva" depende de una previa "génesis activa" conservada en forma de *habitus*. Cfr. Q. LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, Paris. P. U. F., 1955, p. 367.

parencia o autoposición inmaterial de un conocimiento existente, vivido, en "acto ejerciéndose" de conocer. Esto —creemos— lo admite de algún modo Husserl. Pero como dicho acto se autoconoce al mismo tiempo que conoce otra cosa —y *porque* conoce otra cosa— (*porque* conozco algo conozco que estoy conociendo), no es posible quedarse con ese "conocimiento conociéndose", por tal "reflexio virtualis", y dejar de lado *realmente* a la cosa que da objeto a ese mismo conocimiento en cuanto directo. Y además, se admitiría ya que no todo conocer es constituir un objeto, porque esa reflexión virtual no lo constituye (5). Si Husserl cree que es posible conservar esa reflexión y lo conocido en ella, sin hacer lo mismo con el "ente trascendente" que es objeto de ese mismo conocimiento en cuanto directo, es porque, gracias a las escisiones mencionadas al principio de este trabajo, cree que el sentido puede estar en acto sin un sensible-óptico en acto que sea su objeto motivo y terminativo, y que el entendimiento puede también estarlo sin un objeto inteligible distinto de sí —confundiendo concepto o significación sin objeto presente en su existencia natural con concepto o significación sin objeto, pura y simplemente (no ve que entonces está presente el mismo objeto con existencia sólo intencional)—, por lo que, como también dijimos, disocia conocimiento y ente (entendiendo nosotros por éste, ante todo, aquello que tiene o puede tener "esse", "actus essendi", recibido en sí mismo y no por un acto de conocimiento humano).

f) Parecidas dificultades a las reseñadas son las que motiva el conocimiento reflejo más profundo posible según Husserl: el que recaería sobre lo por él llamado "Ego Puro". O tal conocimiento es constituyente, y por ende el "ego puro" es algo constituido y no puede ser el constituyente primero ni a raíz originaria de todo, y se recae así en el aludido "regressus ad infinitum" en las "reflexiones"; o tal conocimiento descubridor del "ego puro" no es constituyente (ésta parece ser la tesis de Husserl, pues llama a dicho "ego" una "trascendencia en la inmanencia"), sino que capta algo de por sí "essente" y existente (en el sentido tradicional de existente como aquello que *tiene*

(5) Husserl parece sostener que el "ego" se autoconstituye al ir constituyendo los "objetos". En lenguaje tomista, diríamos que las "intenciones formales" se actualizan en función de las "intenciones objetivas" que son su término intencional. Pero, una de dos: o esa actualización ("autoconstitución") depende, en su especificarse, de los objetos, o a la inversa. Si lo primero, se está en alguna forma de realismo: si lo segundo, esa autoconstitución sería un movimiento ciego, irracional, arbitrario. El máximo idealismo racionalista termina por identificarse —como, de otra manera, en Hegel— con la más extrema irracionalidad; con el goethiano "en el principio era la Acción", acción no regulada por la Eterna Sabiduría. Además, si esa autoconstitución paralela y correlativa —aunque determinante de ella— a la constitución del mundo objetual difiere esencialmente de ésta, sería imposible una reflexión explícita y total sobre el "ego", que lo hiciera *objeto*, pues entonces aquél, así "constituido", *ya no sería el mismo "ego" originante*. El idealismo constitutivo, así, hace imposible una auténtica "reflexio totalis" de la inteligencia sobre sí misma, y del sujeto sobre sí mismo. ¿Cabe entonces seguir llamando "inteligencia" a aquélla, y hablar de espiritualidad respecto de éste? ¿No se estará más cerca de lo que se piensa de un craso mate-

acto de ser) (6), y entonces se confirma la equivocidad del término "conocimiento" en su sistema, y además se está en un realismo metafísico de tipo neoplatónico u ontologista, en que el conocer humano *llega por intuición* al "Ipsum Esse Subsistens", a Dios.

g) Mas el conocimiento no puede ser equívoco pura y simplemente. Porque es el caso que el conocimiento reflejo supone, por esencia, un conocimiento directo dado o dándose, y que sea conocimiento *en el mismo sentido que él*. De no ser así, no sería aquél propiamente un conocimiento reflejo, sino un conocimiento directo de un previo proceso no esencialmente cognoscitivo emanado del mismo sujeto (como el que podemos tener de nuestra digestión o de nuestro obrar físico, o, en el mejor de los casos, de un acto de nuestra voluntad). Pues si el conocimiento fundante de toda posible reflexión —el directo— no fuera esencial y propiamente conocimiento, no lo podrían ser los reflejos que de él dependen "objective", o no serían ellos conocimientos de un conocimiento, ni, por lo mismo, verdaderamente reflejos. Fink, con aprobación de Husserl, recurrió a los tres "yos": el psicológico o mundano, el trascendental y el constituyente universal. Mas sumamente oscura es esta salida idealista-metafísica: esos tres yos serían y no serían a la vez un mismo sujeto; el yo constituyente universal, supuesto Absoluto, tendría sin embargo una relación necesaria al mundo, "cuya caducidad y contingencia no niega Husserl" (Vanni-Rovighi), y por ende no sería verdaderamente absoluto. Por otra parte, ¿cómo un auténtico yo, un auténtico sujeto (y no sólo algo-pensado-como-sujeto) puede ser inmanente a otro sujeto? Finalmente, si del yo mundano se llega al Yo constituyente universal por reflexión, pasando por el trascendental, esos "tres" yos serían un solo yo; y, si fueran distintos, tal acceder desde el yo mundano a los "yos" más profundos y fundantes no sería un proceso reflexivo.

III

Para evitar algunas de estas consecuencias los husserlianos recurren a su repetida tesis de que el conocimiento sería a la vez "constitución" y "visión", "intuición donadora". ¿Qué decir de esto?

rialismo? Finalmente, el "Ego Constituyente Universal" ni siquiera puede autoconstituirse, en los presupuestos husserlianos. Porque esa "autoconstitución" se va explayando en el tiempo inmanente, y Husserl (o, en su nombre y con su apoyo, Fink) afirma que el "Ego Constituyente Universal" constituye incluso al tiempo (aunque no "fuera" de sí, sino "en" sí). ¿Qué es, entonces, ese supremo "Ego"? ¿Dios? ¿Cómo, entonces, puede ser *esencialmente relativo* a los "egos" de menor jerarquía y al mundo? ¿Mi propio yo? ¿Cómo puede ser *Absoluto y constituyente universal*?

(6) En el sentido más exacto, *existencia* es sólo el ente que *tiene* acto de ser. Dios es —es el Ser—, no *ex-siste*. Pues El *es* su "sistir", sin causa respecto de la cual pueda ese "sistir" ser "ex".

No hay imposibilidad en que un conocimiento sea, en un aspecto, constituyente, y en otro (esencial éste) visión o intuición, propiamente tal o abstractivo-eidética. Así, nuestro entender abstractivo es a la vez "constituyente" (de la actualidad inteligible de su objeto y de su presencia intencional) y "visión" (del contenido "material" de la esencia o quiddidad así abstraída e intencionalmente autopresentada); pero no es posible que el conocimiento sea en un mismo aspecto lo uno y lo otro; tal pretensión sería contradictoria, puesto que una "intuición" o "visión", aunque implica un acto, implica también una *pasividad de especificación* (no pasividad ante una eficiencia) ante lo visto o intuido, al menos en el conocimiento humano, mientras que una "constitución" activa, originaria y total del objeto supone, por el contrario, una *inversa pasividad de lo constituido* ante el acto constituyente. Así, pues, el objeto no puede ser a la vez y en el mismo respecto visto (o intuido) y constituido, ni, por lo tanto, el conocimiento puede ser a la vez y en el mismo respecto, un ver o intuir el objeto y un constituirlo radicalmente y sin previa o contemporánea dependencia alguna respecto de tal objeto como ente existente o capaz de existir.

Incluso el conocimiento de "visión" que Dios tiene de los entes existentes que crea y conserva, según la teología natural y sobrenatural, no es conocimiento en el sentido unívoco y limitado del término, que excluye, por ejemplo, la voluntad, sino que es conocimiento *analogice*, e incluye "eminenter" la voluntad omnipotente de un Ser en quien se identifican, superando su realización limitada y diversificada en la creatura, el Acto Puro de conocer, el Acto Puro de ser y el Acto Puro de querer. Y el conocimiento que Dios tiene de sí mismo no es un constituirse: es su *Ser* mismo: el Acto Puro de Ser, el "Ipsum Esse Subsistens", es también, con identidad real, el "Intelligere Subsistens" e incluso la "Actio Subsistens" (libre frente a lo que no sea ella misma). Dios no se autoconstituye conociéndose; es Conocimiento en un sentido analógico, pura y simplemente idéntico allí con el Ser. En cuanto al conocimiento eterno que Dios tiene de las esencias de lo creable, sólo según nuestro modo de entenderse diferencia de lo que tiene de sí. No están frente a él como "ob-iecta". — Cfr. S. *Theol*, I, 14, 5, c. y I, 15, 2, c. "in fine".

Para que la "constitución" de todo ser por el "Ego Puro" husserliano tuviera sentido legítimo, tal constitución debería consistir, como dijimos ya, una *creación en el ser*, que no pusiera *meros objetos*, sino reales y efectivos *sujetos* de existencia y operación, algunos de los cuales, además, podrían ser también sujetos de conocimiento (y no sólo puros objetos concebidos como "sujetos"). Mas si así fuera, la relación del ente constituido al "Ego" ("Ego-para-sí", no nuestro "ego") constituyente no podría ser de dependencia meramente gnoseológica, ni aquel ente podría ser pura inmanencia en el Ser Divino: el "Ego Puro" debería identificarse, pues, con el *Esse* Absoluto y Trascendente, dador de

reales esencias (potencias o capacidades de *ser*) y de reales actos de ser a los entes, y jamás podría identificarse en el fondo (como en la filosofía de Husserl, según Fink), con el *ego* del hombre. Ni, como dijimos antes, cabría llegar a él por mera "reducción" y reflexión, que sólo a lo idéntico con nuestro yo puede dar acceso.

IV

Los fenomenólogos husserlianos podrían defenderse sosteniendo que lo esencial y común a todo conocimiento, analógicamente, sería "la conciencia". Y, en efecto, Husserl, siguiendo la tradición cartesiana y kantiana, hace del conocimiento un momento particular de la conciencia (puede, según él, haber conciencia *sin* conocimiento: las significaciones "vacías"), en lugar de hacer de la conciencia un concomitante, pero dependiente, del conocimiento. Recae así en un error común a casi toda la filosofía moderna, que lleva necesariamente al idealismo (y, ante el fracaso de éste en su pretensión de sacar todo ente de "la conciencia", al historicismo, al escepticismo, y, luego, por descorazonamiento y urgencias prácticas, al positivismo y al materialismo). "Conciencia", ni es sinónimo de conocimiento, ni, menos, como en Husserl, es algo más amplio que el conocimiento. Conviene transcribir aquí estas acertadas palabras que escribía hace casi treinta años el P. Joseph de Tónquédec en su "*Critique de la connaissance*": "La pensée philosophique moderne définit le plus souvent la connaissance par la conscience. Les deux termes sont censés convertibles et en les remplace l'un par l'autre sans le moindre scrupule. Être connu, dit-on couramment, c'est être présent dans la conscience; l'esprit n'atteint que ce qui se réalise en lui: ses états, ses actes (Husserl agregaría "y sus meros objetos"). Des lors, l'efficacité de la connaissance se trouve bornée au domaine intérieur; ses pouvoirs expirent aux frontières du moi; impossible pour elle de passer outre, elle se trouve en face d'un mur infranchissable [.....]. Cependant, "conscience" ne veut pas dire "connaissance", mais "connaissance de soi". (París, Beauchesne, 1929, pp. 1-2) (7). Por eso, aunque es verdad que sería contradictoria una conciencia que no lo fuera del propio yo, no resulta inmediatamente evidente que lo sea un conocimiento de entes otros que el propio yo, como Husserl con el idealismo en pleno pretende. Porque se trata de saber precisamente *qué es conocimiento*, y no se lo aclara definiéndolo por la conciencia o como un modo particular de conciencia, pues sería ello tanto como decir: "el conocimiento es conocimiento del propio yo", o "el conoci-

(7) Se halla próxima a aparecer una segunda edición, por Lethielleux, París. Se está ahora publicando *La Philosophie de la Nature* (3 tomos aparecidos) del mismo autor y perteneciente al mismo tratado general. Son obras de excelente calidad.

miento es un modo o forma peculiar del conocimiento del propio yo", definiciones éstas en que es evidente la violación del principio de que lo definido no debe entrar en la definición.

El conocimiento nos presenta entes, y su ser esencial y su *esse*; emana de esos otros entes que son los cognoscentes, y él mismo es un *acto*, y, por ende, *ser* en el sentido más fuerte de la palabra. Por lo tanto, el conocimiento debe ser definido por el ser, como un acto o modo de ser, como un *actus essendi* peculiar. Y revelándonos nuestro conocimiento directo —el primero y fundamental (pues la conciencia lo supone)—, ante todo *entes otros que nuestro yo*, el conocimiento aparece como un cierto acto de ser por el cual ciertos entes (los cognoscentes) *son*, de una manera supraóptica, supraentitativa, otros entes y su ser. El cognoscente, siendo ópticamente lo que es, puede llegar a ser otros entes *dejándolos en su alteridad entitativa*. El conocimiento se manifiesta, pues, *como amplitud supramaterial del ser*, como un acto de ser no recibido en un ente como en sujeto o materia que lo coarta a sí, que lo encierre en sus límites entitativos. En pocas palabras, y como decía el P. Garin, el conocimiento es "*esse non per modum subiecti*", acto de ser inmaterial, capaz en ciertos casos de *abarcar el acto de dos entes diferentes, e independientes en cuanto ópticos*. Y aunque en la definición "*esse non per modum subiecti*" se está pensando en los sujetos ópticos de existencia ante todo, y no directamente en los sujetos cognoscentes, también a éstos les es a su modo aplicable, pues (y esto es lo que Husserl ha ignorado al hacer del profundamento de todo una *subjetividad*), la subjetividad cognoscitiva (el haber en el conocimiento de los seres finitos un sujeto opuesto a un objeto que en el hombre le es necesario para tomar conciencia de sí) *no es sino un trasunto en el plano del conocimiento de la subjetividad —y por ende coartación— entitativa*. En efecto, cuando el cognoscente, como en el caso del hombre, es un ente limitado, al superarse a sí mismo por el conocer queda como su-jeto opuesto al ob-je-to que entitativamente se le opone pero al cual cognoscitivamente está unido. Mas cuando tal limitación no existe, *entonces el conocimiento no supone subjetividad*: es Acto Puro de Ser inmaterial y no recibido en sujeto entitativo alguno distinto de ese acto: y tal es el conocimiento de Dios, quien es el *Esse irreceptum*, y en quien hay inmanencia (pura y simplemente idéntica allí con su trascendencia), pero no *subjetividad*. Esta se da en el ente finito que *participa* del conocimiento.

Volviendo al conocimiento humano, único que nos es inmediato, se verá qué error fué el de Husserl al conservar la intencionalidad negando la independencia entitativa de cognoscente y conocido, *pues es precisamente esa alteridad efectiva y esa independencia la que hacen que su identificación* (en y por el conocimiento) *asea no entitativa sino Intencional*, siendo la intencionalidad el modo que toma el *esse non per modum subiecti* cuando no es

puro y subsistente, sino un trascenderse supraentitativo de un ente finito que, *para tal trascenderse* (y para volver luego sobre sí por la conciencia), *necesita de otro ente ónticamente distinto como término de ese trascender*. Conservar, pues, la intencionalidad negando la trascendencia entitativa, es quitar sentido a la intencionalidad misma, y reducirla, precisamente, a actualización subjetivo-óntica de un "sujeto" paradójico que no supera su subjetividad al no tener ante sí ente alguno independiente de él con quien identificarse cognoscitivamente. Un paradójico "sub-iectum" sin *verdadero* y *efectivo* "ob-iectum".

Por último: admitir el alcance trascendente del conocimiento no es caer en "espacialismo", porque lo *trascendente* y la *trascendencia* no son *transeúncia* material; y si el término in-manente puede adquirir un sentido no espacial, ¿por qué no el de "trascendente"? Trascendente es, pues, el ente que por su esencia y su "esse" *no es tal* otro ente o tal clase o tipo de entes y la *trascendencia del conocer es su "ser lo otro, en cuanto tal"*. Lo cual no implica "ingenuidad" ni "espacialismo" alguno, sino precisamente superación de la clausura cartesiana, materializadora del conocer.

JUAN ALFREDO CASAUBON.

IMPLICACION MATERIAL EN JUAN DE SANTO TOMAS

Es muy vasto el campo de aplicación de la lógica simbólica. Sólo mencionaremos algunas de sus posibilidades: análisis del rigor demostrativo, análisis de los conceptos y supuestos fundamentales de la ciencias, construcción de sistemas axiomáticos, aplicación de análisis y sistemas deductivos en Física, Derecho, Economía, Teología, Filología, Filosofía, etc., aplicación práctica en los llamados "cerebros electrónicos", etc., etc.

Creemos que mediante la utilización de instrumentos lógico-simbólicos es posible explicar la existencia en Juan de Santo Tomás de la implicación material con los valores que se le asignan en la actualidad (1).

1. *Instrumentos lógicos.* — Bastan los elementos de la lógica proposicional. Los valores utilizados son los siguientes (2):

| p | Np | p q | p . q | p v q | p c q | p e q |
|---|----|-----|-------|-------|-------|-------|
| 1 | 0 | 1 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 0 | 1 | 1 0 | 0 | 1 | 0 | 0 |
| | | 0 1 | 0 | 1 | 1 | 0 |
| | | 0 0 | 0 | 0 | 1 | 1 |

p, q: variables proposicionales

N, ".", "v", "c", "e": constantes lógicas de negación, conjunción, disyunción, implicación y equivalencia.

Ejemplo de interpretación de la tabla: la conjunción exige que las dos variables proposicionales tengan el valor "1" para que "p . q" sea "1"; en todo otro caso "p . q" dará "0". Por esto, sólo hay un "1" debajo de "." cuando "p" y "q" valen "1".

2. *Textos de Juan de Santo Tomás* (3):

a) "Para la verdad de la disyuntiva basta que una parte sea verdadera... por ejemplo "el hombre es animal o el sol es negro" es verdadera... pero la falsedad de una disyuntiva exige que cada parte sea falsa... por ejemplo, el hombre relincha o el caballo es risible" (4).

b) "Es válido pasar desde una condicional a una disyuntiva compuesta por el consecuente y la contradictoria del antecedente. Por ejemplo (si el sol brilla, luego es de día), luego (es de día o e sol no brilla)" (5).

c) "Es válido pasar desde una disyuntiva con negación de una de sus partes a la afirmación de la otra parte; por ejemplo "((Pedro disputa o corre), y no disputa) luego corre" (6).

3. Interpretación de los textos:

Texto a): es un modo de exponer la tabla de la disyunción:

| | | |
|---|---|-------|
| p | q | p v q |
| 1 | 1 | 1 |
| 1 | 0 | 1 |
| 0 | 1 | 1 |
| 0 | 0 | 0 |

Texto b): admite el paso desde "p c q" a "q v Np"; por consiguiente, podemos por la ley de la conmutación, pasar desde "p c q" a "Np v q".

Texto c): admite el paso de "((p v q) . Np)" a "q"; por consiguiente podemos pasar de "((Np v q) . p)" a "q" (7).

4. Argumentación: La argumentación que damos a continuación depende de la ley de la exportación y de la definición de equivalencia. Además téngase en cuenta los valores que tiene "Np v q" en JUAN, si aplicamos los valores que ha admitido en el texto a) y los valores que tiene la negación:

| | | |
|---|---|--------|
| p | q | Np v q |
| 1 | 1 | 1 |
| 1 | 0 | 0 |
| 0 | 1 | 1 |
| 0 | 0 | 1 |

Con estos datos argumentamos así (8): al admitir el paso de

"((Np v q) " . p)" a "q"

debe admitirse, por la ley de exportación, el paso de

“ $Np \vee q$ ” a “ $p \supset q$ ”

Pero además tenemos en el texto b) que es lícito el paso de

“ $p \supset q$ ” a “ $Np \vee q$ ”

De aquí que, aplicando la definición de equivalencia, como pasamos primero de “ $Np \vee q$ ” a “ $p \supset q$ ” y después desde “ $p \supset q$ ” a “ $Np \vee q$ ” inferimos:

“(“ $Np \vee q$ ”) e ($p \supset q$)”

y como “ $Np \vee q$ ” sólo es “0” cuando en los valores se da que “p” es “1” y “q” es “0”, la tabla de “ $p \supset q$ ” es, en Juan de Santo Tomás:

| p | q | $p \supset q$ |
|---|---|---------------|
| 1 | 1 | 1 |
| 1 | 0 | 0 |
| 0 | 1 | 1 |
| 0 | 0 | 1 |

ALBERTO MORENO.

REFERENCIAS

- (1) I. M. BOCHENSKI, “Grundriss der Logistik”. Ferdinand Schöningh Paderborn, 1954. (Cf. recensión en esta Revista, XIII, n. 48, pág. 152).
- (2) IRVING M. COPI, “Symbolic Logic”, The Macmillan Company, New York, 1954.
- (3) IOANNIS A SANCTO THOMA O.P., “Cursus philosophicus thomisticus” Primer tomo: “Ars logica”, ed. P. Beato Reiser O.S.B., Marietti, 1930.
- (4) IVO THOMAS O. P., “Material implication in John of St. Thomas”, publicado en “Dominican Studies”, vol III, n. 2, pág. 180.

NOTAS

(1) (4) en no más de 15 líneas sugiere los caminos a seguir. Amplió aquí su pensamiento y aplico métodos de derivación creados por la lógica simbólica. Al comunicar algunos aspectos de este trabajo al Prof. José María Fraguero (Universidad Católica de Córdoba), éste me planteó ciertas dificultades. Permitaseme que me proponga aclararlas y además ofrecer especialmente a mis alumnos de la Universidad Católica Argentina un ejemplo de aplicación de lógica simbólica.

(2) Por razones de orden tipográfico “c” designa a la implicación material y “e” a la equivalencia. Para la lógica proposicional consúltese (1), II parte y (2), caps. 2 y 3.

(3) (3), “Artis logicae prima pars”, Summularum Lib. II, Cap. 23.

(4) “Ad veritatem disiunctivae sufficit alteram partem esse veram... ut “Homo est animal, vel sol est niger” est vera... At vero ad falsitatem disiunctivae requiritur, ut utraque pars sit falsa...”, ut si dicas: “Homo est hinnibilis vel equus est risibilis”, Ibid., pag. 55 a.

(5) “A conditionalis ad disiunctivam constantem consequente et contradictorio antecedentis valet, ut “Si sol lucet, dies est; ergo vel est dies, vel sol non lucet”, Ibid., pag. 55 b.

(6) A tota disiunctiva cum destructione unius partis ad positionem alterius valet consequentia, ut: "Petrus disputat vel currit, et non disputat, ergo currit", Ibid. pág. 55 b.

(7) La prueba que doy a continuación y que llega a incluir la "prueba condicional", sigue el método de deducción que expone (2), Cap. 3:

- | | |
|---|--|
| 1) $((p \vee q) \cdot N p) \supset q$ | $\therefore ((Np \vee q) \cdot p) \supset q$ |
| 2) $(Np \vee q) \cdot p$ | $\therefore q$ (C.P.) |
| 3) $(Np \cdot p) \vee (q \cdot p)$ | 2, Dist. |
| 4) $Np \cdot p \vee q) \cdot (Np \cdot p \vee p)$ | 3, Dist. |
| 5) $(p \vee q) \cdot N p$ | 4, Simp. |
| 6) q | 5, 1 M.P. |

(8) La prueba formal:

- | | |
|--|--|
| 1) $((Np \vee q) \cdot p) \supset q$ | |
| 2) $(p \supset q) \supset (Np \vee q)$ | |
| 3) $(Np \vee q) \supset (p \supset q)$ | $\therefore (Np \vee q) \supset (p \supset q)$ |
| 4) $(Np \vee q) \supset (p \supset q)$ | 1, Exp. |
| | 2, 3, Equiv. |

NOTAS Y COMENTARIOS

"CINCUENTA AÑOS DE FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA"*

EL CONTENIDO DEL LIBRO

Desde hace tiempo sabía que Luis Farré trabajaba en un libro sobre la historia del pensamiento filosófico en la Argentina en el período que va desde 1900 hasta 1950, y como yo también estoy trabajando sobre algo análogo, en un plan trazado en 1949 (1) y perfeccionado después, abandonado un tiempo y nuevamente reemprendido, esperaba con sumo interés la publicación de su obra. Por cierto que el libro tiene el indiscutible mérito de ser el primero, es decir, el primer libro orgánico sobre el tema, y tal mérito no le podrá ser quitado. Señalo, porque es lo justo, que una visión completa sobre la filosofía en la Argentina fué publicada por Manuel Gonzalo Casas en la lección final de su *Introducción a la filosofía* (Tucumán, 1954) y un artículo, que me pareció siempre excesivamente esquemático, por el propio Farré; ese artículo era, sin duda, anticipo resumido de la presente obra (2).

Escribir sobre los filósofos argentinos contemporáneos es, sin duda, una tarea riesgosa como desde el comienzo lo declara Farré. Uno de los problemas fundamentales era, por tanto, mantener el equilibrio imprescindible en una obra de este tipo y a la vez (y por eso mismo) mantenerse al margen de las pasiones comunes. Sobre todo en la Argentina, esta Argentina enferma de fanatismos, sectarismos, envidias y, por debajo de todo, de resentimiento. Yo creo que el esfuerzo de Farré es verdaderamente apreciable, aunque en varios aspectos de su obra (como es lo natural y casi necesario) discrepe con él.

Dentro del esquema de la obra, Farré hace una breve historia de los inicios filosóficos en Fernández de Agüero, Lafinur, Alberdi, Sarmiento, Alcorta, quienes no intentaron filosofar de veras; así pues, la obra comienza verdaderamente con la exposición del pensamiento de Rodolfo Rivarola y Carlos Baires (cap. II) para desplegarse luego en la del positivismo representado por Alfredo Ferreira, que a la vez que propugna la filosofía de Comte, propicia dentro de ella

* *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, prólogo del doctor Coriolano Alberini, f. 23 x 15; 363 pp., Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1958.

(1) Así lo anunciaba en el prólogo de mi librito *El pensamiento español en la obra de Félix Frias*, Inst. de Est. Americanistas vol. XX, Córdoba, 1951.

(2) *Diez años de filosofía argentina*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Nº 13, pp. 188-190, Bs. As., 1950.

“una continua evolución”; luego el moralismo de Agustín Alvarez y el ingenuo evolucionismo optimista de Ameghino y el positivismo de Bunge. Todo un capítulo dedica Farré a Ingenieros (autor del que me propongo hacer una exposición completa en el futuro próximo para salir de todas las dudas de una buena vez). Luego de los positivistas “menores”, expone Farré en un extenso capítulo la reacción antipositivista encarnada (según el autor que en esto sigue un esquema siempre repetido y con el que no estoy del todo de acuerdo) en don Alejandro Korn (cap. VI), este iniciador y acuciador de vocaciones, quien llegó tarde a la filosofía y “si no llegó mucho más alto, se debe a las circunstancias de su existencia” (pág. 129) y a las limitaciones señaladas por Farré. Pero la reacción antipositivista se concentra mejor en Alberini, porque proviene de un hombre mejor pertrechado culturalmente para ello. Alberto Rougès, Alfredo Franceschi, Grau, Guerrero y Taborda ocupan las páginas siguientes. Yo creo que de todos éstos el más auténtico fué Rougès, aunque Taborda merecía más espacio. Poco antes de 1920 aparecen influencias, de cuyo estudio es llevado como de la mano el autor a la exposición del pensamiento filosófico de Francisco Romero, al que expone en varios apartados. Estiú, Frondizi, Pucciarelli y varios más ocupan las páginas siguientes, que van a concluir en una exposición del empirismo filosófico de Raymundo Pardo. Uno de los filósofos mejor expuestos (casi creo que el mejor en algún aspecto) es Carlos Astrada, que representa al existencialismo más radical (ahora en una derivación marxista) en nuestro país. No participo plenamente de la opinión de Farré que considera a Astrada no tan conocido como merece; un filósofo (salvo excepción) no es popular y Astrada es bien conocido en todos los medios filosóficos del país. Luego de las páginas dedicadas a Astrada (como dije, de las mejores del libro), le siguen las dedicadas a Fatone, Vassallo, los Virasoro. Y hace muy bien Farré en incluir el nombre y la obra monumental de Rodolfo Mondolfo —de quien fui alumno— por la intensa labor filosófica llevada a cabo entre nosotros por el maestro italiano.

El capítulo décimotercero se ocupa de la filosofía católica comenzando por una referencia a la época del Imperio español, en la que el escolasticismo, según Farré, tenía la exclusividad. No encuentro acertada esta opinión (por lo menos en general), pues en la Universidad de Córdoba hubo toda una época de cartesianismo, en la que figuras como Elías del Carmen Pereyra llegaron a representar el cartesianismo más radical (3). Y esto sin contar con otras influencias profundas no-escolásticas. Claro, no nos hagamos ilusiones: esa “filosofía” apenas si alguna vez logró pasar de un recitado de manuales y comentarios.

La reacción frente al positivismo no partió, sostiene Farré, del escolasticismo (esto es en parte verdadero y en parte erróneo, según mi modesta opinión, que expongo más adelante). Por cierto que sería injusto excluirle de la filosofía en la Argentina. En cuanto a los filósofos cuyo pensamiento puede considerarse católico, describe Farré la obra de de Anquín, Castellani y Derisi, de cuyos libros, los más elogiados por Farré son los dedicados al fundamento de la moral y a la persona. Julio Menvielle le sigue entre otros y Sepich le merece excelente juicio al autor de la obra que comento. Benítez (¿puede ser considerado un

(3) Sobre Elías del Carmen Pereyra y todo el cartesianismo cordobés que dura casi un siglo, cf. Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, Parte II*, Kraft, Bs. As., 1952. Anteriormente, Martínez Villada, *Notas sobre la cultura cordobesa en la época colonial*, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, VI, 9-10, 1919.

filósofo?), Casares, Fraguero, Pró, Gonzalo Casas ocupan las breves páginas finales. Ante todo el Padre Ismael Quiles y luego Pita son estudiados entre los pensadores jesuítas.

La obra concluye con un capítulo especial dedicado al Primer Congreso Nacional de Filosofía y a los caracteres del filosofar en la Argentina. Naturalmente (y en esto Farré tiene toda la razón), es imposible hablar de un "americanismo" o de un "indigenismo" entre nosotros; problema ausente, inexistente en la Argentina (al menos culturalmente, porque racialmente no estoy tan seguro); de todos modos, es verdad que esta circunstancia "revela una modalidad superior de nuestro filosofar" (p. 319). Si se habla de una filosofía argentina, no se pretende ir más allá del simple hecho "de haber sido pensada en este país", es decir, de un enfoque desde la Argentina. Farré muestra que "el pensador argentino no se ha dejado ilusionar en exceso por el vuelo metafísico. Ha contemplado los problemas desde el hombre" (p. 323). Pero lo más interesante es la observación del autor que sostiene la existencia de un proceso progresivo que va del positivismo a la axiología y luego a un paulatino ascenso a la metafísica.

RESPUESTA A UNA INVITACIÓN

1. No se trata ahora de decirle a Farré que éste sobra y aquél falta en esta visión panorámica de la filosofía en la Argentina (salvo, si la hubiera, alguna omisión verdaderamente deformante de la estricta verdad histórica); en efecto, se me han venido al papel varios nombres que faltan absolutamente y no debían faltar y quizá más de uno sobre; se podrá o no estar de acuerdo con algunos juicios del autor y es lo natural; quizá algún juicio suyo choque con la realidad, como llamar "verdadero metafísico" a quien no lo es en absoluto, o profundo al que es superficial.

2. Lo que sí me parece importante es el planteo general, el "esquema", por así decir, de la obra en total. La exposición de la obra se mueve dentro de lo que podría llamarse esquema porteño de la filosofía en la Argentina que se mueve desde el puerto al interior, siendo así que la verdad histórica es el movimiento inverso (aunque tampoco eso sea un absoluto). En efecto, la crítica al positivismo se tiene como punto de referencia las reacciones producidas en Buenos Aires y, simultáneamente, se sostiene que "la reacción contra el positivismo vino de pensadores que poco o nada tenían de escolásticos" (p. 251). Es la verdad, si se refiere a Buenos Aires ciudad, donde se produce, en efecto, esta reacción *tardía* contra el positivismo que hacía decenios había sido superado en Europa. Pero la *primera* crítica al positivismo llevada a cabo con sistema proviene de fines del siglo pasado: Esquiú, en Córdoba y el norte del país dedica escritos exclusivamente para impugnar (y sin una pizca de sectarismo o intolerancia personal) al materialismo positivista (4), actitud que continúan otros aunque de muy poco valor filosófico (Pizarro, Ríos), pero que, como *actitud* claramente antipositivista tenía una significación. No se interrumpe esta actitud y se proyecta claramente hasta el 1900 en el entonces muy joven

4. Cf. mi obra *El pensamiento de Mamerto Esquiú*, Córdoba, 1954, caps. I y II donde pretendo demostrarlo.

Martínez Villada y su posterior ensayo escrito en 1907 sobre *Religión y Sociología*, en el cual, al mismo tiempo que hace un aprovechamiento interno y positivo del pensamiento de Augusto Comte, le supera limpiamente por una crítica interna muy parecida a la de algunos espiritualistas franceses a él contemporáneos. Y téngase bien presente que apenas pongo un ejemplo que podría multiplicar (y algunas sorpresas quedan reservadas para la publicación de una historia del pensamiento filosófico en la Argentina, si Dios me da las fuerzas que a veces desfallecen. Y bueno: si contempláramos con esta muy diversa perspectiva la historia de las ideas filosóficas en la Argentina (y la mera cronología nos daría la razón), el "esquema" cambiaría fundamentalmente y la distribución y desarrollo de los temas sería casi invertido en algunos casos. No se piense en un "provincialismo" cerrado o algo semejante, sino en un deseo auténtico de verdad histórica. Parece que también (y principalmente) en la historia de las ideas, se refleja el eterno drama de la Argentina.

3. En esa misma línea, es de lamentar que Farré no haya tratado ni citado en su obra a Luis G. Martínez Villada. En efecto, ya a principios de siglo (muy a principios) combate en Córdoba al materialismo, al positivismo y ciertas formas intramediocres de krausismo, que aun quedaban por aquí como un resabio del siglo pasado. Y lo más interesante es su aprovechamiento positivo (no de "refutación" o enfrentamiento) del pensamiento social de Comte, como espero demostrarlo pronto en un ensayo para esta misma revista. Martínez Villada tenía la misma edad que Alberini, pero comenzó más joven y con una formación superior a la del benemérito profesor de la Universidad porteña. Por eso, creo que es involuntariamente errónea la afirmación del propio Alberini, que se considera "el patriarca cronológico de la filosofía argentina" (p. 7).

4. Respecto del prólogo de Alberini, debo hacer, entre otras muchas, la siguiente observación: No es históricamente exacto que las demás Facultades de Filosofía se fundaran sobre el modelo de la de Buenos Aires; en lo que respecta a la de Córdoba, cayó en una decadencia anonadante hacia fines del siglo pasado. La reacción vino ya en tiempos del rector Guzmán y del Obispo Esquiú, quienes quieren refundarla y remozarla (fines del siglo pasado); los estudios filosóficos se renuevan por obra de Martínez Villada primeramente, luego avviene la creación del seminario de Filosofía, proyecto de Samuel Tabora (1922); cuatro años más tarde, las dos becas para estudios de Filosofía en el exterior, proyecto de Raúl Orgaz en el que se dice: "Uno de los ideales de la política universitaria actual debe ser, para Córdoba, la creación o el restablecimiento de una Facultad de Humanidades. Sin ella, todo organismo universitario aparece mutilado" (5); de ahí se pasa a la creación del Instituto en 1933 (rectorado de Novillo Corvalán), que después se transforma en Facultad. Pero obsérvese bien la expresión de Orgaz: *restablecimiento*. Esto indica que, en verdad, nunca hubo una fundación en Córdoba; se trató, simplemente, de una re-instalación de la Facultad de Filosofía y Humanidades, como se llamó durante el siglo XIX. ¿A qué vienen estos datos sobre una de las Facultades del país? Simplemente, porque ellos demuestran la existencia de una tradición *independiente* y previa

5. En *Antecedentes de creación de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, (reproducción de documentos) en *Revista de Humanidades*, I, 1, p. 215 y ss.; el texto de Orgaz en p. 221, Córdoba, 1958.

a las fundaciones universitarias de Buenos Aires, pues en un lugar del país, antes que comenzara el siglo, existía una Facultad, decadente, pero existía. Y esa tradición no se quebró jamás. Y esto debe servir apenas como un ejemplo: sobre el desarrollo de los estudios filosóficos en el interior del país falta decirlo casi todo.

5. Estoy plenamente de acuerdo con Farré en algunas de sus observaciones y por una a veces dolorosa experiencia personal subrayo y adhiero a sus palabras, que se oponen a una crítica extrínseca y por razones extrafilosóficas, tan frecuente en nuestro país: "la dureza se cree existosa porque cuenta con el aplauso de los cercanos incondicionales, pero aleja a los que precisamente debería atraer". Pero no puedo acompañarle en algunos otros juicios como el siguiente: "Sólo es de esperar que se sometan (los católicos) a las mismas condiciones que los demás y que busquen escalar posiciones en la misma forma que los adherentes a otros sistemas filosóficos" (p. 302); la ya larga experiencia universitaria argentina nos prueba que esta observación debe ser dirigida a todos los intelectuales del país (no solamente y menos preferentemente a los católicos), porque sabemos (y Farré lo sabe mejor que yo) que hay muchos pseudo-filósofos que dictan cátedra universitaria.

6. En cuanto al método de exposición utilizado por Farré, es más bien de "descripción" panorámica que de exposición intrínseca. Quizá el mismo esfuerzo para hacer un libro ampliamente panorámico le impidió hacer síntesis interna del pensamiento de cada autor tratado. De cualquier modo, me limito a exponer mi opinión: En efecto, pienso que debe intentarse mostrar una unidad interna que siempre adviene como resultado de la lectura amorosa y la meditación de todos los libros, de todos y cada uno de los artículos y hasta de las recensiones de los autores tratados; ese trabajo benedictino es imprescindible (siempre según mi opinión personalísima) para "recomponer" del modo más exacto el pensamiento de cada filósofo y desde dentro de cada uno. Que es muy difícil y fatigante ¡ya lo creo que lo es! Pero imprescindible, porque, de lo contrario, apenas se ven ciertas grandes líneas de los autores expuestos y cuando uno quiere recordar con exactitud la doctrina de Fulano, ya se ha desdibujado. A pesar de las enormes dificultades bibliográficas, no es imposible y creo que debe intentarse esta *synthesis interna*, hasta donde sea posible, naturalmente.

7. Bueno, todas estas reflexiones sobre un tema que me es muy querido, entrañan un elogio implícito del libro de Luis Farré: el que las haya hecho surgir, primero; segundo, el ser el primer libro sobre el asunto. De modo que estas observaciones que quieren ser, ante todo, signos de comprensión, de simpatía, de siempre actual búsqueda del diálogo, de compromiso con el ser liberado de las fórmulas prefabricadas, constituyen una respuesta a la invitación del propio Farré de quien he seguido su consejo: "La visión panorámica que me propongo mostrar no será, ni podrá serlo, completa y cabal. Reconocer esto equivale a invitar a otros a que colaboren en la ardua tarea de valorar el pensamiento argentino contemporáneo" (p. 36). Esa es, precisamente, mi intención.

CORRESPONDENCIA

12 de Mayo de 1959.

Sr. Dr. Alberto Caturelli,

Duarte Quirós 880, Córdoba, Argentina.

Muy distinguido amigo:

Quiero agradecerle muy cordialmente su extensa reseña bibliográfica, intitulada "Sobre el Pensamiento de José Vasconcelos", que acabo de leer en el número 51, año XIV, de la Revista "Sapientia".

Siento una honda simpatía por su sinceridad sin reticencias, por su afán de rigor, por su capacidad de síntesis. Es claro que a nadie le gusta verse maltratado con exceso, y usted parece tener el ánimo, en esa reseña, de cebarse sobre aspectos negativos, muchos de ellos de muy escasa importancia, sin destacar —como todo crítico de buena voluntad está en la obligación de hacerlo— los aspectos positivos. Se limita, en la parte final, a decir: "se podrá o no participar de las opiniones de conjunto de Basave sobre Vasconcelos, pero no podemos sino agradecerle por su trabajo que hace bien no sólo a Méjico sino a todo Hispanoamérica". Ahora bien, no basta, en una reseña científica, lanzar una frase muy vaga en el sentido de que el trabajo hace bien. Menester es precisar los aspectos positivos —cuando los halla, y usted parece admitirlos— para no caer en afirmaciones gratuitas. En contraste con su temple de ánimo evidenciado en la citada reseña, el Dr. Antonio Gómez Robledo, una de las figuras más serias de la filosofía en América, ha escrito un artículo sobre el mismo libro, que me permito enviarle en recorte, por si le interesa. Se trata, naturalmente, de un autor que conoce no tan sólo uno de mis libros, sino mi obra toda.

Con la misma sinceridad que usted emplea, me permito hacer a su comentario, las siguientes observaciones:

a) Es inexacto, afirmar, como usted lo hace, que el tono general del libro es retórico. Admito que algunas frases puedan sonar, a sus oídos europeos, un tanto retóricas, pero si se toma usted el trabajo de hacer un cómputo de las exposiciones y de los análisis filosóficos, con su correspondiente terminología, en las 478 páginas, verá usted que las tiradas retóricas son bien escasas.

b) No existe ninguna obligación, ningún canon, como usted parece suponerlo, que nos fuerce a reservar la crítica para la parte final del libro. No veo ningún impedimento —y sí algunas ventajas— para dejar sentadas algunas divergencias después de haber expuesto honradamente el pensamiento de Vasconcelos.

c) Sus apreciaciones sobre los manuales de Collin, Maritain, Balmes, etcétera, resultan pintorescas, sobre todo cuando dice enfáticamente "que después de estudiados deben ser quemados", por rebasar la objetividad, para quedarse en un tipo de interpretaciones estrictamente subjetivas. Yo no los cito porque me parezcan grandes autoridades ni porque los reverencie como originales constructores de sistemas, sino por íntima concordancia con sus asertos y por honestidad intelectual.

d) Nunca he tratado de ponerme en lugar del filósofo expuesto. Recuerde usted que desde las primeras páginas de mi libro advierto que la crítica es una operación de segundo grado que se hace sobre las huellas. Lo primero es vibrar al unísono con el autor. Y esto, amigo Caturelli, creo que no me lo va a negar usted. Mi libro está escrito en plenitud de simpatía. He tenido una larga con-

vivencia con mi Maestro y tengo muchos motivos de gratitud hacia él. Por lo demás, esa simpatía no me puede impedir el que asuma, con toda sinceridad, una posición crítica.

e) El hecho de que mis exposiciones —meros resúmenes— sobre los diversos filósofos que han influenciado a Vasconcelos, carezcan de originalidad, no tiene ninguna importancia. La originalidad no tiene categoría filosófica. Nunca he sido de los que confunden la filosofía con la literatura, es decir, de los que creen que el filosofar se reduce de todo en todo a una experiencia personal de originalidad intransferible. La filosofía es obra al mismo tiempo colectiva y personal. Lo que cuenta, es la verdad y la participación existencial que de ella se tiene. (1).

f) Aunque dice usted no ser un cazador de gazapos, sí parece gustar de la caza de minucias. ¿Es que tiene realmente importancia el hecho de que para evitar la monotonía del lenguaje, use expresiones como “ex-Ministro de Educación”, “Licenciado Vasconcelos”, etcétera? ¿No sería acaso más interesante para el lector introducirlo en el meollo mismo de la filosofía vasconceliana, de sus fundamentos y de sus límites?

En fin, mi obra, como toda obra humana, es imperfecta. La empecé a escribir hace más de diez años —hoy ya no la hubiese hecho así— movido por imperativo de gratitud. Compare usted, por ejemplo, los primeros capítulos con los últimos: La *Todología* y el *Destino* de José Vasconcelos y advertirá el cambio de estilo. Hay, entre ellos, una diferencia aproximada de seis años. El libro salió desgraciadamente, con un retraso considerable; estaba entregado a la imprenta desde hace cerca de tres o cuatro años. Consagrado a trabajos de mayor envergadura, me resigné a publicarlo como estaba, porque juzgué que aun así podía contribuir en algo a la cultura de Hispanoamérica. Partiendo pues del supuesto de qué no hay obra humana perfecta —que reconozco por lo que a mi parte atañe—, me he atrevido a formularle algunas observaciones críticas a su reseña bibliográfica. Esto no significa, por supuesto que no aprecie las cualidades que en ella resplandecen y que he querido destacar al principio.

¿Conoce usted algunos otros de mis libros? Mucho me gustaría que leyese, por ejemplo, mi “*Filosofía del Hombre*” (Fondo de Cultura Económica, 1957), mi “*Teoría del Estado*” —Fundamento de Filosofía Política— (Editorial Jus, 1955) o mi “*Filosofía del Quijote*” (número 1289 de la Colección Austral). Son estos tres libros los que llevan mi mensaje más personal y en los que he puesto mis mejores esperanzas. En ellos, si los lee, no encontrará nada que huelga a retórica. Debo decirle que abomino de la retórica tanto o más que usted, aunque como Hispanoamérica no puede haber pasado por ese sarampión. Si le interesa alguno de estos libros o todos ellos, tendré mucho gusto en enviárselos. Mucho me gustaría que me enviase un ejemplar de su libro “*Filosofar como Decisión y Compromiso*”. Ahora que estoy trabajando, con verdadero interés y entusiasmo en una Filosofía como Propedéutica de Salvación, tengo vivo interés en leer esa obra suya. Le prometo una reseña bibliográfica.

Hago votos porque el diálogo que con usted he querido iniciar ahora, sea fecundo y duradero. Muchas cosas nos unen, desde nuestra común amistad

(1) Tampoco importa que usted y muchos más sepan ya lo que se expone acerca de Plotino, Kant, Whitehead, etc. Se trata de algo muy diverso: por razones metodológicas se ofrecen resúmenes que sirvan para confrontar el pensamiento de Vasconcelos con el de los pensadores que han ejercido influjo sobre él.

y simpatía con Michele Federico Sciacca y con Octavio N. Derisi, hasta nuestra tarea vocacional. Si tenemos algunas divergencias, ¡qué importa! Lo que verdaderamente cuenta y nos puede unir es nuestra condición de apasionados buscadores de la verdad.

Sin otro particular por el momento, téngame usted, se lo ruego, como su afectísimo amigo y S. S.

(Fdo.): *Dr. Agustín Basave Fernández del Valle.*

Córdoba, 22 de mayo de 1959.

Señor Doctor Basave Fernández del Valle,

Mi estimado amigo:

Acabo de recibir su amable carta acerca de mi nota *Sobre el pensamiento de José Vasconcelos*, estudio crítico a su libro sobre la filosofía de su ilustre compatriota. Lo primero que debo manifestarle (cosa que por otra parte hice en la nota) es la verdadera simpatía con que recibí su libro, la que es, por cierto, contemporánea a la plena independencia y franqueza puestas en la crítica. Con esa misma franqueza (con la que le hablaría a un hermano) hago todas mis notas críticas, muchas de ellas publicadas en *Sapientia* y no siempre del todo positivas y a veces sobre libros de queridos amigos míos. Pero cuando hago papel de crítico pongo buena y no mala voluntad por rigurosa que sea la crítica (que la acepto plenamente cuando se hace a un libro mío) y, por eso, estoy de acuerdo con usted cuando me dice que "todo crítico de buena voluntad está en la obligación de hacerlo", es decir, de destacar los aspectos positivos de la obra analizada. En efecto, por breve que le haya parecido el aspecto positivo de mi juicio, no he creído necesario abundar en más detalles por la simple razón que en pocas palabras lo decía todo: a) que el mérito principal es haber escrito un libro "de amplia difusión en todos los países de lengua española" para el conocimiento de Vasconcelos; b) que hemos de agradecerle por su trabajo porque, por la razón *antedicha*, hace bien a Hispanoamérica. Pero como la estructura interna del libro me merece reparos, algunos serios, otros secundarios, no podía, honradamente, *precisar* más; luego, el aspecto positivo de mi juicio sobre su obra no es afirmación gratuita sino *rigurosa conclusión de la crítica*. Es claro que mi crítica, como toda obra humana, *tiene* que ser imperfecta, pero yo la sigo creyendo acertada mientras no se demuestre lo contrario; por eso mismo estoy pronto a rectificarme públicamente si fuese necesario pues por nada del mundo cometería (conscientemente) una injusticia.

Ahora vayamos por partes. Comienzo por lo más importante, que comprende a los apartados *b, c, d, e*. En efecto, aquí se trata de una *cuestión de fondo* que no me fatigaré jamás en señalar porque hace al mismo progreso de la investigación filosófica en nuestro continente. Se trata, primeramente, de establecer con claridad lo que entiendo por estas tres tareas que nos son comunes: Qué se entiende por *filosofar*, qué se entiende por *exponer* el pensamiento de otro y qué se entiende por *crítica*. Las conclusiones darán por sí solas respuestas a los apartados de su carta.

Respecto de lo primero, verdad es, sin duda, que en la filosofía, en cuanto obra colectiva y personal, "lo que cuenta, es la verdad y la participación existencial que de ella se tiene"; o sea que la *verdad* aparece como supremo objeto del filosofar, pero el filosofar no es la verdad sino su *búsqueda* o, si se quiere, esta progresiva y vital participación existencial en la verdad buscada. Por lo tanto, filosofar es un acto que comienza siempre de nuevo en cuanto *personal penetración en el ser* con el cual, desde el momento que filosofo, estoy comprometido desde la raíz; de ahí que yo no puedo "profesar" una filosofía, ni tampoco puedo (auténticamente) "adherirme" a una filosofía; el filosofar y la persona del filósofo son una e idéntica cosa; luego, un simple entusiasmo y adhesión a una filosofía es no-filosofía, es cosa muerta o, cuanto más, pseudo pensar porque es pensar con sub-puestos. Pues bien: Cuando una escuela o los simples epígonos de un filósofo han querido "fijar" los grandes principios del sistema en fórmulas precisas, nacieron los "manuales" que se comportan como un ordenado y armonioso (aunque no siempre) despliegue de una doctrina (donde todo está claro y resuelto); pero el "manual" es solamente útil para el estudiante porque quien desea filosofar de veras y se adhiere simplemente al "manual", sencillamente no filosofa, no penetra en el ser y entre el ser y el que quiere filosofar habrá un infinito abismo. De ahí que el valor de los manuales sea tan ínfimo y, después de pasada la época primera de adquisición, deban ser "quemados", aunque este modo de hablar le parezca *pictura dignus*, digno de ser pintado, es decir, "pintoresco". Y me parece bien. Luego, entre los "manuales" y un filosofar *in vivo* hay un abismo infinito, y cuanto más, el valor que podría tener un "manual" no es *del manual*, sino que depende del grado de re-vitalización de sus fórmulas; y esto no es quedarse en una interpretación subjetivista del "manual", sino fijar sus pobres y modestos límites; de ahí que apelar al "manual" cada vez que deseo poner de relieve aquella filosofía o escuela a la que pertenezco, implica un no-pensar con mi cabeza, es decir, un filosofar "separado", sin el heroico y personalísimo compromiso con el ser. Pero no creo que esto sea una novedad para nosotros dos. Señalo, simplemente, un hecho. Es claro que quizá no he sido lo suficientemente claro en mi nota sobre su libro y, por eso, no interpreté exactamente mis palabras. Claro que no me opongo a una utilización muy, pero muy esporádica de un "manual", pero sí critico negativamente que se les utilice en una seria obra de investigación. Por eso he dicho y sigo sosteniendo firmemente que "en una obra de investigación seria, los manuales... están siempre de más".

En cuanto a lo segundo, se halla íntimamente ligado a lo primero. Porque si filosofar es personal penetración en el ser, *exponer* el pensamiento de un filósofo, exponer su filosofía, es vivir con él, con-vivir radicalmente su experiencia y evolución; no se trata, por cierto, del *afecto personal* y simpatía plena que podamos tener por el filósofo expuesto solamente, sino mucho más que eso; luego, exponer (*ex-ponere*, poner a la vista, el pensamiento de otro es, ante todo, una coparticipación *sin mezcla alguna*, con el otro. Creo que, en esto, estamos de acuerdo. Pero por eso mismo no estoy de acuerdo con una exposición que no sea esa estricta coparticipación y con-vivencia y entonces estarían demás, serían interpolaciones inútiles, —y sigo pensando que sin necesidad metodológica alguna— los *resúmenes* o críticas que van "rompiendo" la exposición misma. O sea que la cuestión no es el hecho inevitable (y en eso tiene usted razón) de que tales resúmenes (por cierto) no sean ori-

ginales sino, sencillamente, que tales resúmenes no deben existir. Y aun me animo a hacer otra observación: el lector desea que *siempre* los textos citados, sean los del filósofo expuesto o los de otros, vayan con la indicación de la obra, edición, página, etc., para poder confrontarlos. Pero todo lo que decía antes aun puede ser más desarrollado.

En efecto, en cuanto a lo tercero, es decir, a lo que se debe entender por *crítica*, es claro que supone una precisión más sobre la naturaleza del filosofar; si filosofar es personal penetración en el ser, no "adhesión" a fórmulas filosóficas prefijadas y si exponer el pensamiento de otro es con-vivir con él radicalmente haciendo *mío* su filosofar y, hasta donde sea posible, su propio modo de filosofar, es claro que la crítica filosófica no podrá ser jamás "enfrentamiento" extrínseco a la filosofía del otro, sino un interno (y por eso verdaderamente *crítico*) desarrollo de las implicaciones del pensamiento ajeno (hecho como propio), un "venir desde adentro". Pongo ejemplos: Nuestro común amigo Sciacca, respecto del actualismo gentiliano, hace (claro que resumo lo que ha sido un proceso) la siguiente crítica que "viene de adentro": Gentile dice que el acto puro (que es el ser) es eterno hacerse, devenir eterno, en cuanto el pensar es eterno acto puro deveniente; luego, el espíritu en su plena actualidad se escapa a sí mismo porque el acto no es immanente a sí mismo; y así, *desde* dentro de la filosofía gentiliana se ve claro que esa misma filosofía se desmoronaría si no rompiese su propio inmanentismo (crítica auténtica); supongamos ahora a un tomista (que podría ser autor de un "manual") que hace este razonamiento "frente" al acto puro gentiliano: Gentile está equivocado porque parte de un sofisma que consiste en afirmar que el pensar es acto puro; porque el pensar es, en el hombre, potencia de conocer y, conocer en acto cuando algo conoce luego del proceso de abstracción; y acto puro es solamente Dios. Luego, es falso el actualismo absoluto de Gentile (pseudo crítica). "Crítica" que viene "de afuera", simplemente "enfrentada a"; ya no se trata de continuar desde dentro, sino de resbalar por fuera y entonces habrá dos *monólogos*: el del autor expuesto por un lado y el del expositor por otro

Señalo de paso que tomistas como Forest, Nédoncelle, Marc, jamás adoptan esta actitud que yo llamo "extrínsecista". Luego, puedo ya sacar algunas conclusiones que hacen a los apartados de su carta: a) Adosar su respetabilísima opinión filosófica a la exposición del pensamiento de Vasconcelos, llamo yo poner-se en lugar del filósofo expuesto o, mejor aún, adosar o superponer su propia opinión previa; b) hubiera sido necesario "venir de adentro" del pensamiento de Vasconcelos y, con sus propias premisas, hechas como amorosamente tuyas, juzgar, es decir, criticar, su pensamiento; y lo que he notado en su libro es que hay una serie de yuxtaposiciones de *sus* opiniones filosóficas *al* pensamiento de Vasconcelos: c) por eso, he dicho en mi nota que esas consideraciones debían esperar, por lo menos, al final de la obra, no porque crea que existe un cánón que nos obligue a reservar la crítica para el final (no lo creo así por las mismas razones antedichas) sino porque *en el caso de su libro, me parecía lo mejor para evitar el hecho de la superposición o yuxtaposición doctrinal "extrínseca"*. Era preferible que esa yuxtaposición se hiciera de una vez al final del libro.

Dejo para el final lo de importancia secundaria: en los apartados a y f de su carta se refiere usted a mi observación sobre la presencia de cierta retórica en su libro. Desgraciadamente no puedo tampoco en esto rectificar mi

juicio, corriendo el riesgo de disgustarle, intención totalmente ausente en mi nota y le ruego que así lo crea. En efecto, he dicho en mi nota: "la retórica empaña un poco la labor de Basave" (p. 52); digo luego que esta actitud está presente en "innumerables lugares" y que es casi todo el libro (p. 52) y, luego, que tales expresiones "salpican todo el libro" (p. 54). Si entendemos por *estilo* el modo particular, característico y propio de un autor de expresar su pensamiento, y por *tono* cierto carácter en conformidad con el estado de ánimo o simple situación del autor en cada caso, debo hacer una distinción que no hice en mi nota, donde estilo y tono aparecen confundidos (error mío); concedo con todo gusto que el estilo general no sea retórico, pero el estilo se empaña de retórica porque permite la constante aparición de un tono retórico; por eso he dicho que estos momentos tonales retóricos "salpican todo el libro". Tomo al azar el título tercero, parte sobre la metafísica: "Al cerrar el prólogo de su *Metafísica*, en los umbrales ya de la partitura..." (p. 135); "también nuestro Ulises Criollo se sumerge una y mil veces..." (p. 136); "Con qué honda emoción confiesa José Vasconcelos a los cuatro vientos" (p. 138); "¿Autoriza esta enfática declaración a incluir a José Vasconcelos dentro de los existencialistas? ¡No!" (p. 139), (p. 140 interpola usted su opinión tomista); "el judío-francés" (por Bergson) (p. 142); "Según el director de la Biblioteca Nacional" (p. 142); (p. 144-5, interpola posición aristotélica sobre materia y forma); (p. 145, opinión tomista sobre el conocimiento, el devenir y el tiempo); "Pero ¿quién pretende subordinar la mística a las reglas de la razón? ¡¡Quede la mística en donde le corresponde: en las cumbres sobrehumanas!" (p. 148); "y de pronto, tras la afirmación baconiana, un chispazo ilumina magníficamente el panorama" (p. 149); "Esta prosa diáfana, que como lluvia de meteoros se desliza suavemente ante los fascinados ojos..." (p. 150). Y así sucesivamente, a lo largo de las 478 páginas, podría seguir mostrando que, dentro de su estilo, van apareciendo estas expresiones que creo, sinceramente, de tono retórico. Demos ahora un salto hacia el final del libro y como usted me indica expresamente los capítulos sobre *Todología* y el *Destino* de Vasconcelos, señalo rápidamente el tono retórico general del preámbulo con esa "Hora crepuscular de los adioses..." (p. 397) o aquel otro "con chispazo genial" (p. 408) o "Para el doctor José Vasconcelos —doctor "honoris causa" por la Universidad Nacional Autónoma de México—" (p. 409), "Nuestro Ulises Criollo (p. 410) tan repetido siempre, la admiración del "¡Y que conste!" (p. 412), o la referencia a disquisiciones "hondas y refulgentes" (p. 413), etc. Pero, en honor a la verdad, el tono retórico, en esta última parte, parece haber disminuído en comparación con los capítulos anteriores. Y estoy seguro que el estilo mejoraría notablemente si las expresiones como "Licenciado Vasconcelos", "judío-francés", etc., fueran sencillamente suprimidas.

Pero usted tiene razón: no es esto de *primordial* importancia y muy a pesar mío me he visto *obligado* por su carta a hacer esta disgresión porque el lector de su carta podría creer que las afirmaciones de mi nota anterior han sido una caprichosa arbitrariedad. Puedo estar totalmente equivocado, por cierto, pero mi intención ha sido recta. Y observe usted que ya en aquella nota decía: "simplemente señalo cierta condición que, aunque no *esencial* es de importancia para la redacción de un libro filosófico" (p. 54).

Luego, no se trata de ser un cazador de gazapos o de minucias (como me dice usted), sino de señalar algo que, para mí, aunque algo secundario, tiene importancia. Dice usted además: "¿No sería acaso más interesante para el

lector. introducirlo en el meollo mismo de la filosofía vasconceliana, de sus fundamentos y de sus límites?". Esa es *su* labor, no la mía. La mía consiste en una *reseña* del libro (p. 52-54) y en una *consideración crítica* (p. 54-55).

Ahora, amigo Basave, le formulo una confesión: esta carta, su tema y su extensión me han asustado un poco y no quisiera tocar su ánimo (no me refiero al libro exactamente); si tal cosa ocurriera me apenaría, pero no he tenido más remedio que responder detalladamente. De todos modos si mi conciencia (por ahora no) me mostrara que en algo he sido injusto y, lo que sería peor, faltado a la caridad, no tendré ninguna dificultad en retractarme. Ya lo creo que me interesan todos sus libros (aquí simplemente he juzgado *uno* de ellos y no el más importante estoy seguro) y no creo que el aspecto no-positivo de la crítica empañe su muy bien ganado prestigio (1). También le mando algunos de los míos. En realidad, *El filosofar como decisión y compromiso* puede servir como fundamento para el contenido doctrinal de esta carta. Critíquela usted con toda franqueza.

Yo también sé lo que es ver "envejecer" un libro en la editorial cuando la propia evolución lo ha superado, ya por lo menos en algunos aspectos; a algunos artículos de hace pocos años, si pudiera, los haría desaparecer y también pienso (aunque tarde) que algún opúsculo de ocho años atrás no debiera haber sido escrito. Bueno, así es la vida de todo apasionado buscador de la verdad, como usted dice.

Finalmente, deseo que usted tenga, en este diálogo, la última palabra. Por eso, si usted a su vez responde a esta carta, quiero que sea publicada tal cual sin que yo agregue ya nada más.

Quedo su afmo. amigo, en Xto.

Alberto Caturelli.

Junio 11 de 1959.

Sr. Dr. Alberto Caturelli,
Duarte Quirós 880, Córdoba, Argentina.

Muy estimado y fino amigo:

Obra en mi poder su amable carta fechada el día 22 de mayo de 1959. Prosigamos, pues, el diálogo, en el cual usted quiere —deseo ciertamente generoso— que tenga yo la última palabra.

1º No es que me haya parecido breve el aspecto positivo de su juicio sobre mi libro; es que *objetivamente* ese juicio no dice nada porque no se fundamenta. ¿Por qué hace bien mi libro a Hispanoamérica? ¿Por qué se me ha de agradecer haber escrito un libro que no tiene otro mérito —según usted— que ser simplemente de amplia difusión? Por eso le decía en mi carta fechada el día 12 del pasado mes que en una reseña científica no basta lanzar una frase tan vaga como la de que mi estudio "hace bien". A este género de aseveraciones

(1) No hago referencia especial a la nota de Gómez Robledo por dos causas: la primera, porque deseo mantener plena independencia de juicio, pese a la autoridad del filósofo citado; la segunda, porque no se trata de un análisis crítico de su libro sino de una nota muy general.

se les ha llamado siempre "afirmaciones gratuitas". Una de dos: o se trata de un mero cumplido que sale sobrando en una reseña científica y que —dicho sea con toda sinceridad— no lo quiero; o bien usted cree —como deseo suponerlo—, que el libro tiene aspectos positivos. Pero en este caso se los dejó usted en el tintero, para "cebarse", como se lo decía en mi carta anterior, en los aspectos que usted considera criticables. En uno o en otro caso no se destacó lo que se debió y se pudo haber destacado. Pero no seré yo quien indique esos aspectos. Por fortuna en México y fuera de México no han faltado comentarios más equilibrados.

2º Respecto a sus amplias disquisiciones sobre el filosofar —interesantes por cierto— que no contradicen en nada lo que apunté en el inciso e) de mi carta anterior, debo decirle que permanecen fuera de la "litis contestatio" y que, en consecuencia, se las pudo haber ahorrado. Yo he hablado —en el inciso c)— de "íntima concordancia" con asertos de otros autores, nunca de "adhesión" muerta a una filosofía. Son dos cosas muy diferentes. Por lo demás, usted mismo admite la re-vitalización de pensamientos, más que de fórmulas, y no otra cosa, es lo que he intentado hacer cuando cito a Maritain, Collin, Balmes, etc. El propio Heidegger nos habla, en su libro "¿Qué significa pensar?", de que "un pensador no depende de otro pensador, sino que, cuando piensa, adhiere a lo que ha de pensarse, que es el ser. Solamente en la medida en que adhiere al ser, puede estar abierto para el influjo de lo ya pensado por los pensadores. Por esto sigue siendo un privilegio exclusivo de los más grandes pensadores dejarse influenciar. Los pequeños, por el contrario, sólo padecen de su originalidad malograda, cerrándose en consecuencia al influjo que viene de lejos" (Pág. 94, Editorial Nova, Buenos Aires). Una de las cosas que me parecen más curiosas es que usted, que se declara enemigo jurado de la retórica, caiga en frases tan puramente retóricas como aquella de "que después de estudiados deben ser quemados" los manuales. Esa *terribilidad* de la frase me hace gracia. Por otra parte no se puede tomar en serio tamaña arbitrariedad. Casi tengo la seguridad de que usted mismo no ha quemado ni roto un solo manual. Lo demás es pura literatura.

3º Al exponer el pensamiento de Vasconcelos he tenido buen cuidado de no interpolar ninguna crítica —intrínseca o extrínseca— o resumen de otro pensamiento. Relea usted atentamente mi obra y verá que cuando expongo con-vivo radicalmente la experiencia y la evolución de la filosofía vasconceliana. Los resúmenes o críticas vienen después. Excepcionalmente he juzgado necesario ofrecer algunas consideraciones de carácter introductorio al pensamiento del autor que estudio. Dice usted —pero sin dar razones para apoyar su aserto— que los resúmenes no deben existir. Yo pienso todo lo contrario. Si aseguro que el pensamiento indostánico, Plotino, Kant, Bergson, Whitehead y Nietzsche han influenciado a Vasconcelos, necesito probarlo. Y para probarlo por el fácil cotejo —cuestión metodológica— y no por hacer gala de erudición, presento, en apretados resúmenes, el pensamiento de los filósofos que han influenciado a mi Maestro. En esos resúmenes casi no hay ninguna transcripción de párrafos de los autores expuestos; por tanto no tengo que citar nombre del libro, página, editorial, fecha y lugar de la edición, etc. Más del noventa y nueve por ciento de mis citas corresponden a pasajes de las diversas obras de José Vasconcelos y en esos casos digo, por ejemplo: (Estética, pág. 215). Usted no ha querido reparar en esto, como tampoco ha advertido la clasificación bibliográfica completa y exacta —la primera que se ha hecho hasta la fecha—

que viene al final del libro. En cambio no se le pasan algunas otras citas que he dejado sin indicación de obra, página, edición, etc. Reconozco mi descuido.

4º La crítica interna —única que usted parece admitir y que más de alguna vez he usado en el libro que comenta— es muy importante, desde luego, pero tiene sus irremediables límites e inconvenientes. Hay autores, como Kant y como Hegel, muy congruentes con sus postulados y de gran rigor lógico. En estos casos conviene, a mi juicio, discutir los fundamentos o postulados, sin confiarse ingenuamente en una crítica interna, porque admitidos determinados postulados —falsos por cierto— se tendrían que admitir, por la corrección formal del pensamiento, los desarrollos y las conclusiones subsecuentes. Vasconcelos, aunque no muy metódico, es un autor muy sistemático que sabe a donde apunta y que lleva como un preanuncio de solución. En lo que usted llama yuxtaposición de pensamientos no ha sabido ver mi propósito de discutir desde los fundamentos para después ofrecer un enfrentamiento que no por extrínseco deja de ser provechoso. Pude haberme limitado, pero no quise, a una exposición objetiva y acrítica de la filosofía de José Vasconcelos. Preferí contrastar —y estoy en mi derecho de hacerlo— su posición filosófica con la mía. Lo único que se me puede exigir —y esto creo que lo he cumplido, y ni usted mismo me lo reprocha— es una exposición honrada, sin mutilaciones ni tergiversaciones.

Me interpreta mal cuando pregunto, en mi carta anterior, que si no sería acaso más interesante para el lector introducirlo en el meollo mismo de la filosofía vasconceliana, de sus fundamentos y de sus límites en lugar de entretenerse en minucias de secundaria importancia. Es claro que esa ha sido mi labor en el libro, y no la suya. Pero la suya, a mi modo de ver, hubiera sido destacar de modo más esencial y preciso esa labor que está recogida en la obra.

5º Ahora admite usted su error de no haber distinguido entre estilo y tono, aclarándome que mi estilo general no es retórico pero que “se empaña de retórica porque permite la constante aparición de un tono retórico”. Aparte de que la sutil distinción no convence en el caso concreto, usted no define, ni en su artículo ni en su carta, lo que entiende por retórica. Y puesto que me tacha de retórico, hubiera sido necesario explicar en qué sentido empleaba el término. Hay una acepción de retórica en el sentido de “Arte de bien decir, de embellecer la expresión de los conceptos, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover”. Pues bien, en este sentido, todos los filósofos, todos los escritores debiéramos ser retóricos. La verdad —y estamos en su busca y a su servicio— puesta en bellos ropajes, es más eficaz. Y la verdad es dialógica. Pero hay otro concepto de retórica como mera sofistería y verborrea que yo no paso a ningún precio. Por no haber hecho esta distinción y por haberme calificado sin más de retórico; en este punto, como en varios otros, me parece que ha sido usted injusto.

6º Hay una cortesía elemental que nunca se debe rebasar en ningún tipo de comentario o de artículo. Releyendo su artículo me encuentro con palabras y frases que me resultan hirientes. Comentando mi observación de que la persona de José Vasconcelos me hace evocar “esos personajes gigantes del Antiguo Testamento y de Shakespeare”, agrega usted con malévola ironía: “Realmente...!” ¿Conoce usted acaso tan bien a Don José Vasconcelos, para atreverse a descalificar mi comparación con una ironía caústica? Casi resulta cómico que un joven como usted, que apenas si ha pasado la adolescencia, conceda graciosamente, en tono de “dómine”, que mi libro —tan plagado de defectos por lo visto— resulta por otra parte “simpático”. ¡Fuera con esas condescendencias

pseudo-paternales! Asegura usted que mi estilo retórico no le parece propio ni siquiera de una obra de buena literatura. Si es así, demuéstrello. Al no haberlo demostrado cayó usted, una vez más, en afirmación gratuita que me lesiona. Yo ignoro si usted sea una autoridad en estilística para haber hecho una afirmación como la que hizo, pero en el artículo del Dr. Antonio Gómez Robledo —quien a más de filósofo es helenista, latinista y uno de los mejores prosistas del Continente—, que tuve el gusto de enviarle, se dice: "Agustín Basave nos da en cerca de quinientas páginas, y en estilo siempre fácil y a menudo brillante, una visión lo más cabal que le ha sido posible". Recorro esta vez a la autoridad de un autor por razones obvias. Otra de las cosas que dañan a su reseña —y me dañan a mí— son esas frases ligeras, irresponsables, como la que deja asentada cuando dice que me escandalizo porque la noción de verdad en Vasconcelos sea completamente diversa a la tradicional o porque profese un anti-intelectualismo. Yo no me escandalizo de nada, estoy "curado de espanto". Y una última pregunta: ¿Será cierto que tiene usted que "pescar" la exposición del pensamiento de Vasconcelos en medio de las extensas exposiciones de mi tomismo personal? Tómese usted la molestia de hacer un cómputo y comprobará que estas exposiciones de mis puntos de vista personales no exceden de un diez por ciento del libro. Hasta aquí las principales razones esgrimidas en mi defensa personal.

La parte final de su carta —tan noble, tan generosa, tan auténticamente cristiana— me ha conmovido. No tengo por qué ocultarle que su artículo publicado en "Sapientia" no solamente tocó mi ánimo, como usted lo teme, sino que lo maltrató. Pero así como le digo que su comentario me pareció, en muchos aspectos, injusto, ligero, descortés; con la misma sinceridad le expreso mi simpatía sin reservas a su calidad de hombre y de cristiano. Sé de sobra, y no lo digo como cumplido, que tiene usted la suficiente nobleza y virilidad para retractarse públicamente si su conciencia —norma próxima de moralidad— le muestra que en algo ha sido injusto. No se lo pido, pero advierto que está en sus manos hacerlo. Me he visto en la necesidad, en esta y en la otra carta, de luchar, en legítima defensa, por resarcir ante los lectores, en la medida de lo posible, mi prestigio por usted menoscabado. Siempre he creído que toda obra es, para su autor, criatura amada, por lo mismo que es suya. Y algún valor tendrá cada uno de los libros que publica todo autor limpio, puesto que lo juzga digno de ofrecérselo a los demás. Motivaciones personales éstas, que me han movido a dialogar con usted. Pero este es un diálogo entre cristianos. Y entre cristianos, pecadores siempre en busca de absolución, todo se perdona.

Espero, con vivo interés, la llegada de sus libros. Por mi parte le envío cuatro de los míos y una "separata". Y presiento que este amistoso intercambio enriquecerá nuestros respectivos horizontes.

Posiblemente asista al VI Congreso Interamericano de Filosofía que tendrá lugar en Buenos Aires. Romero y Frondizi me han escrito invitándome. Ojalá tuviese la oportunidad de reanudar mi diálogo con usted en Argentina. Reciba mis mejores y más cordiales saludos y téngame, una vez más, como su Afmo. amigo. Atto. y S. S.,

(Fdo.): *Dr. Agustín Basave Fernández del Valle.*

Córdoba, 22 de junio de 1959.

Monseñor Doctor Octavio N. Derisi,
Querido Monseñor:

Respecto de mi nota crítica al libro del profesor Basave sobre Vasconcelos ("Sapientia", XIV, 51) y a mi carta posterior, deseo manifestarle (luego de leída la segunda carta del doctor Basave) que mi conciencia mantiene firmemente, línea por línea y palabra por palabra, todo lo dicho.

Su siempre affmo. en Xto.,

Alberto Caturelli.

DOS LIBROS RECIENTES SOBRE HEGEL (*)

La obra grandiosa y densa de Jorge Federico Hegel sigue concitando el interés de los filósofos y de los historiadores de la filosofía, el que se traduce en una rica bibliografía, cuyo dominio integral queda ya reservado a los especialistas.

A esa vasta literatura se suman ahora dos libros de gran valor: uno de un autor ya conocido por sus notables artículos sobre Hegel (algunos de los cuales aparecen reproducidos en este volumen) y sobre todo por su excelente libro anterior "Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feurbach" (Louvain-Paris, 1947): Franz Gregoire, profesor de Lovaina; el otro de Peter Henrici, discípulo de J. B. Lotz y vinculado evidentemente a los trabajos y preocupaciones especulativas del grupo de Pullach. (1).

Los cinco "Estudios hegelianos" de Gregoire, como lo sugiere el subtítulo del libro, se ocupan del "sistema" de Hegel, considerado en los puntos que el autor reputa capitales. Este comparte la apreciación de J. Hyppolite de que el examen de las obras juveniles del filósofo alemán ha hecho olvidar quizá demasiado el "sistema". Por ello, sin dejar de utilizar los importantes estudios que desde el de Dilthey se han dedicado al Hegel juvenil, concentra su investigación, de índole principalmente histórica, en los siguientes aspectos del pensamiento hegeliano en el período de la madurez del filósofo: la actitud hegeliana ante la existencia; La contradicción universal; Idea absoluta y panteísmo; la divinidad del Estado; y La primacía respectiva de la razón y de lo racional. Tales son, por lo demás, los títulos de los cinco estudios que integran el volumen, con los que el autor espera hacer posible un conocimiento relativamente completo del "sistema" hegeliano. En todos ellos se ha preocupado escrupulosamente por satisfacer la doble exigencia del rigor filosófico y de la indispensable

(*) *Franz Gregoire*, *Etudes hégéliens. Les points capitaux du système*. Paris-Louvain, 1958, p. 411. *Peter Henrici*, *Hegel und Blondel Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*. (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. III). Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1958, p. XIX y 208.

(1) El grupo de Pullach edita entre otras cosas, las *Pullacher Philosophische Forschungen*, de las que este libro de Henrici constituye el tomo 3º. "Sapientia" se ha ocupado del primer tomo (Kant y la escolástica, hoy) en su número 43. En la presente entrega de la revista va incluida una reseña el tomo 2º (*Das Urteil und das Sein*) escrito por J. P. Lotz.

referencia al contexto sistemático, para lograr así una exposición precisa y amplia del pensamiento investigado.

En el primer estudio, que funciona como una introducción general respecto de los siguientes, el A. se propone describir la experiencia fundamental que sostiene en todas sus partes el "sistema" y perfila, radicalmente, la *Weltanschauung* del filósofo. Por de pronto, la actitud fundamental de Hegel se afirma en contra de toda filosofía del "Sollen", e. d. del "desideratum", de lo meramente deseable, de la aspiración indefinida y vaga, del perpetuo más allá (p. 1). Esta oposición se define en torno a un tema central: el de la liberación del hombre, que para la actitud antagónica se resuelve, según Hegel, en un trascender vacío, en el que el hombre se halla a la vez alejado de las cosas y de su propio espíritu, pues ¿acaso éste puede estar como en su propia casa (*bei sich selbst sein*) en el vacío? En cambio, "la liberación por el reconocimiento de sí mismo en la realidad" (2) es una verdadera liberación" (p. 5), por la que el espíritu, que supera *así* todo límite, constricción o dependencia, está "en su propia casa".

Alrededor de esta experiencia fundamental de la libertad como "*bei-sich-selbst-sein*" se articula una "*Weltanschauung*" "circular", que expresa el proceso en el que el hombre, como espíritu, después de partir de sí mismo y de sus aspiraciones al encuentro del mundo y de sentirse inicialmente perdido en éste, descubre o crea las significaciones humanas del mundo y regresa a sí mismo, de un cierto modo, ya cargado de las riquezas de aquél y vuelto plenamente él mismo (p. 8). Al abrazar la totalidad de lo real en el curso de este proceso el espíritu logra de una manera verdaderamente infinita estar "en su propia casa" (p. 9).

Gregoire muestra, a continuación, cómo esa experiencia radical ocupa el lugar central en la estructura del sistema (p. 9-21) (3) y cómo el filósofo la conecta, sea mediante anticipaciones (4) sea a través de amplificaciones (5), con el contexto de su doctrina (p. 21-26; 27-47).

El segundo estudio se propone establecer el sentido y el alcance precisos de las declaraciones de Hegel de que su filosofía está fundada sobre la contradicción. El A. comparte la exégesis de algunos intérpretes del filósofo, para quienes éste no pretendía negar el principio de no-contradicción, pero estima necesario corregir o completar, según los casos, las razones y las explicaciones que aquéllos proponen. Por de pronto, el proceso dialéctico no supone el rechazo del principio mencionado, sino que, por el contrario, está en su totalidad y visiblemente apoyado sobre él; además, el paso hacia la síntesis manifiesta de otra manera el esfuerzo por evitar la contradicción (p. 61-62), de todo lo cual Hegel tiene plena conciencia (p. 62-63). Es cierto que para Hegel la contradicción se encuentra realizada en las cosas, pero la palabra contradicción es usada por él en varios sentidos diferentes y conexos, de los cuales los principales son los siguientes: como "contrariedad esencial", como "necesario antagonismo", como "correlación constitutiva y movimiento esencial" y como "amenaza inmanente de

(2) No figura subrayado en el original.

(3) La pieza central del sistema, a saber, la categoría de Idea absoluta o de personalidad pura, es la categoría de la armonía entre el espíritu y la realidad (p. 10).

(4) El A. las registra en dos direcciones: desde la Idea absoluta hacia el punto de partida de la lógica, y viceversa.

(5) Se trata de las perspectivas evocadas por Hegel al final de la Lógica o en la filosofía de la naturaleza o en la del Espíritu.

contradicción lógica". Entre estos sentidos se destaca el tercero, para el que el A. sugiere el término "contradicción" entre comillas y en cursiva. En un primer anexo titulado "Dialéctica del ser, de la nada y del devenir" Gregoire muestra cómo se aplica a esa célebre tríada hegeliana su interpretación de la doctrina del filósofo sobre la contradicción. En un segundo anexo defiende contra M. E. Coreth que la relación constitutiva no es lógicamente contradictoria. Un tercer anexo estudia dentro del contexto del segundo estudio la posición de Hegel sobre el paso de la potencia al acto y propone, en definitiva, la existencia en el "sistema" de un principio superior, el de correlatividad universal ("tout est soi, précisément en étant relation à autre chose"), que permite completar y precisar los principios de identidad y de no contradicción. Por último, en un cuarto anexo examina y rechaza la interpretación de E. Danis sobre la contradicción como transmutación total y recíproca.

Con su tercer estudio intenta el A. determinar lo que para el Hegel maduro es Dios y lo que son las relaciones de Dios con el mundo y, a la vez, si y en qué medida esta doctrina del filósofo es un panteísmo. Claro está que esta última cuestión depende del sentido que se atribuye al término "panteísmo". Gregoire, consciente de esta exigencia, expone dos significaciones del vocablo: una muy general que se aplica a toda doctrina que, según la opinión suficientemente común de los filósofos cristianos, une de una manera indebida el Absoluto con las cosas y adopta respecto de aquél un sentimiento de religiosidad; y otro sentido más estricto que vale solamente para la concepción que considera al Absoluto como desprovisto de conciencia propia, distinta de las conciencias humanas. Ahora bien, el "sistema" es panteísta por sus rasgos más generales y por doble razón, pues el universo, para Hegel, forma parte de lo soberanamente perfecto y de lo absolutamente necesario (p. 143). Este panteísmo puede ser determinado más precisamente, estima Gregoire, si se discierne el estatuto de existencia de las nociones de la lógica y, en particular, el de la Idea absoluta. A esta tarea dedica unas setenta páginas (p. 146-217), de inestimable valor por el rigor y la densidad de los análisis, los que le permiten considerar sucesivamente diversas interpretaciones posibles de la doctrina estudiada y concluir que si bien se siente muy atraído por la quinta interpretación (la que ve simplemente en la Idea absoluta y sus categorías el conjunto de las cosas y particularmente el conjunto de los espíritus, en tanto que sistema dialécticamente estructurado, existente por sí, por necesidad propia, y en desenvolvimiento por sí mismo), con todo, para atenerse más a los textos hegelianos "prout sonant", cree que la concepción menos difícil de admitir sería la cuarta. Esta ve "en la Idea absoluta un centro único de pensamiento, sin conciencia propia, que constituye a la vez el sustrato y la causa del universo; en otras palabras, una virtualidad real, tendencial y activa del universo, totalmente relativa a él y que es primordialmente virtualidad de Espíritu absoluto" (p. 205-206). El "sistema" de Hegel, donde Dios es el conjunto de los espíritus finitos o más bien su sistema (p. 21), donde el universo en su conjunto es divino, aunque desigualmente según la perfección respectiva de los diversos sectores (p. 211), y donde, por último, se da la primacía al pensamiento, al que se considera como el fundamento y el fin de las cosas, es un panteísmo idealista eminentemente panteísta (p. 212). Sin embargo, previene Gregoire (p. 212-217), el enigma de cuál haya sido el verdadero pensamiento de Hegel sobre el tema, subsiste en gran parte.

El estudio IV, el más extenso del libro (p. 221-356), aborda otro punto indubitablemente capital del "sistema" hegeliano: el de la divinidad del Esta-

do, afirmada por el filósofo, no obstante sus declaraciones sobre el valor absoluto e infinito de la persona, a la que atribuye también, como al Estado, el carácter de "fin último". Lamentablemente resulta imposible en esta ya prolongada reseña dar cuenta, siquiera en resumen, del riquísimo contenido de este estudio que se ocupa sucesivamente de la eminencia del Estado; del Estado "substancia"; del Estado, "fin último" y su relación con la vida espiritual del individuo; del Estado "fin último" y el bien no espiritual de los individuos; del poder del Estado hacia dentro; del poder del Estado hacia fuera; del Estado "divino". Y además de todo ello, en cuatro anexos dilucida aspectos complementarios. Por consiguiente, será menester limitarse a espigar algunos aspectos del estudio de Gregoire. Por lo pronto, su precisión sobre el espíritu con el que Hegel enfoca, en la Filosofía del derecho, el estudio de la moralidad social. En contra de la filosofía del Sollen, ya aludida, el filósofo estima que "el bien, en el sentido del objeto normal del querer, no reside en no se sabe qué transfiguración indefinible de las cosas. Son el bien esencias racionales definidas que en su forma general se realizan desde siempre en la historia humana. Y se realizan allí, no como consecuencia de las voliciones contingentes de los hombres, sino por su propia potencia, que pliega a los hombres a su servicio. El bien es la familia, el Estado, el Volksgeist. Es por la consagración a estos objetos como se encuentra el "bien" en el sentido de Kant y de Fichte, la armonía entre la felicidad y el deber" (p. 231). En segundo lugar, los términos "substancia", "substancial", que Hegel aplica al Estado, "evocan significaciones tales como: *objetivo, válido para todo el mundo, universal y subsistente*" (p. 232). Más concretamente, un objeto social —el Estado es uno— es llamado "substancia" si "constituye para los individuos, múltiples y transitorios, un fin unitario y permanente, al cual están destinados por su naturaleza, un fin que están obligados a querer por él mismo y que... no puede dejar de realizarse por ellos, en vista de él mismo" (p. 235). En tercer lugar, para determinar el sentido preciso de la conceptualización hegeliana del Estado como fin último (Endzweck), Gregoire echa mano de una distinción entre la vida espiritual de los individuos y el bien no espiritual de éstos. Habida cuenta de esta distinción sostiene que para Hegel el Estado y la vida espiritual son dos fines últimos parciales, de los que el segundo es más elevado que el otro. "Son recíprocamente fines últimos, uno con más intensidad que el otro" (p. 253). Por otra parte, en lo que concierne al bien "exterior" de los individuos, el A. propone la siguiente noción hegeliana del Estado: "una sociedad surgida de la inteligencia, que se conoce y se quiere ella misma, como todo ordenado por leyes y plenamente autónoma, y que lo hace principalmente en vista de ella misma como fin en sí y secundariamente en vista del bien de los individuos" (p. 296, nota 4). Por último, al llamar "divino" al Estado Hegel, según el A., quería expresar que "el Estado es para el hombre un fin en sí, un fin último, parcial pero eminente, porque es un momento elevado de lo Racional total. El Estado es divino exactamente en la medida en que es fin y sustancia. Y lo es en su esencia, e. d. en aquellos de sus rasgos que corresponden al tipo racional del Estado" (p. 336).

En el estudio V el A. examina el tema hegeliano de la primacía respectiva de la razón y de lo racional. Según la interpretación propuesta aquí, Hegel entiende por "racional" el conjunto de las realidades efectivas (presentes, pasadas y futuras), en tanto que dialécticamente estructurado y, por esta razón, absolutamente necesario" (p. 358), y por "la razón" —que coincide para Hegel con el espíritu humano— "la inteligencia tal como debe ser y, por tanto, tal

como es en los individuos cuando se encuentra conforme a su ideal, a su esencia. Consiste en el conocimiento a priori del conjunto de las esencias posibles dialécticamente ligadas y de su existencia necesaria" (ibid.). Después de estas precisiones conceptuales indispensables el A. analiza sucesivamente las relaciones entre la razón y lo racional en el orden de la eficiencia, en el del fundamento y del fin (aquí distinguiendo entre lo racional en sí mismo y lo racional como cognoscible) y, por último, en el de la especificación. Con relación al primer orden el A. enuncia dos conclusiones: a) el idealismo absoluto de Hegel consiste en la doctrina de que lo real es racional, dialéctico, y que el espíritu humano puede conocer a priori completa y adecuadamente lo racional (p. 359); b) para Hegel, "la esfera de la naturaleza y la esfera del espíritu se causan recíprocamente, o, más exactamente, la Idea absoluta causa cada una de estas dos esferas, no sólo directamente sino también la una por la otra" (p. 361). En el caso del segundo orden, lo racional considerado simplemente en sí mismo es el fundamento y el fin de la razón, pero en tanto que cognoscible tiene por fin absoluto y por fundamento de su realización al sujeto cognoscente en acto (p. 364-365). Finalmente, en el orden de la especificación "la razón, conocimiento a priori, aparece como principio de determinación respecto del objeto pensado, en tanto que tal, como generación del objeto. Pero, por otra parte, ella se muestra sumisión (*sic*) a la evidencia del objeto que ella engendra, evidencia que es indisolublemente la del objeto pensado y la del objeto tal como es en sí (e. d.), de lo racional necesario. En fin, lo racional como esencia de toda cosa, específica a la vez la actividad del espíritu, el objeto pensado y el objeto real" (p. 370).

La obra, que se acaba de reseñar, cuenta con tres valiosos índices: exegetico, onomástico y analítico que acrecientan, por cierto, sus ya sobresalientes méritos.

Basta con la mención del contenido del libro para dejar de relieve su importancia y la rara calidad y precisión de sus análisis. Estos "Estudios hegelianos" constituirán, sin duda alguna, una obra de consulta absolutamente indispensable para todo estudioso del "sistema" de Hegel.

La interpretación de Gregoire, innovadora en más de un aspecto, será discutida por algunos especialistas, pero ciertamente no podrán ser sometidos a discusión ni el rigor metódico observado ni la amplitud exegetica puesta de manifiesto en este libro excepcional.

Me permito formular tan sólo una observación sobre un punto capital: ¿Cómo concilia el A. sus conclusiones (en especial, la primera), sobre las relaciones entre la razón y lo racional en el orden de la eficiencia (p. 361) con su interpretación de la Idea absoluta (p. 206)? E incluso, ¿cómo se concilian entre sí las dos conclusiones aludidas de pp. 359-361? La cuestión es fundamental porque se trata de discernir el preciso sentido del idealismo hegeliano. ¿Queda éste suficientemente definido con la conclusión de p. 359? ¿O es menester, además, referirse a la posición, explícita o implícita, de Hegel sobre la "realidad" de lo real y sobre el principio eficiente de aquélla, por lo menos en cuanto se verifica en la "naturaleza"? Y tal posición, de haber existido, ¿no obligaría a modificar un tanto la conclusión de p. 359? ¿O Hegel no se planteó ese problema? No puedo ocultar una cierta perplejidad cuando, tal vez por falta de acribia en la lectura o quizá por errores personales de interpretación, intento, con el contenido del libro de Gregoire, saber a qué atenerme acerca del "idealismo absoluto" de Hegel. Como mi situación puede ser la de otros lectores, invito al

A. a considerar mi dificultad. Si ésta deriva de la exposición misma del A., mis preguntas habrán servido para algo.

El subtítulo del libro de Peter Henrici consigna que se trata de una investigación sobre la forma y el sentido de la dialéctica en la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel y en la primera edición de "L'Action", de M. Blondel. Pero el prólogo y el primer capítulo señalan el ámbito más amplio en que se inscribe el propósito del A., quien intenta ofrecer en el estudio de un ejemplo histórico concreto una contribución al debate del siguiente problema (que no es otro que el de la filosofía cristiana): "si y en qué medida el pensamiento filosófico presenta necesariamente estructuras fundamentales que son inconciliables con la esencia de la revelación cristiana" (p. 4). Es decir: a partir de la intelección de que dentro del amplio campo de los hechos que un sistema filosófico debe dilucidar, está también el hecho de la revelación cristiana, se plantea la cuestión: en este determinado sistema filosófico, ¿el hecho de la revelación cristiana es pensable, en general, o no lo es? (p. V). El ejemplo histórico concreto lo constituyen las obras mencionadas de los autores citados. La elección de Hegel la justifica Henrici por la grande y decisiva influencia ejercida por aquél sobre los sistemas posteriores, a los que en amplia medida resultarán, por tanto, analógicamente aplicables las conclusiones que se logren respecto del autor de la "Phän d. G." con respecto al pensamiento hegeliano (introducción al sistema y coronamiento del mismo), por la otra ofrece también en sus líneas básicas y a menudo aun en rasgos muy singulares un notable paralelismo con ese libro de Hegel, a pesar de no haber existido ninguna dependencia directa entre ambos (p. 4-5).

Antes de iniciar la exposición comparativa del curso respectivo de dichas obras, H., en un segundo capítulo "Stellung und Sinn der beiden Werke", se preocupa por las problemáticas de los dos filósofos y llega, después de un examen de cada una, a caracterizar ambos sistemas, no obstante las diferencias de acento y las concernientes a la significación de los términos en cada caso, como "filosofías de lo concreto" y como "panlogismos" (p. 25-27). Habida cuenta de esta caracterización, se trata inmediatamente de determinar la estructura de cada dialéctica, las presuposiciones correspondientes y las consecuencias a que cada una conduce (p. 28). A esta tarea dedica el A. el tercer capítulo "Die harmonisch Gegenstrebigkeit der beiden Dialektiken", el central y más extenso, a lo largo del cual sigue los procesos paralelos que partiendo de la indagación del conocimiento sensible, continúan en el dominio de la intimidad vital autoconsciente y en el de las estructuras sociales y desembocan en el encuentro con el Absoluto (p. 33-164).

El análisis de las dialécticas hegelianas del conocer y del "Selbst" permite a H. discernir en ellas las siguientes presuposiciones y pre-decisiones: la limitación a una perspectiva puramente "formal" (p. 34, nota 37), que prescinde de las determinaciones "existenciales" (p. 36, nota 39); la "unidimensionalidad" de la "conciencia natural" (p. 38, nota 40; p. 41, 47, 115) y de las relaciones "naturales" (p. 115); la reducción de la perspectiva "natural" a la "filosófica" (correspondiente a una segunda dimensión —p. 39, nota 41—), pues lo "natural" tiene que ser una expresión de la dimensión "filosófica" o respectivamente de las relaciones "filosóficas" (p. 40, 45, 47, 115). Y la doctrina de Hegel sobre lo "divino" equivaldría a atribuir a lo propiamente divino la efectiva realidad, plenamente configurada, de la segunda dimensión (p. 135).

No puede haber para Hegel una tercera y trascendente dimensión; la conciencia filosófica es, en verdad, absolutamente idéntica con la conciencia natural y su salida hacia ésta es tan sólo un "inmanentes Hinausgehen" pero no un auténtico trascender (p. 60). En cambio, la dialéctica blondeliana se muestra particularmente atenta a las determinaciones y relaciones existenciales (p. 68, 116); además, no sólo admite dos dimensiones irreductibles, incluso dentro de la "certeza sensible" (p. 49) —lo que importa la insuprimibilidad de lo fáctico—, sino que se abre a una tercera dimensión —esta vez trascendente— que aparece como fundamento final necesario de la "acción" (p. 117, 161). Este resumen, lamentablemente muy somero, apenas intenta sugerir los resultados principales de la faena analítica, cumplida por H. con rigor ejemplar.

El A. está en condiciones ahora de abordar la cuestión propuesta inicialmente: ¿cuál es la relación de cada uno de los sistemas filosóficos analizados con la revelación cristiana? O lo que es lo mismo, aunque formulado más concretamente: ¿cuál es su relación con el misterio, el testimonio y la historia (p. 164)? En el caso de Hegel, para la filosofía como un todo; que es el saber del Absoluto y de cada uno en cuanto absoluto, no puede haber nada que sea un misterio (p. 167); su dialéctica no puede admitir sin destruirse la existencia de misterios stricto sensu, e. d. de objetividades que estén cerradas fundamentalmente para el conocer humano histórico como tal (p. 168). Para Blondel, por el contrario, su dialéctica tridimensional en cada uno de sus puntos se manifiesta, no sólo en principio sino también efectivamente, abierta hacia el misterio (p. 169-171). Por otra parte, la metafísica de Hegel como "metafísica del concepto" no puede tomar en consideración como fuente de saber el testimonio, mas para una metafísica del juicio como es la de Blondel, sí es posible ese peculiar saber de una cosa sin la asimilación de las determinaciones formales de su quiddidad (p. 171-174). Por último, el panlogismo hegeliano excluye la posibilidad de la verdad histórica, porque presenta como necesaria la existencia de la historicidad (p. 177); ello no ocurre en la metafísica blondeliana que con mucho más derecho que la de Hegel podría aducirse como "Fundamentación de una teoría de la historicidad" (p. 178-179).

En el último capítulo "Methodologisches Korollar" H. se plantea la cuestión de cuál sea la fuente misma de cada dialéctica y arriba a las siguientes conclusiones: la dialéctica de Blondel es puramente filosófica y no se basa en presuposiciones de algún modo teológicas pero puede serlo precisamente en cuanto como suceso parcial dentro de todo el proceso existencial (de su autor) ha transgredido ya el dominio del "puro" filosofar (p. 185); la de Hegel, en cambio, se presenta, en definitiva, como una extensión de verdades y perspectivas teológicas hacia el campo del mundo "profano" pre-teológico y no alcanza su interna rectitud y coherencia sino por medio de una "retroprehensión" (ya cumplida) de una intuición básica trans-filosófica y teológica.

Complementan la obra de H. cinco excursos críticos, muy valiosos no obstante su brevedad: I. La estructura de la dialéctica hegeliana a la luz de los críticos de Hegel; II. El elemento motor en la dialéctica de Blondel; III. La "necesidad" de la sobrenaturalidad en la Acción; IV. El respecto histórico en la dialéctica de Hegel; V. La base bíblico-teológica de la dialéctica de Hegel.

El libro trae también una prolija bibliografía (p. XIII-XIX), un índice de autores citados y otro de materias (p. 207-208).

Además de una estimable contribución al problema de la filosofía cristiana el A. ha realizado, con su laborioso desmontaje de ambas dialécticas, un trabajo de gran mérito que facilitará el estudio y la comprensión de los dos filósofos.

GUIDO SOAJE RAMOS.
Porto Alegre (Brasil), julio de 1959.

PREOCUPACION GNOSEOLOGICA EN EL ORIGEN DE LA NEOESCOLASTICA

1. — Es ya un lugar común para el que enjuicia, desde el punto de vista de la Filosofía Perenne, el panorama filosófico del siglo XIX, comprobar que es verdaderamente desolador. Pero que sea un lugar común no resta nada a la verdad de la afirmación. Tres siglos de endiosamiento de la razón humana acabaron con la razón misma. El torrente empirista, que nacionalizara definitivamente en Inglaterra Hume y que encuentra en el continente su fuerza principal en Condillac, había quitado todo valor a los contenidos cognoscitivos que trasciendan al fenómeno sensible. Por otra parte, el idealismo germinal de Descartes, fecundado por Kant, había crecido con la fuerza y rapidez de un alud, sobre las universidades alemanas, reduciendo de una vez para siempre al espíritu dentro de los propios muros de la conciencia. El oleaje de escepticismo creciente anega todos los sectores de la metafísica, aun las cumbres más altas: la trascendencia del mundo, la existencia personal de Dios, del mismo sujeto pensante... La metafísica, como pretensión de un saber objetivo, trascendente y supremo, es barrido de los cuadros de la cultura. Toda la función filosófica deberá quedar ceñida, en un aspecto a constatar la impotencia de la razón, y en otro a relacionar las diversas ciencias empíricas y sus últimas consecuencias.

2. — Contra esta marejada esterilizante se levantaron aquí y allá diversos diques; pero, hasta más allá de la mitad del siglo, todos esos esfuerzos por contener el avance desastroso del agnosticismo son muy débiles y, en todo caso, impotentes, tanto en el campo católico como en el acatólico.

Un rápido vistazo nos convence de esto. La escuela escocesa de Reid intenta detener el fenomenismo en Inglaterra, estableciendo la existencia de la realidad objetiva mediante el testimonio de "el sentido común", inclinación instintiva que nos lleva irrefrenablemente a esa afirmación. Si bien este sistema tuvo una amplia repercusión en Inglaterra y fuera de ella, sus mismos inconsistentes fundamentos lo hacen ineficaz intrínsecamente, de tal manera que algunos de sus seguidores, como Brown, se acercan conscientemente a Hume, contra quien precisamente Reid elaboró su teoría. En Alemania la euforia del idealismo, que hace de todo el universo un gigantesco producto o sueño del espíritu, no decrece en sus avances por las críticas de Jacobi, Herbart, Fries, Trendelenburg, etc.; ni las elucubraciones de estos filósofos para establecer la trascendencia por varios caminos, fueron capaces de imponerse.

En Francia el sensualismo de Condillac cristalizaba en el positivismo comteano, que tiranizará la filosofía casi por más de un siglo. Contra él, el "espiritualismo francés" es radicalmente débil. Victor Cousin, principal representante del espiritualismo, es en general eclético, y no ofrece en el problema gnoseológico particular interés: Maine de Birán es mucho más personal en su construcción epistemológica. Para él, un sentido íntimo nos revela la naturaleza del yo, con voluntad e impulso. La resistencia que el mundo opone a ese impulso dinámico nos da testimonio de su existencia... Pero el espiritualismo, heterogéneo en su propia constitución, se disgrega y se disipa, y el positivismo avanza más y más, llevando consigo el materialismo.

3. — Las primeras tentativas de los pensadores católicos para responder al agnosticismo racionalista, no fueron más afortunadas. Recordemos que estamos en los primeros años o primera mitad del siglo XIX. La revolución francesa, que se había abatido como una tempestad sobre Europa entera, se había encarnizado con la Iglesia. Esta, después de incontables vejaciones, empieza a rehacerse, y, no sólo de la crisis revolucionaria, sino también del debilitamiento general del siglo XVIII. El pensamiento cristiano quiere encontrar su verdadero cauce en medio de ese desierto desolador del racionalismo, sensismo, eclecticismo... que muchas veces invade el mismo sector eclesiástico. Los primeros tanteos correspondientes a este propósito son dolorosos, y no raras veces también errados. Hoy es difícil imaginar hasta qué punto la audacia de la Ilustración había llevado el descrédito a la escolástica. Hasta seminarios y casas de formación eclesiástica estaban infectados de leibnizianismo, cartesianismo, cuando no del sensualismo de Condillac.

Los católicos alemanes, que empezaban tan brillantemente las investigaciones positivas, no fueron felices en los primeros ensayos puramente especulativos. Hermes tiene un sincero desprecio por la escolástica que no conoce, y quiere aliar el criticismo kantiano con el cristianismo. Admite con Kant la distinción entre la razón pura y la razón práctica, y con el mismo filósofo de Königsberg concluye que la razón pura debe ser suplida en sus insuficiencias por la razón práctica: la adhesión de la voluntad a los objetos transfenómicos y a los datos revelados es la que nos garantiza su existencia... Pero la Santa Sede corta esta tendencia renovadora, condenando el 26 de septiembre de 1835 a lo que empezaba a llamarse "hermesianismo".

Günther, en Viena, hace otro ensayo de adaptación. El profesor vienés había corrido la escuela idealista completa: Kant, Fichte, Schelling la habían llevado al límite del racionalismo. Un buen amigo, el P. Hofbauer, lo conduce a la iglesia y al sacerdocio, Günther, sincero creyente y enardecido en llamas apostólicas, se propone reivindicar los dogmas del catolicismo ante los ataques modernos. Pero, desgraciadamente no se le ocurre ir a los grandes filósofos y teólogos de la escolástica, sino que parte de la misma filosofía moderna para hacerla concordar con el pensamiento católico. Toma por punto de partida el principio del racionalismo de que la razón humana es capaz de comprender todo lo inteligible, con lo cual se destruye la intrínseca sobrenaturalidad de los misterios cristianos. Günther admite cierto relativismo en las declaraciones dogmáticas de la Iglesia, y, consecuentemente, el relativismo en la teoría general del conocimiento. También Roma tuvo que salir al paso a este descaminado impulso renovador, y condenó al ilustre profesor vienés en 1857.

Si en Alemania la renovación de la Filosofía cristiana —y en particular la superación del agnosticismo mediante una recta teoría del conocimiento—, quiere llevarse por las vías de conciliación o sumisión a la filosofía idealista dominante, en Francia van las cosas por otro camino. No se pactará ni con el idealismo de allende el Rhin ni con el empirismo de aqueude. La actitud diversa de los católicos de estos dos países es por lo demás muy explicable. Ante la eclosión magnífica que en aquellos días hacía el arte y la ciencia germánica, Alemania entera toma conciencia de su grandeza como pueblo, como raza, y con ello empieza también a cultivarse el orgullo racista que cuajará en tan amargos frutos con el correr de los años. No es de extrañar que los pensadores católicos se contagien de esta exaltación patriótica y conceptúen a la “filosofía alemana” como a la verdadera y eterna filosofía.

Los católicos franceses de entonces tienen una actitud de ánimo muy diversa. En un clima político y social todavía azaroso, tienen que mirar por encima del reciente desastre de la Revolución y de la aventura del Imperio napoleónico, para encontrar su ideal en la tradición de épocas pasadas. Así, de este temple espiritual, nace el tradicionalismo francés, con la intención de rehacer en alguna medida aquel mundo político-social, cultural y religioso que la prédica iluminista había socavado, y que fuera efectivamente echado por tierra y aventado por la tromba de la Revolución. El tradicionalismo vuelve sus ojos no sólo a una tradición estabilizadora de un ordenamiento social y político, sino que garantice las convicciones naturales del hombre; busca en la tradición un criterio de la verdad como tal. Para De Bonald, como para Maistre, Lamennais, Bautain, etc., la razón que proclama Descartes, como la experiencia misma de los sensistas, reducidas al sujeto individual, no son más que el origen de todo desorden, de toda discordia, de toda disputa, yendo a concluir, por natural gravitación, al completo escepticismo. Por consiguiente, para encontrar la garantía de la verdad, hay que remontarse a algo superior al parecer particular del hombre. El único criterio decisivo de verdad está en la tradición, en el “*communis consensus omnium*”, al que debe someterse la razón individual de cada hombre; y si ésta es impotente en el individuo, como no hay más que individuos, es necesario llegar a Dios para encontrar la genuina fuente de la verdad. La tradición tiene su manantial original en Dios, en la Revelación: al instituir el Creador el lenguaje y entregárselo al hombre, le entrega con él el acervo de verdades que será al patrimonio de la humanidad. Esta filosofía que declara a la inteligencia impotente de por sí para descubrir las verdades necesarias para el recto ordenamiento de la vida, fué también condenada por la Iglesia.

En el mismo clima de restauración, y a veces en afinidades con el tradicionalismo, se formó otra corriente vigorosa y profunda, en la que muchos vieron la única fuerza que podía romper el subjetivismo.

El ontologismo se presenta también como una filosofía auténticamente tradicional. Mamiani, en Italia, quiere demostrar que es la auténtica filosofía de raigambre italiana, que debería ponerse en la base de lo que hubiera debido ser el verdadero “Risorgimento”. Gioberti le encuentra una larga serie de progenitores, entre los mejores pensadores griegos y cristianos: Platón, Plotino, Clemente Alejandrino, S. Agustín, S. Anselmo, S. Buenaventura, etc. En Francia se lo valoriza como la filosofía correspondiente a la áurea época del Rey Sol; es la filosofía de Malebranche, exponente máximo del pensamiento cristiano-francés. Así los propugnadores del ontologismo lo ofrecen

como un sistema hondamente tradicional, que se despierta rejuvenecido para destruir los errores actuales; y, como todos los sistemas que se levantan contra la filosofía moderna, el ontologismo nace —o renace— con una impronta gnoseológica, ya que en la gnoseología está el germen corruptor.

Su preocupación primera está cifrada en demostrar la objetividad, necesidad y universalidad de nuestro conocimiento, y en encontrar su fundamento. Rechazada la explicación idealista y empirista que hace descansar ilógicamente esta necesidad absoluta en algo finito y contingente, el único apoyo suficiente que encuentran los ontologistas es el mismo Dios. Sin duda que confluyen al sistema aportes de otros filósofos eminentes, pero la organización definitiva, el nombre y la combatividad contra el subjetivismo y psicologismo, se deben a Gioberti. Pero no fué él el único apóstol: encontró numerosos adherentes y grandes propagadores, no sólo en Italia, sino en Francia y Bélgica. A pesar de las divergencias entre los pensadores ontologistas, la nota típica y esencial que los define comúnmente se puede resumir en pocas proposiciones. Si el valor del conocimiento humano del ser y de las ideas universales es absoluto, en contra del empirismo, y este valor no puede provenir del mismo hombre, limitado y contingente, en contra del idealismo, sólo queda apoyar ese conocimiento, en cuanto es necesario y universal, en Dios: "Esse illud quod est in omnibus et sine quo nihil intelligimus est esse divinum". (II proposición condenada). "Universalia a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur". (III proposición id.) (1). Nuestro entedimiento desemboca directamente en el Ser de Dios; la idea de ser, que da consistencia y necesidad a todos nuestros conocimientos, es el mismo ser divino, constituido como matriz de nuestros actos mentales. Pero, a pesar de la intención principalmente apologética de sus propulsores, fué también alcanzado por la condena de la Santa Sede (18 set. 1861); y este movimiento, que había adquirido ya amplia difusión y raigambre, se desvirtuó rápidamente, dejando, es cierto, aquí y allá algunas raíces que hoy quieren dar mejores frutos.

4. — La renovación filosófica cristiana y la adecuada solución al escepticismo no podían venir por estos caminos. Era necesario volver a respirar aquellas auras que habían henchido de frescor y lozanía los siglos anteriores; era necesario retomar la tradición cristiana, pero la tradición auténtica; la que se nutre en las especulaciones de los grandes filósofos de la Grecia clásica, de los Padres de la Iglesia, de la escolástica en general y sobre todo en el genio de Sto. Tomás de Aquino. Pero, si se experimentaba en los medios eclesiásticos, como a través de un instinto divino, la necesidad de volver a la tradición de la filosofía perenne, la gruesa capa de prejuicios bajo la cual ésta yacía encerrada hacía moralmente imposible un retorno directo e inmediato a ella. Los esplendores de la "segunda escolástica" hacía ya un siglo largo que se habían apagado en el horizonte; las luchas de tomistas, escotistas, suaristas... agotaron sus riquezas en un barroco sutil, que había dejado escapar poco a poco su solidez y sustancia. Después sobrevino un escolasticismo decadente o un eclecticismo anodino en compromiso con Descartes, Gassendi, Leibniz...

La aparición de Balmes en esa coyuntura tiene algo de providencial. El

(1) *Denz* 1660-61 (Ed. 29).

será el puente entre las dos escolásticas, la segunda y la tercera. Balmes vuelve a lo mejor del pensamiento escolástico, disputando suave y respetuosamente con Descartes y Leibniz, y combatiendo con energía a Pant, Hume y Condillac. El filósofo vicense quiere ser auténtico discípulo de Sto. Tomás. Afirma que su filosofía es la filosofía de Sto. Tomás acomodada a las necesidades del siglo XIX... A pesar de sus palabras y de su intención, los tomistas de hoy no lo recibirán en sus filas sin muchas purificaciones previas.

Balmes es por mucho el representante más conspicuo de la corriente más sana de la Universidad de Cervera que lo había formado. Según el P. Gironella (2), en esta célebre universidad catalana se señalaban tres tendencias: una adherida a un escolasticismo rastrero y sin vida; otra, su antítesis, abierta a las últimas novedades del pensamiento; la tercera, sintética o eclética, aspiraba a quedarse con lo que encontraba de bueno en lo antiguo y en lo moderno, manteniendo a la vez la libertad de espíritu. Balmes debe situarse en esta dirección durante su formación. Sin embargo, sus asiduas lecturas de Sto. Tomás, Suárez, Cayetano, etc., lo llevaron más adentro del pensamiento tradicional; sin que esto excluya que, de cuando en cuando, vaya a beber a las aguas cartesianas o a la fuente de Leibniz. De esta manera Balmes con su filosofía sustancialmente escolástica y su gran conocimiento, y a veces veneración, por las grandes figuras de la filosofía moderna, está inmejorablemente dispuesto a ser el iniciador de la renovación de la filosofía cristiana, sin estridencias y con eficacia.

No podía escapar al filósofo de Vich en dónde estaba la raíz emponzoñada de las aberraciones modernas; por esto dedica largos esfuerzos a la refutación del empirismo y del apriorismo kantiano, y a la reconstrucción de una filosofía del conocimiento; en ello se consume gran parte de su más importante obra, la *Filosofía Fundamental*. Su teoría fundamentada en la distinción de un triple género de contenidos intelectivos se presta a justificadas críticas, aunque todavía no se ha dicho la última palabra sobre su interpretación y su verdadero valor. Pero aunque la criteriología balmesiana se considere deficiente, su obra de pionero tiene grandes proporciones. Sus golpes insistentes, profundos, al empirismo y al idealismo demostraron a los pensadores católicos que nada en absoluto podría esperarse de ellos. Su asiduo llamamiento y libre profundización a las grandes tesis tomistas, indicaron por dónde habría de abrirse camino, en medio de la maraña de errores y prejuicios que ahogaban la filosofía perenne. Por eso sus obras fueron acogidas con verdadero entusiasmo en todos los centros católicos de Europa entera, y ejercieron una inmediata y bienhechora influencia en los hombres primeros que crearon lo que se llama el Neo-tomismo.

5. — El que en los medios eclesiásticos se dejase sentir un difuso anhelo de renovación cultural, no fundamenta el que pueda afirmarse que la neoescolástica fué promovida en sus principios por la Jerarquía de la Iglesia como tal. En más de una ocasión se miró con recelo este intento de resucitar teorías al parecer enterradas; además, algunos eclesiásticos exigían cautela respecto a la oposición y crítica intemperante de opiniones modernas sobre las

(2) KLINKE: *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1947. Apéndice del P. Roig-Gironella: *La Filosofía Española en el siglo XIX*, pág. 828 y sgs.

que la Santa Sede no había aún pronunciado una palabra definitiva, y que parecían dominar de una manera aplastante los ambientes culturales.

Un episodio que es anillo importante de la historia del neo-tomismo, nos coloca en el clima de aquellos días. El P. Taparelli, que en su calidad de Rector de la Gregoriana había empezado a formar en un tomismo genuino a un grupo de selectos alumnos, es nombrado Provincial de la Provincia jesuítica de Nápoles, y allí conduce a cierto número de estos escogidos discípulos. Luego hace llegar como profesor al P. Domingo Sordi, otro de los férvidos iniciadores. Se forma una pequeña Francmasonería, nos dice Van Riet (3), con la finalidad de restaurar el tomismo. En reuniones tenidas en la habitación del P. Sordi discutían y dilucidaban las cuestiones más arduas de la escolástica. Pero las doctrinas del P. Sordi, defendidas con demasiado calor, agriaron ciertos ánimos y dividieron el colegio. El P. General envía a Nápoles en 1833 a un Visitador con plenos poderes. Se corta por lo sano: el P. Provincial, Taparelli, es deportado a Palermo con el cargo de enseñar francés y música; el P. Sordi debe dejar los libros y la enseñanza, para dedicarse al ministerio apostólico. Lo interesante es que, en aquel tiempo, cuando el Profesor de Filosofía se debía encontrar libre de toda mancha y de toda sospecha de tomismo, el sucesor del P. Sordi viene a ser nada menos que el P. Mateo Liberatore, un eclético que trata de combatir los errores contrarios a la fe con las luces de su propia cabeza... Con el correr de los años, casi a la mitad del siglo, el P. Liberatore "se convertirá" al más genuino tomismo, y en el grupo, ahora drásticamente disperso, aunque luego definitivamente reunido, formará la punta de lanza del glorioso movimiento.

Este caso es sintomático no sólo como revelador del ambiente a veces hostil que debió superar el Neo-tomismo, sino también nos hace ver qué clase de hombres integraban principalmente el movimiento: profesores y alumnos formados en el eclecticismo o rodeados de él, que habían gustado la insipidez de la filosofía moderna, su incoherencia fragmentaria, y que deseando sinceramente un pan sustancial, confiaban encontrarlo en Sto. Tomás de Aquino. Estos hombres, al ver satisfechas sus esperanzas con la doctrina del Angélico, se convertían en verdaderos apóstoles, con el pleno conocimiento de que el único muro de contención posible para la falsa filosofía era el pensamiento genuino de Sto. Tomás: un tomismo puro, sin glosas, sin claudicaciones ni compromisos. El escolasticismo o tomismo eclético de Balmes queda superado en estos hombres. Al fin logran triunfar y ver que en los ambientes católicos se afianzará la doctrina tomista. Pero para esta fecha todavía deben marchar bastantes años. En 1854, Tongiorgi inaugura en el Colegio Romano o Universidad Gregoriana, una posición del todo balmesiana —se lo llamaba el Balmes italiano—, que recién cederá el paso al tomismo auténtico cuando León XIII, con la *Aeterni Patris*, proclame el reinado de Sto. Tomás en las Universidades católicas.

Es evidente para cualquiera que se asome a la Historia de la Neo-esco-

(3) VAN RIET: *L'Epistemologie Thomiste*, Louvain 1946, pág. 35. Es interesante comparar la narración de este suceso, tal como lo presenta Van Riet, con la exposición del P. Dezza: *Alle Origine del Neo-tomismo*. Milán 1940, pág. 65 y sgs. Según éste la intervención y dispersión casi exclusivamente se deberían a la imprudencia y exaltación de los neo-tomistas (en particular al P. D. Sordi). Para el profesor de Lovaina en cambio, es claro que el desorden al que se trata de salir al paso más que cuestión de paz doméstica es cuestión ideológica.

lástica, que la misma intención restauradora y apologética, que hizo aflorar los primeros movimientos desviados del de los pensadores católicos —Hermes, Günther, ontologistas, etc— impulsó también a los neo-tomistas. Y como aquéllos, también éstos fueron al corazón de las desviaciones modernas: falsa solución al problema gnoseológico.

El Neo-tomismo no es una gnoseología: es una filosofía entera; si se prefiere, una metafísica; doctrina última e íntegra de la realidad. Pero la metafísica no puede, de hecho, presentarse en el mundo actual, si no es precedida de una gnoseología que le abra camino. Los neo-tomistas centran sus mejores esfuerzos en la elaboración de una sana doctrina del conocimiento, en demostrar que la conciencia debe desembocar en la realidad siguiendo un curso natural, y que es capaz de alcanzar más allá de lo fenoménico: la realidad inteligible. Para esto, las doctrinas de Sto. Tomás sobre el concepto, la verdad, la abstracción, etc., ofrecen excelentes materiales. Nace con la Neo-escolástica, como pieza fundamental de la misma, una "teoría tomista del conocimiento".

6. — De esta preocupación gnoseológica apenas se encuentran gérmenes en la literatura escolástica del período anterior. La célebre *Philosophia Thomistica* (4) de Goudin, aparecida en 1672 en Lyon y divulgada en múltiples ediciones posteriores, no demuestra la menor intención crítica. Aunque rechaza la teoría cartesiana de la naturaleza de los cuerpos, no dedica su atención a la esencia del pensamiento de Descartes, que es su peculiar teoría cognoscitiva. Igual desinterés denota el *Cursus Philosophicus Salmanticensis* (5) del P. Lossada S. J., impreso en Salamanca en 1724, y la *Philosophia Antiqua Peripatetica* (6) de González de Apodaca, de la orden Premonstratense, editado también en Salamanca en 1760. Recién en el último cuarto del siglo XVIII aparecen las primeras reacciones. El dominico Salvador Roselli, profesor en la Minerva de Roma, escribe en 1873 su *Summa Philosophica* (7), que no se muestra desconocedora a las corrientes extra escolásticas de la filosofía moderna y a sus preocupaciones gnoseológicas. Disputa con erudición contra Descartes, Leibniz, Locke, sobre el origen de las ideas, y se hace cargo de la cuestión que será luego típica, del criterio de verdad.

El mismo año de la muerte de Roselli, 1784, Lorenzo Altieri, fraile conventual, publicaba su *Elementa Philosophiae* (8), en el que también encontramos despuntes del interés epistemológico en consonancia con la época moderna. La "Logica Pars Altera" nos ofrece un breve tratado sobre el criterio de verdad, y la tercera parte de metafísica, constituida por la Psicología, al tratar del entendimiento, se ocupa del origen de las ideas.

(4) GOUDIN: *Philosophia Thomistica, juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata*. Fué consultada la edición de Madrid, 1779.

(5) L. LOSSADA: *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*. Es de lamentar que ni de Lossada, ni de González de Apodaca, ni de Altieri, haga mención alguna la no-visita Enciclopedia Filosófica (Centro di Studi Filosofici di Gallarate).

(6) GONZÁLEZ DE APODACA: *Philosophia Antiqua Peripatetica, clarissima Divi Thomae luce illustrata*.

(7) S. ROSELLI: *Summa Philosophica, ad mentem Angelici Doctoris*. Hemos tenido presente la edición de Madrid, 1788.

(8) L. ALTIERI: *Elementa Philosophiae, in usum adolescentium, ex probatis autoribus*, Ed. 10^a, in Hispania Ia. Madrid 1796.

Los escritos de estos autores son los primeros esbozos de los que más de cincuenta años después e concretará en las Criteriologías e Ideologías de los primeros manuales del Neo-tomismo. Para que esto suceda se necesitará el impulso crítico que viene del tradicionalismo, ontologismo, etc., y sobre todo la influencia decisiva de Balmes, y el fervor, muchas veces de converso, de los iniciadores.

Estos factores determinan la aparición de tratados exclusivamente epistemológicos dentro de los beneméritos manuales de la neo-escolástica. En la *Summa* de Roselli, las cuestiones gnoseológicas las encontramos dispersas e implicadas en toda la Lógica. En ella no aparecen las dos clásicas partes: una sobre la Lógica formal y otra sobre cuestiones de meta-lógica. Roselli une el estudio de la Lógica formal al análisis psicológico y metafísico. Así, su Lógica comienza propiamente después de una cuestión introductoria, con la Percepción (Q. III), continúa con la prueba de la existencia de las ideas (Q. IV), su origen (Q. V), etc.

El P. Liberatore, que es uno de los impulsores principales de la renovación tomista, ofrece el primer texto doctrinario en 1860. Es la depuración de sus *Institutiones Philosophicae* (9), que habían aparecido por primera vez en 1845, antes de su adhesión total a Sto. Tomás. La edición, por así decir "Tomista" de 1860 indica el haber repensado concienzudamente los problemas gnoseológicos. Estos en las ediciones anteriores ocupaban tres capítulos de la segunda parte de la Lógica (sobre los criterios de Verdad) y el último de la Metafísica (sobre los axiomas). En la edición definitiva de 1860 el capítulo sobre los axiomas o primeros principios es traído también a la segunda parte de la Lógica, que se ve enriquecido con un importante capítulo sobre los universales y otro sobre la naturaleza de las ciencias y sobre su jerarquización. La importancia que Liberatore asignaba a los problemas del conocimiento hace que en un *Compendium* de 1869 inserte íntegramente aquellos siete capítulos epistemológicos que constituyen toda la segunda parte de su Lógica.

Sanseverino, otra columna de la Neo-escolástica tan importante como Liberatore, y como él un convertido del eclecticismo, advierte con claridad la urgencia de un enfoque completo y sistemático de los problemas de la crítica del conocimiento. En el *Compendium* (10) que su discípulo y continuador, N. Signoriello, nos ofrece de las obras fundamentales de Sanseverino: *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, y de sus *Institutiones Philosophiae Christianae*, nuestra gnoseología es una parte de la *Dynamilogía* —tratado de las facultades del hombre— y que se divide en dos secciones: Ideología y Criteriología; la primera sobre el origen de las ideas; la segunda sobre los criterios de verdad. El interés crítico es todavía mayor en los *Elementos de Filosofía Especulativa* (11) de otro discípulo de Sanseverino, José Prisco; éste mantiene los nombres de Ideología y Criteriología, pero entre ambas coloca la Ideología Especial: estudio de la idea del Ser, de los primeros

(9) M. LIBERATORE: *Institutiones Philosophicae*, Barcelona 1873. Ex editione tertia romana.

(10) N. SIGNORIELLO: *Philosophiae Christianae cum Antiqua et Nova comparatae*, Caitani Can. Sanseverino, *Compendium*. Nápoles 1900. Ed 10.

(11) J. PRISCO: *Elementos de Filosofía Especulativa, según las doctrinas de los Escolásticos, y particularmente de Sto. Tomás de Aquino*, (Trad. de Gavino Tejado). Madrid 1866.

principios y de las ideas o categorías fundamentales desde el punto de vista crítico. En la obra del más tarde Cardenal Ceferino González, se encuentran las dos partes de la incipiente gnoseología, pero invertidas en orden y distanciadas entre sí. La criteriología se asigna a la Lógica como una segunda parte y la Ideología se la coloca después de la Psicología como una rama al parecer independiente dentro de la sistematización filosófica, ya que ella constituye el *Liber Tertius* —*Primus, Logica, Secundus, Psychologia*—; pero en la introducción del tratado parece indicar que es una parte o complemento de la Psicología (12).

Podríamos seguir analizando meritorios manuales de estos tiempos —siempre de donde brotó con fuerza prodigiosa casi toda la literatura filosófica posterior— y constataríamos en todos ellos un claro afán epistemológico. Todos estos *Elementa*, *Institutiones* o *Compendium* dan cabida en sus páginas, con uno u otro nombre, en una u otra parte —estas cuestiones todavía no se han delimitado hoy— a uno o varios tratados en los que con amplitud y sentido crítico son encarados los problemas del conocimiento.

8. — Si bien el acervo principal de lo escrito por los neo-escolásticos está constituido por el tipo de obras a las que acabamos de referirnos, no se circunscribe su trabajo a ellas solamente. Y podemos comprobar —dentro de los límites estrechos en que estamos encerrados— también a través de estos otros frutos de su labor intelectual sus preocupaciones epistemológicas.

El Neo-tomismo en Alemania va unido al nombre de otro ilustre jesuita, el P. Klentgen. Su obra, *Die Philosophie der Vorzeit* (13), es una de las producciones más profundas de aquellos años. El autor expone las principales cuestiones de las distintas disciplinas filosóficas, en cuatro tomos. Nada menos que dos tomos, el primero y el segundo, consagra a las teorías gnoseológicas.

El P. Dezza (14) reproduce el elenco de las obras del Canónigo Vicente Buzzetti, padre indiscutible del Neo-tomismo italiano. Las obras propiamente filosóficas se reducen a las cuatro primeras:

1. *Institutiones Logicae et Metaphysicae.*
2. *Confutazione di G. Locke.*
3. *Soluzione al problema de Molinese.*
4. *Confutazione dell'idealismo di Condillac.*

La preponderancia del tema gnoseológico salta a la vista. El mismo P. Dezza (15) elabora un catálogo de las obras del P. Serafin Sordi, S. J., discípulo de Buzzetti e incansable promotor, con su hermano Domingo, del Neo-tomismo. En este catálogo de las obras publicadas, tres versan sobre asuntos estrictamente filosóficos, y de los tres, dos dicen aclaración a los problemas del conocimiento:

—*Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee dell'Abate Antonio Rosmini Serbati*, Moderna. 1843.

(12) Z. GONZÁLEZ: *Philosophia Elementaria, ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, Madrid 1868.

(13) Se ha consultado la traducción francesa: *La Philosophie Escolastique exposée et défendue*, París 1868.

(14) *Op. cit.* pág. 16.

(15) *Op. cit.* pág. 59.

—*I primi elementi del sistema de Gioberti dialogizzati tra lui e un lettore dell'opera sua*, Bergamo, 1849.

Como obras inéditas se mencionan además de un curso completo de Filosofía en latín y una Psicología en italiano, otros cuatro escritos filosóficos, de los cuales dos son enteramente epistemológicos:

—*Trattato sull'origine delle idee*.

—*Dissertazione sull'evidenza*.

Es bien conocido el papel que desempeña la "Civiltá Cattolica", fundada por los jesuitas para ser el órgano difusor de las nuevas ideas. En ella el P. Liberatore publica una larga serie de artículos exponiendo y defendiendo la gnoseología tomista. En 1857, los edita en dos tomos bajo el nombre de *Conoscenza intellettuale* (16). Es el primer gran tratado, pensado y publicado fuera de los manuales de la epistemología tomista y que prelude sus numerosos congéneres de nuestro siglo.

Es claro que este recuento no es en ningún sentido completo. Ni intenta serlo. Pero sí, lo creemos suficiente para dar una idea de la preponderancia de la preocupación crítica de los primeros Neo-tomistas, y su continuidad en esto con los inmediatamente precedentes movimientos de renovación, es decir en la intención de fundamentar una gnoseología capaz de enfrentarse con las teorías modernas.

CESAREO LOPEZ SALGADO, cmf.

(16) Hemos tenido presente la traducción parcial (cf. Van Riet, op. cit. pág. 39): *Traite de la Connaissance Intellectuelle*. París 1885.

BIBLIOGRAFIA

DAS URTEIL UND DAS SEIN, por *Johannes B. Lotz, S. J.*, (Pullacher Philosophische Forschung, Bd II), Verlag Berchmanskolleg Pullach bei München, 1957, I-XXIII; 1-218 p.

En un número anterior de "Sapientia" publiqué una extensa reseña del primer tomo de esta valiosa colección, titulado "Kant y la Escolástica, hoy" (Kant und die Scholastik heute) e integrado por artículos de de Vries, Lotz, Brugger, Jos. Schmucker y Coreth. Me toca ahora informar a los lectores de "Sapientia" sobre el segundo tomo "El juicio y el ser", cuyo autor es el P. Johannes B. Lotz, vastamente conocido por sus importantes trabajos en el campo de la metafísica. Y en este número hace conocer al mismo público lector el tercer tomo de esta serie filosófica, a saber la obra "Hegel und Blondel", de Peter Henrici, aparecida el año pasado.

El libro de Lotz es una nueva edición del que apareció en el año 1938 con el título de "Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms ens et bonum convertuntur in Raume der scholastischen Transzendentalienlehre" (Ser y valor. Una interpretación metafísica del axioma "ens et bonum convertuntur" en el ámbito de la teoría escolástica de los trascendentales). En esa primera edición sólo se publicó la primera parte de la indagación proyectada. El nuevo libro contiene, sustancialmente, el mismo material que el primero, pero considerablemente acrecentado por la incorporación de copiosas notas y sobre todo por la adición de un largo "Nachwort" (1) y, además, reelaborado en algunas páginas especialmente para incluir correcciones o para explicitar ciertos puntos (2). Son diferentes también el título y el subtítulo (Eine Grundlegung der Metaphysik —Una fundamentación de la metafísica—),

(1) El Nachwort consta de 51 págs. (167-218) y se divide en tres partes: 1) examen de las recensiones y de las críticas relativas a la primera edición del libro; 2) dos "Aufeinandersetzungen" a propósito de la concepción del juicio: la primera con Heidegger y la segunda con de Vries; 3) referencia a trabajos de otros filósofos y del propio Lotz sobre el tema del primer libro, con posterioridad a la aparición de éste.

(2) Así, p. ej. influido por la crítica de Geiger (vid. Nachwort, p. 171) el A. advierte en p. 2 que por "Sein" entiende el "actus essendi". Y acogiendo una observación de Fabro (vid. Nachwort, p. 171) abandona la expresión "das leere Sein" (el ser vacío) para referirse al "ens in communi" y emplea exclusivamente en el nuevo libro la de "unbestimmtes Sein" (ser indeterminado).

porque el A. no tiene ya en vista, al menos según el proyecto originario, la terminación de la obra publicada en 1938 y, por otra parte, estima que el contenido actual de su libro, centrado en la conexión entre juicio y ser, corresponde más bien a la tarea mencionada en el subtítulo. En cuanto a la ejecución del plan total, que inspiró la redacción del primer libro, Lotz declara, en el prólogo de esta segunda edición, que no la ha abandonado, si bien sus indagaciones posteriores comportan una esencial reelaboración de los resultados originarios, consignados en "Sein und Wert"; y agrega que un primer fruto de sus renovados esfuerzos es su "Metaphysica operationis humanae" próxima a aparecer como tomo de las *Analecta Gregoriana* (3).

Fuera del "Nachwort" añadido ahora, el libro conserva su articulación primitiva. Tiene una introducción que se propone situar la cuestión abordada dentro de su general contexto problemático y para ello, después de una primera delimitación, va exponiendo sucesivamente el ámbito de la cuestión (la teoría de los trascendentales), el contenido y la interpretación metafísica del axioma "ens et bonum convertuntur", la dirección de la respuesta (regulada por el principio "Sein ist Wirken" —ser es actuar—) y, por último, el tránsito a la indagación misma. Y, luego, siguen los cuatro capítulos a lo largo de los cuales discurre la investigación: 1º) Esencia y lugar de la trascendencia; 2º) Análisis del juicio como lugar de la trascendencia: el tránsito a ser subsistente; y 4º) Estructura interna del ser trascendente. Como lo sugiere la disposición misma de los capítulos, el curso de la indagación es el siguiente: después de determinar en qué consiste la "trascendencia" (la del ser respecto del ente, a saber, en su "supracategorialidad" y su "suprafinitud") y de establecer que el lugar de ésta es el juicio del hombre (ese peculiar "actuar" de este ente), se somete a un análisis el juicio como lugar de la trascendencia y se cumple esta tarea en dos etapas. En la primera se llega al "ser indeterminado" y en la segunda al "ser subsistente", en ambos casos en una línea de fundamentación del ente, que es a la vez de demostración de la "trascendencia" y que se detiene, por decisión del A., en el ser subsistente como tal (p. 28 nota 24 in fine) considerado como el más íntimo fundamento del ser "trascendente". La indagación concluye con una interpretación de la estructura interna del ser trascendente que permite señalar como el interno medio del ser el "Wirken" (actuar), con el que se vincula esencialmente el "Streben" (tender, aspirar), cuyo correlato es el "Gute" (bien) o "Wert" (valor).

Ya en el prólogo de la primera edición el propio autor indicó como las fuentes principales de su personal elaboración las obras de Tomás de Aquino, Kant, Hegel y Heidegger respectivamente, aclarando que para su comprensión íntima de la metafísica del espíritu del primero de los maestros nombrados fueron de gran importancia los trabajos de Rousselot y los de J. Maréchal. (4). Por otra parte, como lo anotó L. B. Geiger en su reseña de "Sein und Wert"

(3) Ya aparecida en año ppdo. en Roma como tomo XCIV de esa colección. Me ocuparé de esta obra en una reseña próxima en "Sapientia".

(4) Con relación a este último filósofo, Lotz reconoce expresamente que su indagación sigue un camino semejante al recorrido por aquél; incluso defiende a Maréchal contra las dos objeciones más frecuentes que se le dirigen: su pretendido ontologismo y su supuesta negación del "conocimiento-species" (p. 129-130 y nota 141). Pero advierte que la semejanza en el camino adoptado no llega a la identidad, pues él no atribuye a la exigencia natural de la visión intuitiva de Dios la misma significación para la fundamentación metafísica del conocimiento humano que Maréchal le asigna (p. 130, nota 142).

en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (34 —1950— p. 333-335) y como, por lo demás, surge claramente del libro mismo, el esfuerzo de Lotz se despliega dentro de la problemática del ser renovada por Heidegger y se halla muy próximo de la problemática del idealismo alemán (5).

Ahora en "Das Urteil und das Sein" reaparecen, indudablemente mejor perfiladas y quizá mejor articuladas también, las tesis capitales del autor. Por un lado, su concepción dinámica del ser ("actus essendi"), según la cual éste en su más íntima estructura es a la vez posición y plenitud, y coincide con el "actuar" (Wirken) (p. 156; 161). En rigor, la "posición" no agrega nada a la "plenitud" sino que es ésta misma en su mismidad (p. 156). Y como quiera que "esse de se est infinitum" —lo que Lotz establece a partir de la absoluta validez del juicio— está muy lejos el ser de tener por contenido un puro formal existir (p. 156 y nota 169; p. 157). En tanto que la esencia se muestra como modo de ser, está subordinada al ser, al que le corresponde una incondicionada primacía ("La esencia es una función de la existencia, y no a la inversa...") (p. 55, nota 49). Ahora bien, de la infinitud del ser no se sigue que todo ente sea infinito, pero sí, en cambio, que "nihil est adeo finitum, quin in se aliquid infiniti habeat", como asevera el A. transformando del modo dicho una proposición del Aquinatense referida a la pareja necesidad -contingencia (p. 156, nota 169). El mero ente no alcanza su mismidad en tanto que él es mera "Vorhandenheit" sino en tanto que incluido en el movimiento hacia la trascendencia, movimiento que es un "tender" (Streben), al que corresponde, bajo la modalidad de la reflexión completa, el juicio, movimiento hacia lo absoluto, enraizado en un "Naturstreben (appetitus naturalis)" que coincide con la facultad de juzgar (p. 121-125; 116). El ser es el "fundamento" del ente; y como a tal le pertenece "trascender" (übersteigen) lo fundado y, precisamente, en este mismo trascender fundar lo fundado. La trascendencia encierra ambos aspectos: el trascender mismo ("überstieg") y la relación o respecto de fundamento ("Grund-Bezug") (p. 69). Ellos corresponden, respectivamente, al análisis y a la síntesis que integran la estructura del juicio (p. 69-70). Y en ambos momentos —"trascender" (el neologismo "trascenso" sería más apropiado) y "relación de fundamento"— se cumple la trascendencia del ser indeterminado respecto del ente (6). La posición absoluta del juicio sólo es posible en el horizonte del ser incondicionado, pero aquí se plantea el A., el problema decisivo de cómo haya que determinar más precisamente este ser para poder fundar, en última instancia, una posición absoluta; formulado

(5) Sobre esta última conexión ahora manifiesta el A. que efectivamente ha tomado del idealismo alemán la problemática de la infinitud o plenitud del ser, pero sin dejar de afirmar la vinculación, internamente necesaria, de este momento con la "posición" o momento activo ("Aktmoment") del ser. "Plenitud infinita expresa lo mismo que posición absoluta, por lo cual el ente participa de la posición absoluta tanto cuanto participa de la plenitud infinita; y viceversa la posición absoluta como fundante es únicamente posible en la plenitud infinita" (p. 172).

(6) El destaque de esta trascendencia del ser respecto del ente finito lo muestra el A. tanto con relación a todos los juzgadores finitos (p. 72-77) como con relación a todo objeto finito (p. 77-86). Todo juicio que comporta un conocimiento verdadero y cierto, "pone" su enunciado —o lo que es lo mismo, lo mentado por él— como "siendo incondicionadamente". Aquí "incondicionadamente" significa no sólo para el juzgador y no sólo para un dominio determinado, sino para todo juzgador o conociente y para todo dominio objetivo. Y a la incondicionalidad de la posición judicial corresponde la incondicionalidad de la posición real, la que constituye el contenido del principio de contradicción (p. 72).

con más precisión aún el problema es el de la interpretación de la infinitud del ser: ¿"basta la indeterminada infinitud del mero horizonte o éste exige como condición de posibilidad de sí mismo la previa determina infinitud del ser? Un análisis de la doctrina de Hegel le permite al A. descartar el primer término de la alternativa y, de paso, salvar la consistencia propia de lo finito ("creatura" y no "momento"). "La posición judicativa absoluta de lo finito como tal es fundada únicamente, si a lo finito en sí mismo le compete una sistencia absoluta o un "es" absoluto (7). A su vez éste sólo puede mantenerse en su absolutidad, si lo precede la absolutidad del infinito Ser subsistente" (p. 108). Aparece así la trascendencia del Ser subsistente respecto del ser indeterminado y, consiguientemente, respecto del ente finito (p. 109); en ambos casos se dan los dos momentos del "trascender" y de la "relación de fundamento". El ente finito es descendido por el Ser subsistente infinito y se distingue de éste, conservando su propia sistencia; con todo, a la vez hay una cierta unidad entre ambos en la línea de la relación de fundamento, la originaria relación entre el ser finito y el ser infinito, como Ser subsistente (p. 108-110). Para establecer y dilucidar este aspecto de la unidad el A. trae a colación el nexo entre el trascender auténtico y la relación de fundamento que aquél comporta como su más íntima profundidad, y lo aplica al juicio como "trascender reflexivo" (8) e. d. al juicio, en tanto que expone reflexivamente el trascender del Ser subsistente respecto del ente finito (p. 110). Y aquí el A. admite la presencia en el juicio de una aprehensión no expresa (o implícita), o en otras palabras de un "Vor-griff" (pre-aprehensión, pre-captación) del Ser subsistente (p. 112-113), que reclama para ser explicitada no un análisis sino un proceso discursivo de índole peculiar (p. 111, nota 117a; p. 112, nota 117b). Lotz resume sus precisiones sobre este "Vor-griff" de la manera siguiente: "el trascender reflexivo al ser indeterminado que ocurre en cada caso en el juicio realiza necesariamente al mismo tiempo el trascender reflexivo (en el sentido descrito) al Ser subsistente en la forma de una pre-captación sin impleción" (p. 113) (9). Y es también aquí, a propósito de la cierta unidad entre el ente finito y el Ser subsistente, donde el A. vincula el juicio como reflexión completa con el "Naturstreben" (appetitus naturalis) de la facultad de juzgar, cuya tendencia hacia la verdad indeterminada o lo verdadero en general encierra tan necesariamente la tendencia a la Verdad subsistente que sin ésta no existiría (p. 133).

De las tesis capitales del A. he mencionado, primero, las que conciernen a su concepción del ser, aludiendo de paso a ciertos aspectos de su teoría del juicio, indispensables para presentar las primeras dentro de su contexto, ya que toda la indagación del libro se centra en la búsqueda, por un método trascendental, del sentido profundo y sobre todo de las condiciones de po-

(7) Esta primera parte, que puede dar lugar a equívocos, está mejor formulada en p. 106: "Junto al "es" de lo infinito, únicamente al cual le reconoce Hegel absolutidad, también el "es" de lo finito posee, a su manera, absolutidad".

(8) El A. utiliza la expresión "reflektierte Überstieg". Es difícil traducir al español el término "reflektierte" que significa más bien el *objeto* de la reflexión.

(9) "...der im Urteil jederzeit geschehende reflektierte Überstieg zum unbestimmten Sein notwendig zugleich den (in umschriebenen Sinne) reflektierten Überstieg zum subsistierenden Sein in der Gestalt des unerfüllten Vor-griffs vollzieht".

sibilidad del juicio humano verdadero y cierto (10). Estimo que convendrá agregar a los aspectos aludidos la mención de otros —los más importantes, por lo menos— para así ofrecer un resumen más completo de esa teoría. Ante todo, merece ser especialmente subrayada la fina delimitación entre el juicio, como lugar de la trascendencia (11), y la simple aprehensión como “juicio implícito” sin posición explícita del ser (p. 46-48). Esta distinción resulta completada y a la vez incluida en una temática más amplia y más rica en las dos “Auseinandersetzungen” que forman la parte central del “Nachwort” (p. 181-200; 200-209).

En segundo lugar, para el A. el ser como cópula no coincide con el ser real del ente; en rigor la cópula como tal reviste una modalidad lógica y por ello no puede ser atribuida al ente mismo. Sin embargo, existe un orden interno entre el ser como cópula y el ser real del ente: éste es fundamento de aquél; entre ambos se da una peculiar analogía (p. 55, nota 48; p. 208). En tercer lugar, no hay intuición de ser ni siquiera del ser indeterminado; este ser aparece como “miembro” (Glied) del conocimiento solamente allí donde el ente es retroferido a su origen, es decir, en el juicio (p. 148). Con este aspecto se vincula la función de la “separatio” tomista a la que el A. se refiere en dos oportunidades (p. 70, nota 71; p. 93, nota 94). Por último, el juicio se manifiesta, en su más profundo sentido, incluido en esa dialéctica cognoscitivo-tendencial que apunta, “viatoria” y a la vez directamente, hacia el Absoluto (p. 132-140).

Esta mención por separado de las tesis concernientes al ser y de las relativas al juicio rompe la trama viva de este hermoso libro henchido de una rara densidad. Pero es el precio que hay que pagar por el análisis. Por ello para recuperar, de algún modo, una perspectiva unitaria y articuladora voy a referirme a dos puntos centrales: 1º) el tema de “juicio y ser” requiere, para ser comprendido en su más íntimo sentido, su inserción en la teoría del A. sobre los “apriori” formales que lejos de “velar” la verdad, contribuyen a “de-velarla”. Dentro de ese marco teórico el “ser indeterminado” aparece como un “apriori formal” (¿el más elevado?) del juicio humano. Y dada la conexión entre “ser indeterminado” y “Ser subsistente” las afirmaciones (posiciones judicativas) en el horizonte del primero comportan implícitamente la afirmación del segundo. 2º) En una brevísima nota (p. 100, nota 106) Lotz brinda una clave importante para la interpretación de su pensamiento. En el tránsito al Ser subsistente, tal como lo esboza en su libro (cap. 3), desempeña una función decisiva la causalidad ejemplar, en la cual está necesariamente contenida la causalidad eficiente, aunque no aparezca expresamente como tal. Aquí está, me parece, el nervio del proceso especulativo propuesto en este libro. (De paso,

(10) El modo concreto como Lotz plantea este problema, en su conexión con el problema de Dios, denota su vinculación con la problemática hegeliana, cualesquiera sean, por lo demás, las diferencias con respecto a Hegel en punto a método y a soluciones.

(11) En el juicio discierne Lotz una doble síntesis: la síntesis predicativa y la “veritativa”. En esta última, uno de cuyos momentos es precisamente la primera, es donde se cumple el juicio (p. 58-64, nota 57). Y ella se realiza únicamente en el ser como “Setzen” (poner, afirmar), en el cual dice definitiva y verdaderamente lo que el singular o ente es (p. 67). Se trata, claro está, de la posición judicativa que coincide intencionalmente con la posición real del ser del ente. (En español es difícil, quizá imposible, mantener las afinidades que en alemán denotan la derivación de una común raíz originaria: setzen, Satz, Setzung. Nuestro “poner” aparece a primera vista ajeno a la esfera del juicio. Y “afirmar” es tal vez demasiado restringido).

hago notar que mi primera impresión en su lectura fué la de percibir la resonancia, transpuesta en otro registro muy distinto, de la prueba agustiniana por las verdades eternas, de inspiración tan profundamente platónica). Sin embargo, el recurso a la causalidad ejemplar no es exclusivo porque, posteriormente, Lotz apela a la tendencia natural (incluso de la facultad de juzgar) constituida por la relación trascendental al fin. (12).

La adición del Nachwort acrecienta notablemente el valor del libro. Son muy interesantes las réplicas a críticas contra "Sein und Wert" formuladas por N. Picard, por G. Scheltens y por A. Guggenberger, pues permiten al A. explicar algunos puntos de su obra. Lamentablemente no puedo detenerme a resumirlas. Lo mismo ocurre con las discusiones, a propósito del juicio, de las doctrinas de Heidegger y de las de Vries. (De estas dos la primera, por su importancia, debería ser editada en un opúsculo separadamente, el que pondría más de relieve este análisis y esta valoración, excepcionalmente lúcidos, de la teoría heideggeriana de la verdad) (13). Por último, la referencia a otras obras y trabajos tanto ajenos como propios, vertidos a la misma temática fundamental de "Sein und Wert" y desde perspectivas sustancialmente afines, muestra la presencia en el pensamiento contemporáneo de una caudalosa corriente de pensamiento que ha manifestado su fecundidad en varios aspectos.

Son conocidas, por lo demás, las críticas que desde el campo tomista han dirigido a la primera edición de este libro Cornelio Fabro (*Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 34 (1942) p. 377-379 y L. B. Geiger (recensión ya citada supra). Personalmente, aunque sin la autoridad de los dos nombrados, tendría que formular algunos reparos y algunos pedidos de precisiones en más de un aspecto, pero en general todos ellos conciernen a la teoría del juicio (y del conocimiento) más que a la del ser (14). Por ello me parece más oportuno su planteamiento en ocasión de reseñar la otra obra ya citada del autor.

GUIDO SOAJE RAMOS.

(12) En verdad, Lotz no habla aquí de "relación trascendental", pero no creo forzar su pensamiento con esta fórmula. Por lo demás, la perspectiva unitaria adoptada va más allá del texto mismo del A., procurando desentrañar el sentido profundo y en parte latente de su empresa especulativa.

(13) La copiosa lista de trabajos de Lotz publicados después de "Sein und Wert" y fundamentalmente relativos a aspectos de su temática, además de denotar la fertilidad del A., contribuye a la mejor comprensión de la actual edición.

(14) P. ej. a) ¿Cómo concibe el A. la "fundamentación de la metafísica" y cómo se articulan metafísica y crítica? b) ¿Qué relación precisa hay entre la tarea cumplida en su libro y la demostración de Dios? (Esta pregunta responde al propósito de resolver la aparente oposición entre p. 114, nota 118 y la respuesta a Fabro de p. 170 in medio). c) Al extender la reflexión a todo ente, ¿conserva la significación propia de "reflexión"? d) Con su demostración (cap. 3), ¿estima el A. haber establecido la existencia del Ser infinito?

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Estudios sobre el Positivismo lógico y el Existencialismo, por *Frederick Copleston*, editorial Herder, Barcelona-Buenos Aires (C. Pellegrini 1179), 348 págs., 1959.

El título de la obra podría inducir a error. No se trata de una exposición de la filosofía contemporánea, que comprenda sus principales corrientes y representantes a la manera de *Filosofía actual* de Bochenski o de *Filosofía hoy* de Sciacca, sino de algunas sistematizaciones tan sólo de la misma y, concretamente, del *Neo-positivismo Lógico* de la Filosofía británica de nuestros días y del *Existencialismo* en sus principales representantes. Más aún, no se trata de un libro orgánico, sino de una colección de trabajos reunidos sobre estas dos corrientes de la filosofía contemporánea o de temas relacionados con ella, aunque no se vea claro qué relación guarden con la misma alguno de ellos, como el relativo al conocimiento de Dios.

Ello no obstante, C. ha logrado ofrecer una exposición objetiva de las dos mencionadas corrientes de la Filosofía contemporánea, sin duda las de mayor vigencia actual.

En el caso del *Neo-positivismo Lógico*, sobre todo a través de los autores ingleses —estudio que comprende casi la mitad del libro— el autor ha logrado realizar un buen estudio crítico del mismo, que hace comprender el sentido a la vez que la limitación de esta sistematización matemática de la lógica, predominante en Inglaterra y en los Estados Unidos en la actualidad. C. presenta con objetividad el Empirismo lógico matemático, procurando descubrir lo que de verdad encierra en sus propósitos y en sus afirmaciones, incluso el buen sentido que algunas de ellas pueden tener pese a lo mal sonantes que puedan parecer, es decir, que procede en toda su exposición con una comprensión y delicadeza con los sistemas y autores estudiados, a fin de develar el contenido y significado de cada una de sus tesis. Hasta cuando señala sus limitaciones arbitrarias y sus positivos desaciertos, lo hace con mesura. Acaso este modo, un tanto lento de desarrollar el pensamiento expuesto y de señalar los puntos flojos del mismo, condiga con más con el genio británico que con el nuestro latino, más preciso y sutil. De todos modos el autor pone en claro, cómo el neo-positivismo lógico limita arbitrariamente el objeto de la filosofía a la expresión matemática de lo empíricamente verificable, con la consiguiente exclusión del tema metafísico o puramente inteligible; con lo cual, según lo señala el autor (pág. 90), recae sustancialmente en la posición kantiana. Posición ésta tanto del neo-empirismo lógico como del kantismo, que no supera la contradicción interna de todo empirismo: negar la posibilidad del conocimiento de los objetos metafísicos mediante un juicio que no se apoya precisamente en la experiencia, sino en una arbitraria Metafísica.

La crítica va haciendo ver la sinrazón de esta limitación del Neo-empirismo lógico y la necesidad de la Metafísica; bien que no con demostraciones brillantes, sino con observaciones justas y objetivas, desenvueltas en un estilo sencillo y desapasionado.

Siempre en ese mismo estilo, el autor expone también el pensamiento del *Existencialismo* actual a través de sus principales representantes. Naturalmente en este tema resulta más difícil aportar una exposición y una crítica originales. C. no hace una exposición sistemática del Existencialismo ni de sus diversas corrientes —como tampoco lo hace del Neopositivismo lógico, aunque respecto

a éste creemos que su contribución es mayor— sino que más bien discurre sobre sus notas más sobresalientes, apuntando oportunas observaciones y reparos.

Se trata, pues, de un libro que quiere dar a conocer las principales notas y el sentido de estas dos corrientes sobresalientes de la filosofía contemporánea, sin entrar en pormenores ni honduras ni mucho menos ofrecer una exposición orgánica de las mismas, y que quiere discernir con ecuánime cordura tanto los aciertos como los desaciertos de las mismas.

Bien traducido y bien impreso —aunque son de lamentar algunos errores tipográficos— la obra sale bajo el signo editorial de Herder.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

PROBLEMAS DE POLITICA SOCIAL, por *César H. Belaunde*, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1958.

El distinguido profesor de la Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, Dr. César H. Belaunde, agrega este nuevo volumen a su ya amplia producción en materia social y económica.

Se trata de “un libro para la acción”, según afirma el autor, y en mi opinión el propósito ha sido plenamente conseguido. En él se examinan las principales reformas al actual régimen económico-social capitalista, a la luz de la doctrina social católica.

El autor analiza en primer término el problema de la justicia de los salarios, exponiendo la doctrina, formulando indicaciones concretas y trazando la evolución de los salarios en la Argentina, hasta llegar a estimar a cuánto debería sumar el salario vital familiar en la hora presente.

Pasa luego a tratar el problema de la reforma de la empresa, señalando los principios que deben regir las relaciones entre empresarios y trabajadores dentro de la unidad productiva e indicando las posibles reformas en materia de gestión, beneficios y propiedad de la empresa, para lograr la elevación del proletariado.

La plena ocupación es el tercer problema encarado por el Dr. Belaunde. Alejar el espectro del paro forzoso es hoy una de las metas más importantes de todos los estados: el autor parte de la teoría keynesiana del pleno empleo, para sugerir las medidas más eficaces en orden a tal intento, y luego describe la evolución de la ocupación en la Argentina y la correspondiente legislación.

La difusión de la propiedad en general y de los medios de producción en especial (mediante la promoción de las empresas pequeñas y medianas), constituyen otros dos problemas examinados por el Dr. Belaunde. En sendos capítulos después de plantear los términos de la cuestión, se señalan los medios concretos para llevar a cabo la mencionada difusión de las distintas formas de propiedad en los varios sectores de la economía.

Cierra el volumen un capítulo dedicado a la organización profesional e interprofesional, que el autor considera como la piedra angular de la política

social. Aquí el Dr. Belaunde enuncia sintéticamente los principios católicos acerca de este problema, delinea las funciones del nuevo ordenamiento profesional y presenta los ejemplos de Holanda y Bélgica.

Como se ve, se trata de una obra sumamente interesante y sobre todo útil, porque sistematiza las ideas en torno a las reformas sociales e impulsa a realizarlas. El Dr. Belaunde lleva a cabo esta tarea en forma egregia, ya que combina en armónico equilibrio el conocimiento doctrinario, la preparación técnica y la investigación concreta, y además expone la materia en forma didáctica y diáfana.

Es de desear que el libro del Dr. Belaunde sea leído y meditado por los hombres de acción social, porque —como dice Pío XII— “pocas cosas se exigen hoy tanto de los cristianos como establecer una estructura social nueva”.

FRANCISCO VALSECCHI.

DIALECTICA DE LA NATURALEZA, por *Federico Engels*, Prólogo y notas de J. B. S. Haldane, versión española, Santiago de Chile, Empresa Editora Austral Ltda. 1 vol. de 304 págs.

En el libro de Gustavo Wetter “El materialismo dialéctico soviético” queda bien establecida la importancia que Carlos Marx y Federico Engels, escribiendo en colaboración, daban a la fundamentación filosófica de sus doctrinas. “También es de gran importancia, especialmente para la concepción de la dialéctica y para la doctrina de las leyes de la dialéctica materialista, la obra *Dialéctica de la Naturaleza*, en que Engels somete a su crítica al materialismo vulgar contemporáneo y le opone el materialismo dialéctico, desde cuyo punto de vista trata los materiales de las ciencias naturales... Fué publicado recién en el año 1925”, en Moscú, en ruso y alemán. Para nosotros fué muy difícil conocer este escrito y solamente eran accesibles algunos trozos por las citaciones, así las de Haldane, el aristócrata y científico británico pasado a intelectual comunista, del francés Prenant, y de algunos propagandistas que Francisco Olgjati (“Carlos Marx”, cap. 13, 2) exhibe como representantes de la “retórica comicial”. Aportes mucho más dañinos a esta filosofía disolvente son los de Lancelot Hogben, acaso el dirigente intelectual del comunismo británico, y cuya “Biología General” circula traducida y editada en Buenos Aires, rezumando odio a la metafísica; este “cerebro privilegiado” es investigador en matemáticas y en biología, autor enciclopédico, como lo muestra su enorme volumen “Ciencia para millones” (de ciudadanos). La inspiración es la misma. Ahora, pues, tenemos la obra de Engels en castellano, con los “Apuntes”, escritos casi para uso privado entre 1873 y 1882, reunidos bajo el título de “Dialéctica y Ciencia”, originariamente por el Instituto “Marx-Engels-Lenin”, de Moscú. Aquí aparecen algunas vigorosas anotaciones contra autores que estuvieron en boga al fin del siglo; casualmente, diríamos tomándole su palabra favorita al A., anti-cristianos; como Luis Büchner, de quien dice que su obra es “la disolución de la filosofía alemana en el materialismo”, “chata popularización materialista”, con la de Vogt y Moleschott: entre ellos, “seguro mutuo”, y

luego, "resurrección por la puesta en moda del darwinismo, alquilado de inmediato por estos caballeros"; aunque el A. podría alabarlos "por su estrecho oficio de predicar el ateísmo", los ataca por sus insultos a la filosofía y la "presunción de aplicar la teoría de la naturaleza a la sociedad y de reformar el socialismo". Otra víctima suya, y bien se las haya, es E. Haeckel y su monismo (unismo) materialista: "La filosofía se venga póstumamente de la ciencia de la naturaleza por haber desertado esta última de aquélla". En cambio, para él queda incólume Hegel, cuya clasificación natural "es un éxito más grande que todo el disparate materialista reunido".

Queremos señalar en este comentario cómo, malgrado los esfuerzos de las notas y del combativo prólogo de Haldane, la publicación tardía de este volumen de las obras de Engels, solamente sirve para acentuar su mero valor de época y lo vacilante de un pensamiento que, en estas materias, estaba más en las reacciones personales que en la fidelidad a un sistema; como una trastienda de su "Anti-Dühring"; aceptando el invento (fallido) de las "Móneras" de Haeckel, no valora los descubrimientos de Pasteur, a quien pretende utilizar como sólo valor polémico, en contra de sus adversarios que no creen en la filosofía ("Apuntes"). Hoy podemos preguntarnos, a ochenta años de los debates, quién permanece: ¿el ateo Haeckel o el deísta Pasteur? En la "Dialéctica" intentó E. demostrar "que en la naturaleza se aplican en la confusión de sus innumerables cambios, las mismas leyes dialécticas del movimiento que gobiernan la aparente contingencia de los hechos históricos", pero nunca llegó a completar su escrito; está atestado de química, y algo de física, elaborado hasta 1882: de manera que está atrasado sin remedio, plagado de vulgarización, y los esfuerzos de Haldane se orientan, pues, a señalarlo como predecesor, visionario, lo cual suena muy parecido a las predicciones de los periodistas sobre los sondeos en la Antártida. H. vuelve, entonces, a su oficio: lo más importante es la biología de E., y nos encontramos con que en la "Dialéctica", lo que más defiende es una filosofía del azar, que traducen por "lo casual", y opuesta al "materialismo determinista", pero, claro está, al "destino teleológico"; es completamente evolucionista, pero se opone a dos principios "darwinistas", el malthusianismo, en la naturaleza, como explicación; y, reiteradamente a la "selección natural". H. reconoce que hubiera necesitado de E. antes de publicar alguna de sus contribuciones filosóficas: muchas de sus notas adolecen de un tono "apologético", propagandístico, y alguna vez, ambiguo, como ésta: "La mayoría de los biólogos pone esto actualmente en duda" (nota 63) después del rechazo de la selección natural por E. Cuando E. cita con fervor a Hegel como por ej. cuando éste en su lógica dialéctica deriva unas formas de otras, y no las coordina, ofrece el juicio disyuntivo "La *Lepidosiren* es, o bien un pez, o bien un anfibio": Pero, señor H., usted sabe muy bien que es un pez, o de no, las notas son de un amanuense. como que la N^o 4 (pág. 35), a propósito que E. dice que el *Amphioxus* y la *Lepidosiren* "se burlaban de todas las clasificaciones existentes", dice H. a pie de página esto: "*Lepidosiren*. Uno de los cordados que puede respirar aire durante meses o hasta el fin de su vida"; refiriéndose a uno de los tres géneros de peces dipnóicos ("pulmonados"), la conocida especie sudamericana; y que este sea profesor de Cambridge y Londres, además de autor de famosos trabajos sobre la bioquímica de la respiración... No menos sorprendente es su nota, repetida, sobre el *Sinanthropus* "anatómicamente muy diferente del hombre moderno" pero que "sin embargo" utilizaba el fuego; pues el mismo E. recalca por ahí la "diferenciación" humana, que no "vuelve" al animal... En

el Apéndice incluyen un ensayo inédito, de 1876, "*Humanización del mono por el trabajo*", que es de un "transformismo" casi haeckeliano, ya que no legítimo darwiniano, pero eso sí, marxista: origen de la adaptación de la mano humana a tan diversas funciones, origen del lenguaje, etc.; las notas de H. quedan como asfixiadas, tanta es la desviación "científica"; al lector moderno le recuerda la novela de Vercors "Los animales deshumanizados", y acaso, "La guerra con las salamandras", de Capeck. Finalmente, un ensayo publicado en 1898, "La investigación científica en el mundo de los espectros", con los datos de Crookes, Wallace y otros engañados. En la traducción, en vez de "espiritismo" ponen "espiritualismo"; muy enterados, según se ve.

E. J. MAC DONAGH.

L'EVOLUTION. HYPOTHESES ET PROBLEMES, par *Remy Collin*, París, Encyclop. "Je Sais-Je Crois", Fayard, 1958, 1 vol. de 133 págs.

En las escasas páginas que permite su carácter de enciclopedia el autor realizó una obra importante, que, en gran parte preparada, y al sorprender la muerte al Dr. Collin, la ha completado su discípulo el Dr. Barry; en la parte científica, pues la filosófica y las conclusiones generales estaban ya redactadas.

Presenta la trilogía transformista; la incluye en la teoría general de la evolución, "el devenir de Heráclito"; la "cosmogénesis, la biogénesis y la antropo-noogénesis" son "los tres dramas sucesivos". Su intención principal es, dice, la de abordar la cuestión con una predeterminación de serenidad, ya que todos aportan a la discusión sus sentimientos y, muchos, sus prejuicios. Esta "colisión de la doctrina evolucionista con las diversas sistematizaciones metafísicas" produce confusiones que no ayudan a revisar a fondo la cuestión. Como ejemplo de ello menciona a su maestro Lucien Cuénot cuya obra *L'évolution biologique*, 1951, resume "el trabajo de toda una vida "sobre el tema, y que la presenta en dos partes, la primera, a favor de la evolución, con una sobreabundancia de hechos, y la segunda, con la presentación de sus dudas y señalando los errores, pero con todo, sosteniendo su teoría; Cuénot evocaba "el fondo filosófico de los problemas de la evolución" sobre todo del neo-darwinismo, "que reposa sobre una idea central: el rechazo de todo lo irracional... la negación de toda finalidad". Se me permitirá que alerte sobre eso de "irracional" que es un calificativo de origen materialista. Con razón acota Collin que "La teoría transformista no se ha librado nunca de toda adhesión filosófica". Collin adopta la palabra evolución para la teoría general, desde el nacimiento de los astros hasta el presente, y la de transformismo para la de los seres vivos, incluido el hombre. Esta es la distinción común en los autores franceses, no así en los británicos y norteamericanos que no usan sino la primera, y del mismo modo Leonard, Marcozzi, Anderez y los autores del volumen editado por la Universidad de Salamanca. Collin se aparta ya aquí del criterio evolucionista de Cuénot, cuya obra póstuma incluye afirmaciones in-ortodoxas, y del más general y ambicioso del P. Pierre Teilhard de Chardin, a quien cita muy frecuentemente, para, al final, declararle su oposición. A esta altura ofrece un resumen de las

conclusiones del P. Sertillanges (*L'idée de Création*, Pais, Aubier, 1945), pero lástima que solamente le dedica media página, para insistir en el origen religioso judeo-cristiano de la idea de Creación aunque "puede ser justificada racionalmente por el razonamiento metafísico". En verdad, que, dirigiéndose a un público de científicos la aclaración que el mismo S. acuña de su pensamiento hubiere sido muy eficaz: "...la idea de creación no tiene nada que sufrir de la teoría nueva. El mundo evolutivo es como un pergamino que se desenvuelve. El creacionismo lo veía como una hoja puesta chata de una vez para todas. Para la causalidad creadora esto viene a ser lo mismo. Dios pone el tiempo con su sucesión como pone la extensión permanente del espacio, y la naturaleza del acto creador, trascendente con respecto a esas diferencias, no queda afectada de ninguna manera" (págs. 140-1). La primera parte del libro de C. trata del origen del cosmos pero su mejor contribución reside en la explicación de las teorías del origen de la vida, y unas nociones sobre los experimentos de Dauvillier y Desguin, y luego, la supuesta "reconstitución" "de un virus por Fraenkel-Conrat y Williams. Sostiene, en contra la necesidad "de una información de los factores biógenos físico-químicos por un factor psíquico exterior" y que la supuesta victoria "de la biosíntesis experimental no podría levantar para el creyente ninguna dificultad de principio (filosófica o teológica) a *fortiori* si su sistema de referencia intelectual se sitúa en la línea tradicional del tomismo". Con esto, C. inicia la exposición más ceñida, ocupándose de la clasificación de los vivientes, considerando algunos trazados filogenéticos, y rechaza desde ya el monofiletismo monista (es decir "unista") perimido de Haeckel, y aclara en breve y acertada nota que en la convicción evolucionista de la mayoría de los autores contemporáneos coinciden un pre-supuesto metodológico y el carácter de complejidad "de la historia biosférica".

La obra trae (págs. 122-5) una Conclusión (Cosmogénesis, Biogénesis, Antropogénesis) que es muy útil, pues aclara ideas de C. que se diluyen en la multitud de datos aportados en el texto. Resalta su amplitud de criterio respecto de la posible síntesis de las moléculas núcleo-protémicas, pero dice C. con firmeza: "Hasta el presente es improbable que por medio de esas moléculas, se obtengan seres vivientes capaces de subsistir y de reproducirse por sí mismos". Como quiera que C. ha presentado los resúmenes de los investigadores y teorizadores, su posición definitiva podría traducirse así: la producción artificial en el laboratorio de una substancia aparente viviente no dará otra cosa que un producto artificial. Para el biólogo, la vida viene de la vida, la célula de la célula; es solamente una metáfora aquello de que el hombre con su inteligencia puede crear una nueva vida artificial, que viene, a su vez, de "su" vida.

En cuanto a la evolución biológica por medio del cambio, lo que C. llama transformismo, no afronta sino el aspecto genético, puesto que toda transmisión reside en las posibilidades de la herencia. Niega a ésta el alcance supraespecífico y a lo sumo le concede el de algunas familias sistemáticas. Es este el punto más débil de la obra de C., pues no ha considerado los argumentos de los tratadistas de la genética, aún los de su patria, y, desde luego, los de la llamada "genética de las poblaciones". Para quien se interese en examinar de nuevo el problema, recomendaríamos el tratado de Sinnot, Dunn y Dobzhansky, tan difundido, *Principles of Genetics*, especialmente desde la pág. 313, "Causas de la evolución"; y más aún, el tratamiento del tema en la muy reciente obra de Srb y Owen (1958) *General Genetics*, sobre todo el capítulo 21; para enteneder que las mutaciones no son el mutacionismo de De Vries es preciso recurrir a fuentes

semejantes. De igual manera, la solución propuesta con la teoría de las ontomutaciones de A. Dalcq, que tampoco acepta C.; exige el examen de varios trabajos de De Beer y principalmente uno nuevo (*Embryos and Ancestors*, (1958) por cierto que en éste queda definitivamente eliminada la supuesta "ley" biogénica fundamental.

La antropogénesis está tratada con gran prudencia por C.; reconoce el progreso en las investigaciones de paleontología humana, y usa muy sensatamente el término "fenotípico" para calificar los hallazgos, pues no dan sino la apariencia de "intermediarios" hacia lo que llaman los autores una "inserción" en el tronco primate, la cual continúa siendo hipotética. Queda bien salvado el principio de la espiritualidad, no tan claramente en la conclusión como en el texto (pág. 119): "Si los transformistas cristianos desean permanecer fieles a sus creencias religiosas, es necesario al menos que justifiquen el concepto de creación *ex-nihilo* y el de la inmortalidad del alma humana, y por consiguiente que superpongan a la explicación fenomenológica una explicación ontológica".

En la Semana de los Intelectuales Católicos de Francia (Paris, 1957, trabajos editados en 1958), se leyeron unas páginas póstumas de Remy Collin preparadas para aquella ocasión, que resumen su posición definitiva. En la misma asamblea el R. P. Dubarle, O. P., expuso brevemente una doctrina de la creación según la enseñanza tomista que sitúa el evolucionismo y propone una alentadora investigación de sus nuevas posibilidades.

E. J. MAC. DONAGH.

LA EVOLUCION BIOLOGICA, por *Pedro Leonardi*, Ed. Fax, Madrid, 1957.

De parabienes está el lector de habla española interesado en problemas de evolución. A los nombres de Marcozzi, Andérez, Brodrick, Teilhard de Chardin, etc., viene a sumarse ahora esta magnífica y comprehensiva obra del ilustre profesor de la Universidad de Ferrara, obra ya bien conocida en su original italiano (Morcelliana, 1950).

En dos partes divide Leonardi su exposición. En la primera, "Evolución y Evolucionismo", estudia el hecho —innegable— de los cambios sufridos por las distintas especies en su trayectoria jalonada de formas sucesivas, alejamiento ya definitivo de aquel "species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens", que otrora proclamara Linneo. Así lo demuestran los argumentos que proporciona la biología (embriología, adaptación, genética, herencia, sistemática, biogeografía, etc.) y la paleontología (*phyla*, ortogénesis, fenómenos "explosivos", monogenismos y poligenismo, etc.). Completan esta primera parte sendos capítulos sobre el origen de la vida (generación espontánea, el problema de los virus) y el problema del origen del hombre (el espíritu humano, antropomorfos fósiles, primates inciertos, hombres fósiles, monogenismo y poligenismo); acabando con un capítulo que resume las diferentes hipótesis tendientes a explicar el fenómeno de la evolución; y otro donde expone y analiza la "cosmolisis" de Blanc,

En la segunda parte, "La evolución finalista o teleogénesis", expone el autor los varios aspectos que presenta el finalismo en los reinos vegetal y animal, la armonía de la biosfera a través del tiempo, la aplicación de las leyes del azar, la causalidad y las objeciones con el finalismo, acabando con la explicación de su nueva teoría sintética de la evolución, que denomina "teleogénesis", y que intenta coordinar la complejidad de factores que orientan al proceso evolutivo.

Completa la obra un nutrido y selecto repertorio bibliográfico que, junto a las obras citadas en el texto, permitirá al lector ampliar el panorama sugestivo que despliega esta obra de Leonardi.

La presente edición española, debida al cuidado del Dr. B. Meléndez, de la Universidad de Madrid, difiere un tanto de la original italiana. Así, las ilustraciones no sólo han aumentado en número sino también —en general— en calidad, gracias tanto a su mayor tamaño y excelente impresión, como a la disponibilidad de mejores originales; las referencias a las fuentes (citas al pie de página) y la bibliografía final han sido análogamente incrementadas, citando trabajos originales y traducciones en lengua española. Si a ello se agrega la muy buena presentación tipográfica, sólo nos resta recomendar calurosamente esta magnífica obra, bien sea como fuente primera de consulta o —más especialmente aún, si no se interpreta peyorativamente la denominación— como texto de amplio estudio para científicos, filósofos y teólogos, quienes no pueden desinteresarse de este siempre actual problema —por provisorio en sus líneas particulares— cual es el de la evolución biológica.

J. E. BOLZAN.

CRONICA

ARGENTINA

El Instituto de Lenguas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral ha publicado en su Colección "Pequeños Textos Griegos y Latinos" que dirige G. Thiele la obra de Séneca "*De Brevitate Vitae*". El texto latino reproduce el de la Colección Budé. La traducción castellana, la introducción y las notas son obra del profesor Dr. Angel J. Capelletti.

—M. Gonzalo Casas, profesor en la Universidad de Tucumán, y Alberto Caturelli, profesor en la Universidad de Córdoba, han sido nombrados socios efectivos de la Sociedad Filosófica Rosminiana, de reciente creación. El Dr. Caturelli ha dado las siguientes conferencias: En Tucumán, el 13 de mayo; en la Facultad de Filosofía: Esencia del ser e inmortalidad personal; en el Instituto Santo Tomás de Aquino: Naturaleza del Filosofar; el 14 de mayo en la Facultad de Filosofía: El fin de la historia en el pensamiento actual. En Salta, el día 15 en el Departamento de Humanidades y simultáneamente auspiciada por la Dirección de Cultura de la Provincia (en la Casa de la Cultura): El fin de la historia en el pensamiento actual; día 16: Estructura de una ontología.

—El día 14 de febrero falleció en Córdoba a los 72 años el Dr. Luis Martínez Villada, que ha sido uno de los grandes maestros de la filosofía tomista en la Argentina.

ALEMANIA

En Neuhaus am Schliersee (Alta-Baviera) se realizó del 1 al 5 de enero, en un chalet de la Unesco un Congreso de Psicología de los Pueblos.

—El Cuaderno 2 (abril-junio 1958) de *Zeitschrift für Philosophische Forschung* está totalmente dedicado a Husserl. El volumen de más de 200 páginas, se cierra con una bibliografía sobre Husserl, que abarca los años 1945-1959.

—Acaba de aparecer el volumen 4º de *Zeitschrift für Philosophische Forschungen* que dirigen W. Brugger S. J. y J. Lotz S. J. Lleva como título *Die Bedeutung des Seins* (según los comentaristas clásicos de Santo Tomás de Aquino: Capreolo, Silvester de Ferrara, Cayetano). La obra pertenece al Padre J. Hegyi S. J.

BELGICA

El 6 de mayo falleció en Bruselas Edgard de Bruyne. Más que por su notable actividad política es conocido entre nosotros por sus importantes estudios sobre Estética Medieval, Filosofía del Arte y sobre todo por su notabilísima *Ethica* (1932-36, 3 volúmenes) de penetrante influjo en el método de la Filosofía Moral. Había nacido el 18 de abril de 1898.

—La celebración de los 25 años de docencia de Monseñor L. de Raeymaecker en la Universidad Católica de Lovaina se realizará el 19 de diciembre con una jornada de estudios consagrados al examen de los problemas

nuevos que plantean al tomismo las filosofías contemporáneas.

—En una circular que firma M. de Gandillac, Vicepresidente de la *Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval*, se solicita la opinión de los interesados acerca de los siguientes puntos: 1º qué obras medievales, editadas en los siglos XV y XVI pero de imposible adquisición deberían reproducirse por procedimientos fotomecánicos; 2º en qué casos sería preferible la reproducción fotomecánica de un manuscrito y no de una edición posterior. Las respuestas deben dirigirse a Pierre Michaud-Quantin. *Glossaire du Latin Philosophique Medieval*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 17, Rue de la Sorbonne, París, 5e. France. Otra de las circulares nos informa sobre los trabajos ya realizados (120.000 fichas) a partir de 1946 acerca de un *Glosario de Latin Filosófico Medieval*, obra que es necesario llevar a término con la colaboración de los que se interesan por la filosofía medieval.

—En el Nº 47 de la *Revue Internationale de Philosophie* (1951, fasc. 1) seis artículos responden al tema *¿Puede la filosofía ser una ciencia?*

ESPAÑA

El conocido psicólogo español Rev. P. Fernando M. Palmés ha cumplido en marzo sus 80 años de vida. El Rev. P. José Hellín S. J. ha llegado a sus 60 años de vida religiosa. Como homenaje a ambos meritísimos sacerdotes y cofundadores de *Pensamiento*, dicha Revista publica un especial número de homenaje (Nº 57-58, enero-junio de 1959). A la dedicatoria, siguen sendas notas bio-bibliográficas de los homenajeados. A continuación, 18 trabajos forman el volumen 326 páginas.

—En el Nº 159 de *Arbor*, Revista General de Investigación, Alberto Martín Artajo se ocupa de “La Unidad de

Europa en el Pensamiento de Pío XII” y Fernando Guerrero de “La Economía Social en el Magisterio de Pío XII”.

FRANCIA

El Cahier Nº 26 de *Recherches et Débats* (marzo 1959) del Centro Católico de Intelectuales Franceses, tiene por título “*Politique et Religion*”. Los diversos aspectos del problema son considerados en los 12 trabajos que forman este volumen.

—Cuatro artículos de la revista *Les Etudes Philosophiques* (Nº 2-1959), firmados por Perelman, Ruyer, Marrou y Nédoncelle respectivamente, se centran en el tema “La Verdad”. Se añade además una carta inédita de Blondel a E. Boutroux (1908). A continuación, las secciones habituales.

—En 1958 falleció G. Poirier, que ocupó la cátedra de Psicología Patológica de la Sorbona a la muerte de Charles Blondel. Entre nosotros es conocido por sus colaboraciones en el *Nuevo Tratado de Psicología*, de Dumas.

—Del 7 al 12 de septiembre se realizará en Le Bec-Hellouin, Eure, Francia, un Congreso de Estudios Anselmianos. La iniciativa nació en la Abadía Notre-Dame du Bec.

—El Cahier 1 (Tomo 21-1959) de *Archives de Philosophie*, se suma a la celebración del centenario de Bergson y Husserl con la publicación de tres trabajos sobre estos grandes filósofos contemporáneos.

E.E. U.U.

El 29 de enero falleció Charles Hart, profesor de Metafísica en la Catholic University of America. Desde 1930 ocupaba además el cargo de Secretario Nacional de la *American Catholic Philosophical Association*.

ITALIA

El 23 de abril falleció en Génova Mons. Luigi Pelloux. Recibido de médico siguió estudios de filosofía en la Universidad Católica del Sacro Cuore. En 1933 fué ordenado Sacerdote. Desde 1945 enseñó Historia de la Filosofía Antigua en la mencionada Universidad. Fué autor de importantes trabajos sobre el problema religioso en la Historia de la Filosofía.

—Ha fallecido este año el conocido filósofo itailano Dante Morando, que era profesor del *Collegio Rosminiano* de Domodossola y Director de la conocida *Rivista Rosminiana*. En nuestro medio es muy apreciada su excelente *Pedagogía*.

—El último volumen del *Archivio di Filosofia* que dirige E. Castelli tiene como título *Tempo e Eternità*.

PORTUGAL

La Universidad de Evora celebra este año su cuarto centenario. Creada el 20 de septiembre de 1558 por la Bula "Ad Personan Vestram", la inauguración oficial se realizó el 1º de noviembre de 1559. Instituida bajo el patrocinio del Cardenal-Infante Don Enrique, fué encomendada a la Compañía

de Jesús. En sus claustros se desarrolló la famosa teoría de la *Scientia Media* y allí preparó Luis de Molina su célebre *Concordia*. Los actos conmemorativos se realizarán del 28 de octubre al 1º de noviembre de este año.

SUECIA

El 13 de julio de 1958, a la edad de 67 años falleció el psicólogo y filósofo finlandés Eino Kaila, según nos informa *Theoria* (Lund). Se le debe la fundación del Instituto de Investigación Psicológica de Helsinki. Kaila colaboró en el *Manual de Psicología* de Katz, publicado en lengua española en 1954.

SUIZA

logie et de Philosophie de Lausanne, El Nº 2 (1959) de la *Revue de Théologie* constituye un homenaje a la Universidad de Ginebra (1559-1959).

INGLATERRA

El Nº 270 de *Mind*, abril 1959, va precedido de una fotografía de G. E. Moore, filósofo inglés fallecido el año pasado, y que desde 1920 a 1947 fué el director de esa publicación.